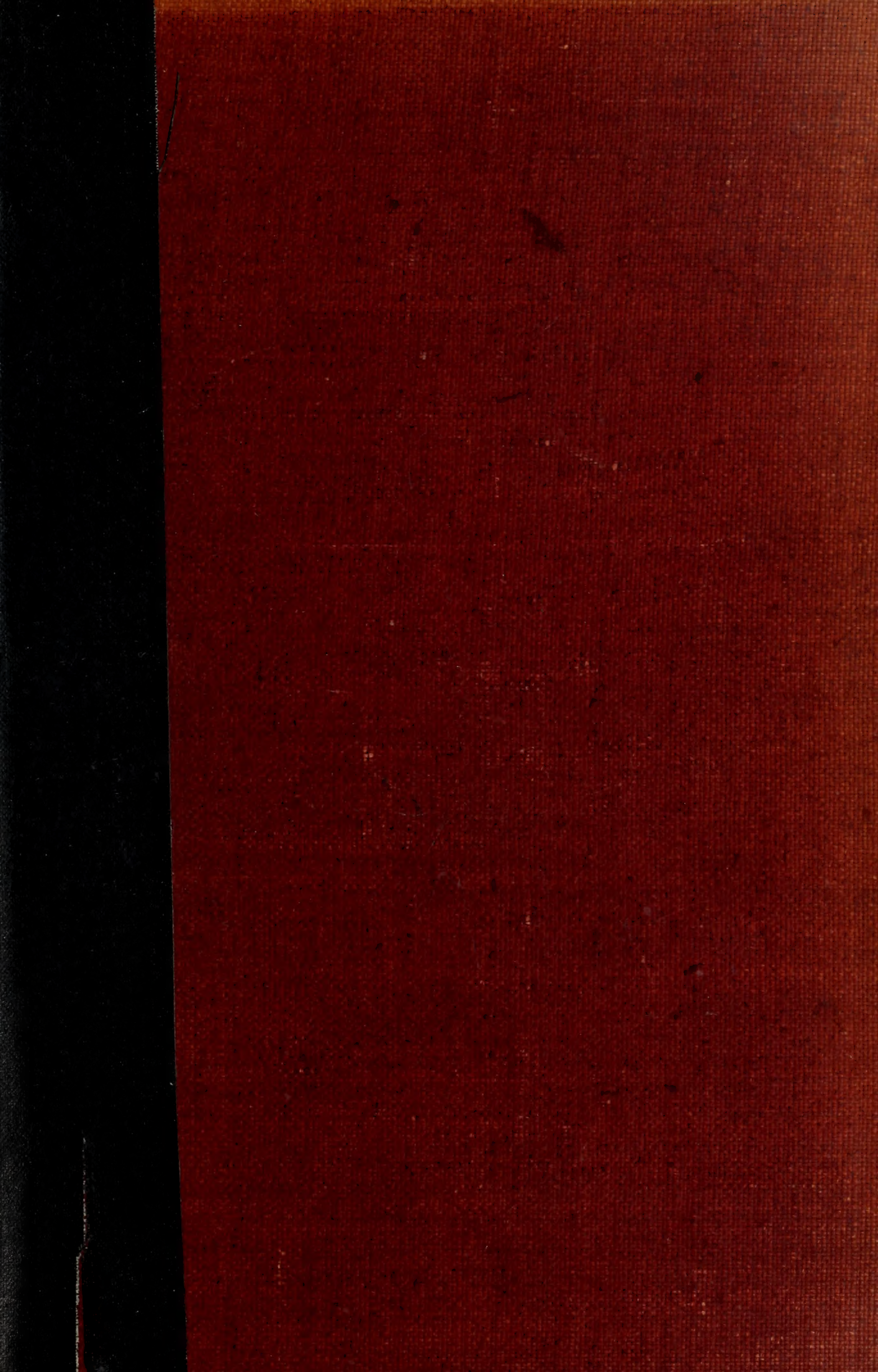
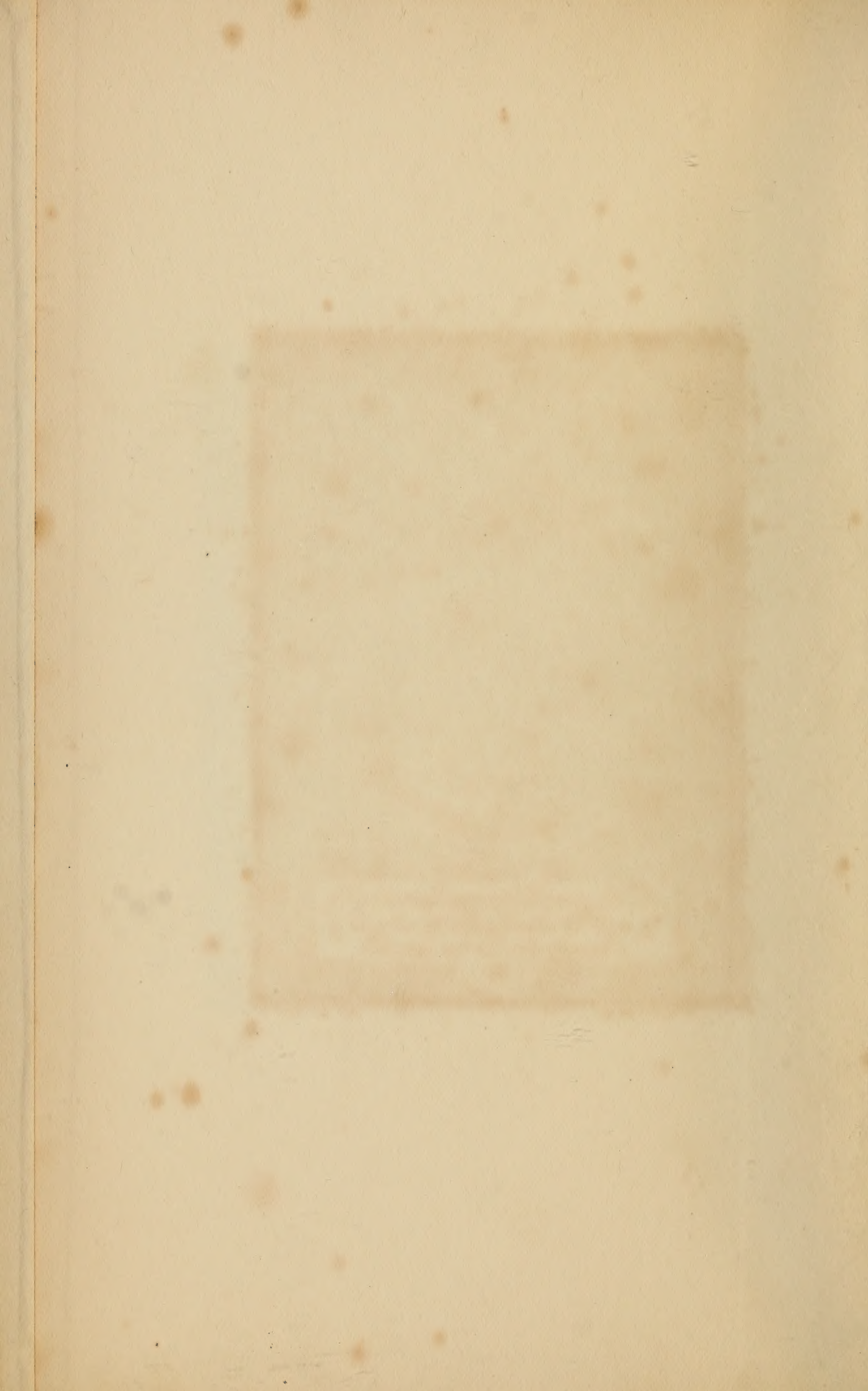
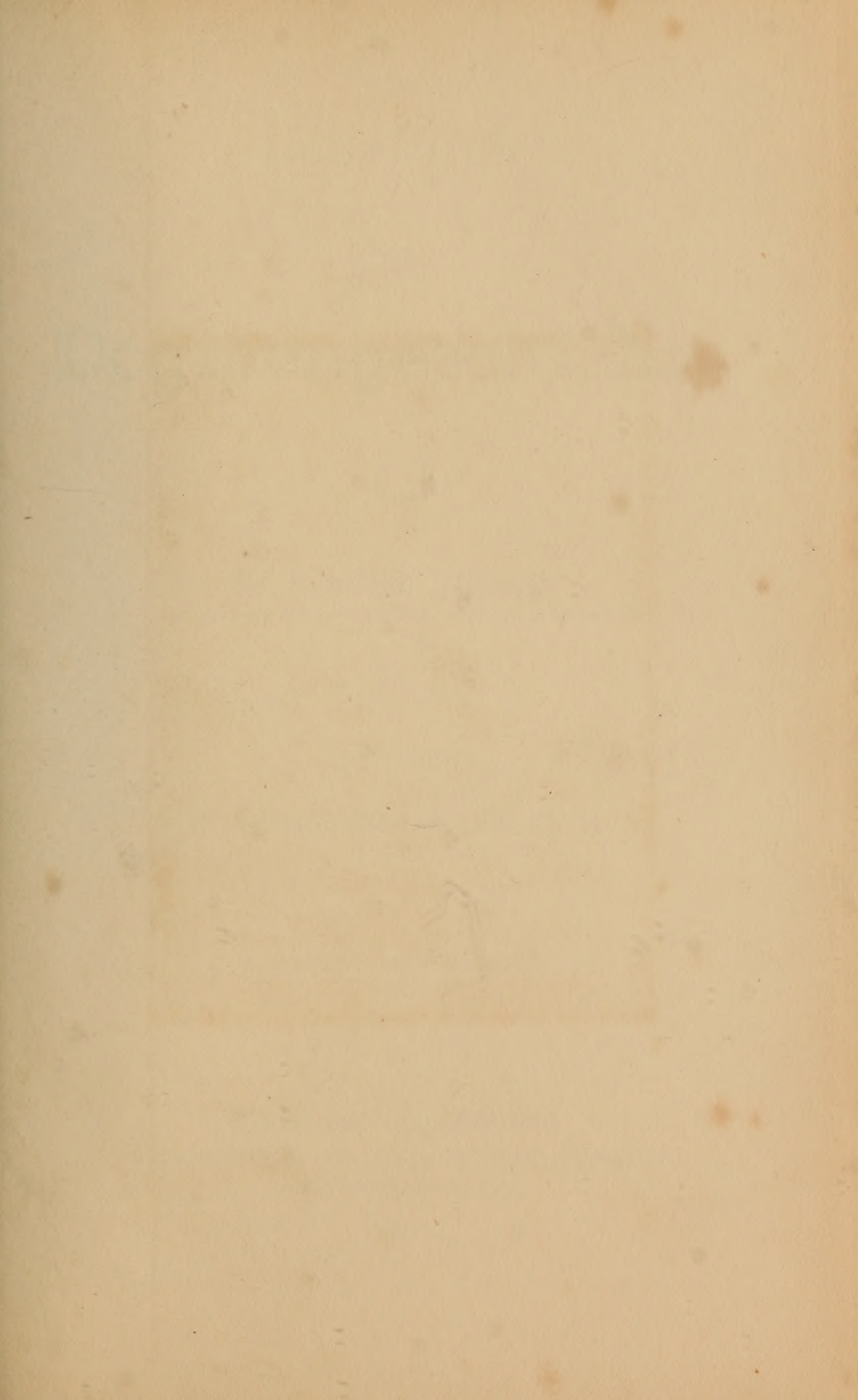



SOLA·NOBILITAS·VIRTUS
Arthur James Mason, D.D.,
Master of Pembroke College &
Canon of Canterbury.







Lehrbuch

der

Dogmengeschichte.

Von

Dr. Reinhold Seeberg,
ord. Professor der systematischen Theologie in Erlangen.

Erste Hälfte:

Die Dogmengeschichte der alten Kirche.

ERLANGEN UND LEIPZIG.
A. DEICHERT'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG NACHF.
(GEORG BÖHME).
1895.

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Der hochwürdigen

Theologischen Fakultät zu Dorpat

zur

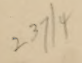
Bezeugung ehrerbietigen Dankes

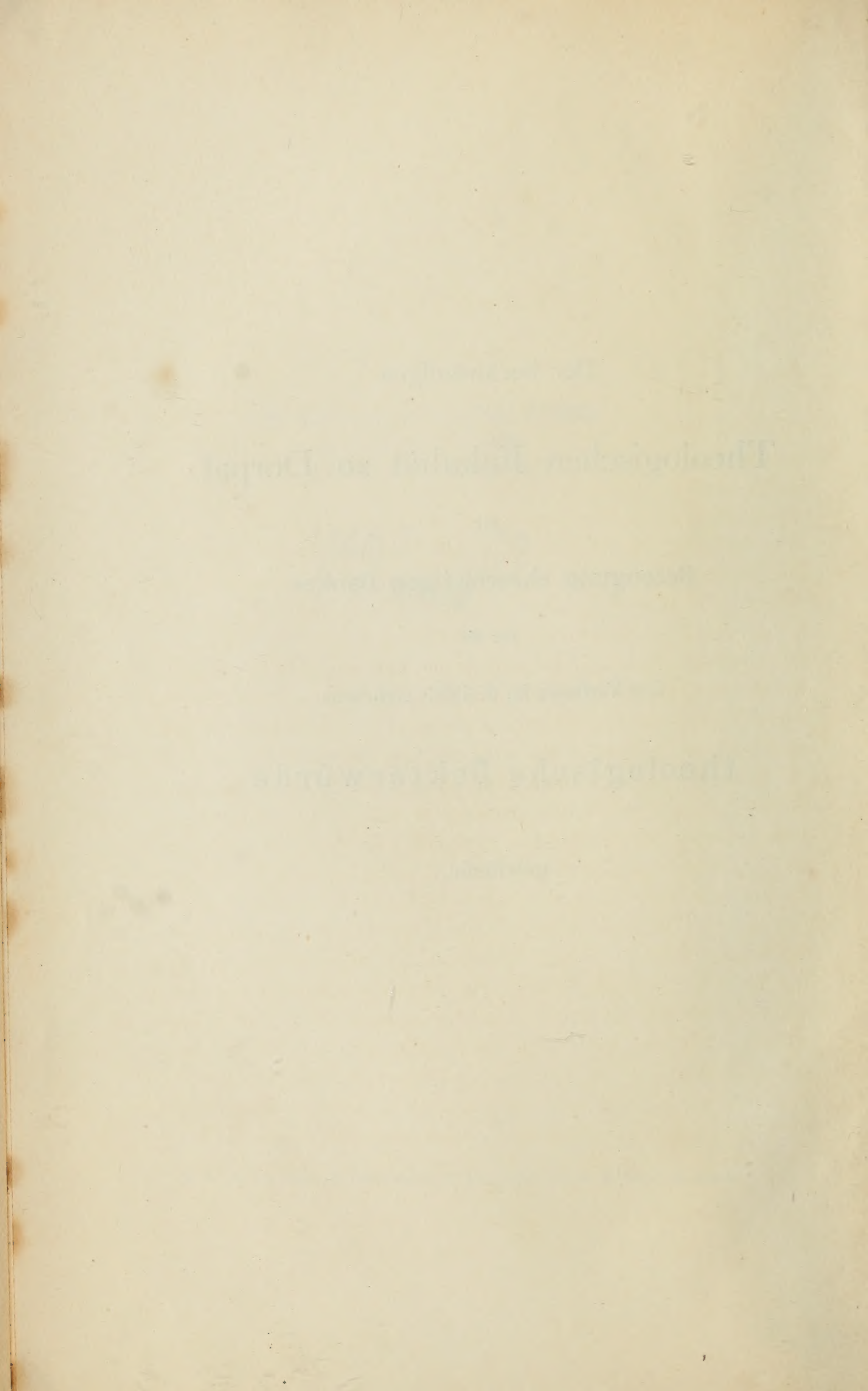
für die

dem Verfasser im J. 1889 verliehene

theologische Doktorwürde

gewidmet.





Vorwort.

Die Arbeit, deren erste Hälfte ich hiemit dem theologischen Publikum vorlege, bezeichnet sich als „Lehrbuch“. Ich habe mich bemüht, das Buch in allen seinen Teilen der Aufgabe eines Lehrbuches gemäss zu gestalten. Die Darstellung ist so knapp gehalten als es möglich war, one dunkel und unverständlich zu werden. Gern habe ich dabei den Quellen selbst das Wort gelassen; ich hoffe, dass man die wichtigsten Quellenstellen in dem Buch zusammengestellt finden wird. Historische und dogmatische Urteile sind nur angedeutet. In meinen dogmengeschichtlichen Vorlesungen lege ich Gewicht auf die kirchengeschichtliche Einramung der Lehrentwicklung, sowie auf die biblisch-dogmatische Kritik derselben. In diesem Buch habe ich hierauf — abgesehen von kurzen Andeutungen — verzichtet. Manches an derartigen Gedanken, das schon niedergeschrieben war, wurde bei der letzten Revision des Manuskriptes ausgeschieden, um das Buch, das trotz des engen Druckes den ursprünglich beabsichtigten Umfang nun doch um etwas überschritten hat, nicht allzusehr anschwellen zu lassen. Zudem gehören derartige Erörterungen — streng genommen — nicht in ein Lehrbuch, wie das vorliegende. Vielleicht bietet sich einmal an anderm Ort Gelegenheit, einige „Ideen zur Dogmengeschichte“ auszusprechen. Dass ich in der Beurteilung des Dogmas weder mit Baur und Harnack, noch mit Kliefoth-Thomasius ganz übereinkomme, wird sich schon aus den gelegentlichen Andeutungen in den folgenden Bogen ergeben. Wie das Buch seine Entstehung mit der Absicht, meine eigenen Vorlesungen von den lästigen Diktaten zu befreien, verdankt, so rechnet es für den Lernenden wenigstens auf die Unterstützung durch die akademische Vorlesung. Aber auch den Theologen, welche die Studienjare lange hinter sich haben, wird bei ernsterem Studium des Buches, wie ich hoffe, die Fülle von Fragen und Problemen, welche die Formel „Glaube und Dogma“ in sich schliesst, lebhaft vor die Seele treten. Es kann heutzutage nicht genug betont werden,

dass eine wirkliche Beantwortung jener Fragen und eine innere Befreiung von jenen Problemen niemals erreicht werden kann one gründliche dogmengeschichtliche Studien. Die Offenbarungen und „Zeugnisse“ jenes theologischen Dilettantismus, welcher das Gebiet der Dogmatik mit Vorliebe zu seinem Tummelplatz erwält, fallen doch kraftlos zu Boden, trotz der Parteien Gunst oder Ungunst. Die Geschichte des Dogmas will eben gehört und — verstanden sein.

Der Plan und die Anordnung des vorliegenden Buches stand mir im Grossen und Ganzen fest seit der erstmaligen Ausarbeitung der dogmengeschichtlichen Vorlesung im Jare 1885/6. Dass die Darstellung auf Grund des Studiums der Quellen gearbeitet ist, wird man dem Buch anmerken. Endlich will ich nicht unterlassen, dankbar der vielen Anregungen und Belehrungen zu gedenken, welche mir die neueren dogmengeschichtlichen Werke bes. von Baur, Thomasius und Harnack, sowie auch die vielen fleissigen patristischen Monographien der letzten Dezennien geboten haben.

Der vorliegende Halbband behandelt die Dogmengeschichte der Alten Kirche. Hätte nicht die Übernahme eines neuen Lehrauftrages meine Kräfte wärend des verflossenen Jares ganz in Anspruch genommen, so hätte ich wol der ursprünglichen Absicht gemäss jetzt schon das ganze Werk ausgehen lassen können. Doch soll der zweite Halbband, der an Umfang dem vorliegenden etwa gleichkommen wird, in Bälde nachfolgen. Einstweilen darf ich zur Ausfüllung der Lücke vielleicht auf meine Neubearbeitung des zweiten Bandes der Thomasius'schen Dogmengeschichte (M.-A. und Neuzeit) verweisen. — Für freundliche Unterstützung bei dem Lesen der Korrekturen möchte ich auch hier meinen lieben jungen Freunden, den Herren Studd. theol. K. Gieseke und J. Frank meinen herzlichen Dank aussprechen.

Ein Lehrbuch, wie das vorliegende zu schreiben, erfordert nicht wenig Mühe und viel Selbstverleugnung. Möchte es nun dem Leser die Mühe bei dem wichtigen Studium der Dogmengeschichte erleichtern und an seine Selbstverleugnung nicht zu herbe Anforderungen stellen!

Erlangen, den 27. April 1895.

R. Seeberg.

Inhalt.

Einfürung: Bestimmung des Begriffes, der Aufgabe und der Methode der Dogmengeschichte.

Historische Einleitung.

Erstes Buch.

Die Herausbildung des Dogmas in der alten Kirche.

Erster Abschnitt.

Das Verständnis des Christentums im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter.

Erstes Kapitel.

Die Auffassung des Christentums im nachapostolischen Zeitalter.

Zweites Kapitel.

Die häretische Umdeutung des Evangeliums sowie die gegen das kathol. Christentum gerichteten Reformversuche.

Drittes Kapitel.

Die Anfänge der kirchlichen Theologie.

Viertes Kapitel.

Die einzelnen Lehren sowie die Gesammtauffassung vom Christentum im 3. Jarh.

Seite

Zweiter Abschnitt des I. Buches.

Die Bildung der Dogmen in der Alten Kirche.

Erstes Kapitel.

Das Dogma von der Trinität.

Zweites Kapitel.

Das Dogma von der einen Person und den beiden Naturen Christi.

Fünftes Kapitel.

Der Augustinismus als Kirchenlehre. Der Abschluss der Lehrbildung in der Alten Kirche des Abendlandes.

Einfürung: Bestimmung des Begriffes, der Aufgabe und der Methode der Dogmengeschichte.

§ 1. Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte.

1. Mit dem theologischen Ausdruck Dogma[1]) bezeichnen wir einen kirchlichen Lehrsatz, oder das ganze Gefüge dieser Lehrsätze d. i. den kirchlichen Lehrbegriff. Indem das Dogma die begriffliche Formulirung des Warheitsbesitzes der Kirche oder einer Partikularkirche ist, erwartet die Kirche die Anerkennung desselben von ihren Gliedern, und sie fordert als rechtlich organisirte dieselbe von ihren Lehrbeamten. Nicht irgendwelche theologischen Sätze oder Formeln des kirchlichen Gemeinbewusstseins nennen wir Dogmen, sondern nur solche theologische Sätze, die zu kirchlichen Sätzen geworden sind, d. h. die von der Kirche oder einer Sonderkirche durch öffentliche Erklärung als Ausdruck der kirchlichen Warheit anerkannt sind. Wiewol die Form des Dogmas das Werk der Theologie ist, so entstammt sein Inhalt doch dem christlichen Gemeindeglauben.

2. Das Dogma ist eine überaus complicirte geschichtliche Grösse. Es ist in seinen verschiedenen Bestandteilen, mannigfachen historischen Gegensätzen gegenüber, von verschiedenen theologischen Richtungen, unter mancherlei praktischen (ethischen, kultischen) Impulsen und äusserlichen (politischen, kirchenrechtlichen) Anlässen geprägt worden. Die Dogmen sind sodann „vertieft" oder „zersetzt" und verflacht, consequent weitergefürt oder in der Consequenz neu aufgekommener Einsichten umgedeutet, restaurirt und neu interpretirt worden. Diese geschichtlichen Processe hat die Dogmengeschichte darzustellen. Es ist also ihre Aufgabe zu zeigen, wie das Dogma und die Dogmen entstanden sind und welche Entwicklung sie

---

1) δόγμα ist im gewönlichen Sprachgebrauch: Gebot, Befehl (Luc. 2, 1. Ap-G. 17, 7; 16, 4. Eph. 2, 15. Kol. 2, 14). Der theol. Begriff knüpft an den philosophischen Sprachgebrauch = Lehrsatz, Grundsatz, z. B. Cicero, Quaest. acad. IV, 9. Genaueres bei Münscher DG. S. 1, Hagenbach DG. S. 1 f.

durchgemacht haben bis zu der z. Z. in den Kirchen in Geltung stehenden Form und Auslegung.

3. Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß die Kirche ihren Glauben im Dogma fixirt. Die Stetigkeit ihrer Entwicklung und die Notwendigkeit der Einheit und Reinheit der kirchlichen Verkündigung wie der Beurteilung des sittlichen Lebens erläutert jene Tatsache. Aber theologisch betrachtet, muß die Irrtumsfähigkeit des Dogmas — wenigstens auf protestantischem Boden — principiell anerkannt werden. Die Maßstäbe, an denen sich das Dogma zu legitimiren hat, sind die Schrift sowie der religiöse Glaube der Gemeinde. Aber der Nachweis der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Dogmas mit jenen Instanzen ist nicht eine Aufgabe der Dogmengeschichte, sondern vielmehr der Dogmatik sowie der praktischen Theologie [1]). Die Dogmengeschichte hat nur den Warheitsbeweis zu beschreiben, den die Urheber des Dogmas gefürt haben. Die Geschichte ist an sich nicht Kritik der Geschichte.

Der streng festzuhaltende historische Charakter unserer Disciplin schließt somit vor Allem die katholische Behauptung aus, daß das kirchliche Dogma als solches infallibel ist, eine Behauptung, die geschichtlich gegenstandslos wird schon durch die Tatsache der einander widersprechenden Dogmen der Partikularkirchen. Es gibt kein göttliches Dogma, so wenig es ein göttliches Kirchenrecht oder eine göttliche Liturgie gibt. Und ebensowenig darf die Dogmengeschichte sich zu dem Nachweis der Richtigkeit des Dogmas der eigenen Confession gestalten [2]). Das mag praktisch ein erwünschter Erfolg sein, theoretisch ist es ein Übergriff in die Dogmatik. Aber es ist eben solch eine Verkennung des streng geschichtlichen Charakters der DG., wenn man das Dogma als solches schon als mit Irrtum behaftet darstellt, entweder weil es alten nicht aufgeklärten Zeiten entstammt (Rationalismus), oder weil es nur einen Durchgangspunkt zu dem Geist der Neuzeit bildet (Baur), oder weil es das Christentum im Verständnis der Antike d. h. eine verweltlichte oder hellenisirte Form des Christentums darstellt (Harnack). Es ist ja unbedingt anzuerkennen, daß die Dogmen mit dem Begriffsapparat ihrer Entstehungs-

---

1) Sowol in der Homiletik, Katechetik und Liturgik wie der (praktischen) Apologetik ist diese Frage zu erörtern.

2) Z. B. Kliefoth, Einleitung in die DG. 1839 vgl. Thomasius DG. Wolff, Die Entwicklung der christlichen Kirche durch Athanas., Augustin. Luther, 1889, s. dazu Theol. Litt.-bl. 1890, Sp. 156 ff.

zeit [1]) gefertigt sind. Dieser Umstand legt die Möglichkeit einer Umbiegung oder Depotenzirung des Inhaltes durch die wissenschaftliche Form nahe. Ebenso ist die Fassung der christlichen Religiosität in Dogmen von der Gefahr begleitet, daß die religiöse Formel für die Religion eintritt oder daß der Glaube aufhört, Vertrauen auf Gott (fiducia) zu sein und dafür die Anerkennung einer Lehre von Gott (assensus) wird. Daß die DG. für beides Beispiele in Fülle bietet, darf nicht geleugnet werden. Aber dieses Zugeständnis schließt nicht die Unchristlichkeit des Dogmas in sich. Vielmehr will scharf unterschieden sein zwischen der Lehrsubstanz und der Lehrform, zwischen dem, was man wollte und der Ausdrucksform dafür. So angesehen wird man aber, so wenig etwa die betr. Terminologien einem zusagen mögen, den christlichen und biblischen Charakter der Gedanken von Nicäa und Chalcedon (und um diese handelt es sich zumeist) anerkennen dürfen. Dabei wird man sich dessen erinnern müssen, daß die Bedeutung und der Gehalt eines Dogmas geschichtlich vor Allem als Gegensatz zu einer besonderen Lehranschauung zu verstehen ist. Man wird endlich dessen eingedenk bleiben müssen, daß das Dogma einer fortgehenden kirchlichen und theologischen Interpretation unterliegt, welche die neuen zeitgemäßen Formen herstellt und den alten Gehalt in diese neuen Formen faßt und fassen kann, und die auch die besonderen christlichen Erfarungen der Gemeinde ihrer Zeit in dem Zusammenhang jener Gedanken erhebt und bewärt [2]).

Die DG. ist also eine Disciplin der historischen Theologie, und sie hat die Aufgabe, die Entstehung und Entwicklung der bisher entstandenen Dogmen und des kirchlichen Lehrbegriffes (Dogma) resp. der kirchlichen Lehrbegriffe geschichtlich darzustellen.

§ 2. Die Methode und die Einteilung der Dogmengeschichte.

1. Als in einer historischen Disciplin soll in der DG. die historische Methode in strenge Anwendung kommen [3]). Wie es wirklich gewesen

1) Für die Untersuchung dieser Terminologie — die allgemeine DG. kann sie nicht bieten — ist noch sehr viel zu tun. Die bezüglichen Arbeiten sind nicht selten durch zu lebhafte dogmatische Tendenzen geschädigt worden.

2) Das gilt in seiner Weise von den wertvollen Gedanken fast aller fürenden Theologen des Jarhunderts, z. B. Schleiermacher, Ritschl, Hofmann, Frank.

3) Vor dem polemischen, kirchenpolitischen und dogmatischen Dilettiren

und geworden, ist auf Grund der kritisch erforschten Quellen[1]) zu erzälen. Dieser Aufgabe genügt man aber nicht durch Aneinanderreihung von Tatsachen — das ist überhaupt nicht Geschichte — sondern indem man die treibenden Kräfte in ihrem Entstehen und ihrer Wirkung sowie das Ineinanderwirken der verschiedenen Kräfte aufzeigt. Nur so wird man dem gerecht, wie es wirklich gewesen. Dabei ist vorauszusetzen die allgemeine Kenntnis der Religionsgeschichte, der Kirchengeschichte, der Geschichte der Philosophie sowie die Übung und Gewönung in der historischen Kritik und Objektivität.

2. Hiedurch ist bereits ausgeschlossen die früher übliche Teilung der DG. in eine allgemeine und spezielle DG., sowie die Einteilung der letzteren nach den zur Zeit üblichen Loci der Dogmatik (so noch Baur, Hagenbach), denn es ist deutlich, daß diese Behandlungsweise nicht historisch ist. Die einzelnen Zeitalter der Geschichte haben nämlich nicht alle einzelnen Loci nach einander durchgearbeitet, sondern sie haben ihr Interesse an einen besonderen treibenden Grundgedanken oder einen besonderen Gesichtspunkt gewandt und haben von hier aus und hierin das Ganze des Christentums verstanden, damit neue Erkenntnis schaffend und die alte vertiefend oder umbildend. Darnach hat sich die Darstellung zu richten. Neben das „Centraldogma" tritt nicht eigentlich das „Peripherische" (Thomasius), sondern die mit jenem irgendwie zusammenhängende Gesammtanschauung vom Christentum.

3. Die Dogmengeschichte scheint einsetzen zu sollen bei dem ersten Dogma im strengen Sinn, d. i. dem Nicänum. Da nun aber die nicänische wie die spätere Dogmenbildung auf den Ansichten und Gedanken der altkatholischen Zeit ruhen, so hat die DG. zu beginnen mit dem nachapostolischen Zeitalter. Sie schließt mit den letzten Dogmen, die von den Kirchen producirt worden sind, d. h. mit dem 2. Concil von Nicäa (787), mit dem vatikanischen Concil (1870), mit der Concordienformel (1580) und der Synode zu Dortrecht

---

in der DG. kann im Interesse der geschichtlichen Warheit, die doch eins sein soll mit der christlichen Warheit, nicht genügend gewarnt werden.

1) Quellen der DG. sind außer den bezüglichen Beschlüssen, Dekreten, Bullen, Bekenntnissen, die Akten über die Verhandlungen, welchen jene entstammen, ferner die Schriften der positiv oder negativ, direkt oder indirekt bei der Entstehung des Dogmas beteiligten Theologen; aber auch die Zeugnisse für den Gemeindeglauben in Predigten, Liedern, Liturgien etc., sowie die kirchenrechtliche Litteratur kommen in Betracht.

(1619)[1]. Daß diese Feststellungen allesammt den Charakter von Dogmen haben, kann nicht geleugnet werden. Wie es aber darnach unberechtigt ist (s. oben) das lutherische Bekenntnis zum Zielpunkt zu machen (Thomasius), so ist es erst recht verkehrt, die DG. vor der Reformation schließen zu lassen, den weiteren Stoff der Symbolik zuweisend, oder die DG. in eine Darstellung des Romanismus, Socinianismus und eine allgemeine Charakteristik des Christentums Luthers auslaufen zu lassen, und zwar letzteres auf Grund der Erwägung, „daß die völlig conservative Stellung der Reformation zum alten Dogma nicht dem Principe angehört, sondern der Geschichte!“ (Harnack DG. III, 584). Allein diese feine Distinktion[2] kommt für uns dem klaren Tatbestand gegenüber nicht zur Geltung. Der Socinianismus gehört aber überhaupt nicht in die DG., sondern in die Geschichte der Theologie (als Ausläufer des Nominalismus). — Es wird deshalb bei der obigen Betrachtung sein Bewenden haben. Selbstverständlich kann aber die DG. nicht noch weiter auf alle kirchlichen und theologischen Strömungen bis zur Gegenwart ausgedehnt werden (z. B. Baur, Hagenbach), da diese Bewegungen eben noch nicht zu „Dogmen“ gefürt haben.

Innerhalb dieser Schranken bewegt sich die Dogmengeschichte. Parallel zur Kirchengeschichte lassen sich dabei drei Hauptperioden unterscheiden: 1) Die Herausbildung des Dogmas in der alten Kirche, wobei a) die Grundlage zu gewinnen ist durch eine Darstellung der theologischen und kirchlichen Lehrentwicklung im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter; b) die Entstehung der einzelnen Dogmen auf dem Boden der griechischen Christenheit (Trinität, Christus, Bilder) im Zusammenhang mit der Religiosität zu zeichnen ist; dabei sind die parallel laufenden abendländischen Lehren zu schildern; c) ist die Herausbildung des Dogmas auf abendländischem Boden zu erzälen (Augustin: Sünde, Gnade, Kirche). 2) Die Erhaltung, Umbildung und Fortbildung des Dogmas in der

---

1) So Hauck (Schmid DG[4]): Seeberg (Thomas. II[2]), Loofs.

2) Vgl. S. 585: „Bis zur Concordienformel und den Dortrechter Beschlüssen die Geschichtserzälung ausfürlich zu geben, dann aber abzubrechen, halte ich für einen schweren Fehler, weil durch dieses Verfaren nur das Vorurteil bestärkt wird, als seien die dogmatischen Bildungen der Reformationskirchen im 16. Jarh. ihre klassische Ausgestaltung, wärend sie doch nur als Durchgangspunkte betrachtet werden dürfen.“ Diese Begründung in einem historischen Werk mutet den unbefangenen Leser doch recht wunderbar an.

mittelalterlichen Kirche: a) anknüpfend an den verblaßten Augustinismus Gregors des Gr. ist die äußerliche Conservirung des Dogmas bis zum 11. Jarh. (nebst Überwindung der mitunterlaufenden Misverständnisse), sodann b) die Verarbeitung des Dogmas durch die Scholastik nebst den Fortbildungen (Theologie, Versönungslehre, Sakramente, Kirche) und Verbildungen (die Zersetzung des Augustinismus, Hierarchismus) am Dogma, welche in diese Zeit fallen, zu schildern. 3) Die Fortbildung des Dogmas durch die Reformation und die entgegengesetzte Lehrfixirung des Katholicismus, wobei zu handeln ist a) von den reformatorischen Gedanken bei Luther und Zwingli und ihrer symbolischen Fixirung, b) von dem Ausbau der reformatorischen Gedanken sammt den Lehrkämpfen etc., bis zur Concordienformel und der Dortrechter Synode, c) von der Conservirung des mittelalterlichen Dogmas durch die römische Kirche (Trient, jansenist. Streitigkeiten etc., Curialismus und Episcopalismus, Vaticanum).

Vgl. Kliefoth, Einleitung in die DG. 1839. Ritschl, Über Begriff und Methode der älteren DG. in Jarbb. f. deutsche Theol. 1871, S. 191 ff. Seeberg, Ein Gang durch die DG. in N. kirchl. Ztschr. 1890, S. 761 ff.

§ 3. Die dogmengeschichtliche Litteratur.

S. Baur, Lehrb. d. DG. 2. Aufl. S. 19 ff. und Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung. Harnack DG. I, 23 ff. Hagenbach DG. S. 20 ff.

Weder die polemischen Werke der alten Kirche (Iren. Tertull. Epiph. Philaster, Theodoret etc.), noch Abälards Sic et Non oder Chemnitz' Examen concilii Trident. oder Joh. Gerhards Confessio catholica (s. schon Luther: von Concil. u. Kirchen) können als dogmengeschichtliche Darstellungen bezeichnet werden. Den ersten einschlägigen Versuch machte der Jesuit Dionysius Petavius: „de theologicis dogmatibus“ 4 voll. Paris 1644 ff. Anfänge machen dann L. v. Mosheim (Dissertat. ad hist. eccl. pertinent. 2 Bde. 1731 ff., de rebus christ. ante Const. 1753), Ch. W. F. Walch (Historie der Ketzereien etc. 11 Bde., 1762 ff. Gedanken von der Gesch. der Glaubenslehre 1756), sodann Semler (Einleitung z. Baumgartens Glaubenslehre und zu desselben Unters. theol. Streitigkeiten 1762 ff.), vgl. auch Planck „Gesch. des prot. Lehrbegriffes“ 6 Tle, 1787 ff. Aber es mangelte an wirklichem historischem Verständnis, man kam über Stoffsammlungen nicht hinaus. Nach Semler sind die Ursachen für die stete Veränderung der Meinungen „rein subjektiv zufälliger Art, weil es dem einen so, dem anderen anders gefällt, die Verhältnisse bald so, bald anders sind“. Von diesem Standpunkt aus sind die ersten Darstellungen unserer Disciplin unternommen worden:

Münscher, Handb. d. christl. DG. 4 Bde. 1797 ff. (die 6 ersten Jarhh.) und Lehrbuch der DG. 1. Aufl. 1811; 3. Aufl. 1832 ff. (treffliche Quellenauszüge), vgl. noch Augusti (1805), Bertholdt (1822 f.), Baumgarten-Crusius (1832), F. K. Meier (1840, 2. Aufl. 1854), C. H. Lentz (I, 1834), J. G. V. Engelhardt (1839) u. A.

Epochemachend wurden auch für unsere Disciplin die Anregungen von Neander und F. Chr. Baur. Die DG. des ersteren edirte Jacobi (1857), änlich Hagenbach, DG. (1850, 6. Aufl. bearb. v. Benrath). Hegels Anregungen folgten Marheineke (DG. ed. v. Matthies und Vatke, 1849) und Baur, welcher den Riesenstoff selbständig durcharbeitete und in einer (freilich spekulativ bedingten) Entwicklung darzustellen wußte, s. Lehrb. d. DG., 1847, 3. Aufl. 1867 und bes. Vorlesungen über d. chr. DG., ed. F. Baur, 3 Teile 1865 ff. Dazu die großen Monographien: Lehre v. d. Versönung 1838 und Lehre v. d. Dreieinigk. u. Menschwerdung, 3 Tle. 1841 ff. Für die geschichtliche Entwicklung unserer Disciplin haben die Arbeiten Baurs positiv wie negativ die höchste Bedeutung gehabt. Vom Standpunkt des restaurirten Luthertums aus schrieb Kliefoth seine Einleitung in die DG. (1839) und gab Thomasius eine sorgfältige mit methodischem Geschick und feinem Verständnis für religiöse Probleme geschriebene Darstellung: die chr. DG. als Entwicklungsgesch. d. kirchl. Lehrbegriffs, 2 Bde, 1874.76 (Bd. 2 edirte Plitt), 2. Aufl. Bd. I herausgeg. v. Bonwetsch (mit vielen Zusätzen, 1886), Bd. II neu bearbeitet v. Seeberg (erheblich erweitert und durch Einfügung der ref. u. kath. DG. umgestaltet 1889), vgl. dazu Schmid, Lehrb. der DG. 1860, 4. Aufl. neu bearbeitet von Hauck (eine vorzügliche Sammlung von Quellenstellen), s. noch Kahnis, Die luth. Dogmatik (Bd. II der Kirchenglaube, 1864). F. Nitzsch hat im: Grundriß der chr. DG., Bd. I 1870, eine übersichtliche und sorgfältige Darstellung geliefert, die auch eine neue Disposition des Stoffes versuchte. Endlich ist zu nennen: A. Harnack, Lehrbuch der DG., 3 Bde. 1886 ff. 3. Aufl. 1894, vgl. dazu: Grundriß der DG., 2. Aufl. 1893, sowie Loofs, Leitfaden z. Studium der DG., 1889, 3 Aufl. 1894. In seinem großen durch Reichhaltigkeit des Stoffes (bes. im 1. u. 2. Bd.), Vielseitigkeit der Gesichtspunkte und Lebendigkeit der Darstellung ausgezeichneten Werk versucht Harnack die Geschichte des Dogmas unter dem Gesichtspunkt der Hellenisirung des Evangeliums darzustellen, darin den Impulsen in Ritschls banbrechender „Entstehung der altkath. Kirche“ 2. A. 1857 nachgehend. Damit ist der DG. ein wichtiges Problem gestellt,

so wenig wir uns die dogmatischen Folgerungen Harnacks als historisch begründete anzueignen vermögen.

Endlich kommt noch eine große Reihe von Monographien in Betracht. Außer den angefürten Schriften Baurs sind besonders hervorzuheben: Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. der Person Christi 3 Teile, 2. A. 1851 ff. Ritschl, Die Lehre von der Rechtf. und Versönung, Bd. I, 2. A. 1882. Reuter, Augustin. Studien 1887; Gesch. der Aufklärung im MA. 2 Bde. 1875 ff. Köstlin, Luthers Theol. 2 Bde. 1863 ff. Th. Harnack, Luth. Theol. 2 Bde. 1862. 1886. Plitt, Einleitung in die Augustana 2 Bde. 1867 f. Frank, Die Theol. der CF. 4 Teile 1858 ff. A. Schweizer, Centraldogmen 2 Teile 1854.56. Treffliches bieten auch manche Artikel der PRE. und des Dictionary of Christian Biography 4 Bde. 1877 ff.

Aus der katholischen Litteratur seien genannt: Klee, Lehrb. der DG. 2 Bde. 1837 f. Schwane, DG. 3 Bde., 1862 ff. Bach, Die DG. des kath. MA. v. christolog. Standp., 2 Bde. 1873 ff. Dazu die Monographien v. K. Werner, Thomas v. Aq. 3 Bde. 1859, und die Scholastik des späteren MA. 4 Bde. 1881 ff.

Historische Einleitung.

§ 4. Charakteristik des griechisch-römischen Heidentums in seinem Verhältnis zum Christentum.

„Da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Son, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan“ (Gal. 4, 4 f.). Diesen Satz verständlich zu machen und damit eine Grundlage für die DG. zu gewinnen, ist die Aufgabe der nächsten Paragraphen, die nur eine ganz flüchtige Skizze bieten wollen, unter Voraussetzung der betr. biblischen und historischen Kenntnisse.

Um das griechisch-römische Heidentum handelt es sich zunächst.

Vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms III[6], 509 ff. Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins, 2 Bde. 1874. Zeller, Die Philos. der Griechen, 3 Teile, 3. Aufl. 1869 ff. Luthardt, Die antike Ethik, 1887. Bonhöfer, Die Ethik Epiktets, 1894. Mommsen, Röm. Gesch. Bd. V. Hatch, Griechentum und Christentum übers. v. Preuschen, 1892.

Die Religion der Zeit ist eine überaus mannigfaltige (s. z. B. Lucian, deorum concil.), und es ist ein Zeitalter religiöser Restauration. Die fremden Kulte, die „Wundergeschichten und Legenden“ (Strabo cf. Act. 14, 11 ff.) stehen in Blüte. Die Gottheiten des Orients

(Osiris, Isis, Mithras) mit ihrem fremden mysteriösen Kult finden Verehrer, die Mysterien werden neu belebt zu Mitteln der *σωτηρία*. Neue Gottheiten kommen auf (der Kaiserkult etc.) und uralte Kulte werden wieder lebendig (vetustas adoranda est, Macrob. Saturn. III, 14). Das Interesse für die höchsten Fragen des Daseins erhält in der breiten Masse der Gebildeten die stoische Popularphilosophie aufrecht mit ihrer religiös-ethischen Tendenz (s. bes. Seneca und Epiktet). Gott ist das *πνεῦμα*, welches das All durchdringt, der *νοῦς, λόγος* oder die welterhaltende Kraft, daher der stoische Determinismus. Dieser Gott, den man sich gern mit Plato als das qualitätlose Sein, aber auch als „Vater" dachte, ist schließlich doch nur das Naturgesetz. Die Philosophie soll den Menschen gut machen. Wer gut werden will, muß zuvor erkennen, daß er schlecht ist. Dieses geschieht durch die Selbstbesinnung, die Vernunft, durch Gottes Hilfe (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*). Der Mensch muß sich zurückziehen in sein inwendiges Leben und absterben der Welt, dem Staat, der Sinnlichkeit (*καθῆκον* und *κατόρθωμα*). Die Welt ist unser Staat, wir sind *ἀδελφοὶ φύσει. Ἀνέχου καὶ ἀπέχου* (Gellius, Noctes att. XVII, 19, 5, auch das übrige meist nach Epiktet). Auch der Sklave ist frei nach seiner Seele. Alle Menschen sind Glieder der *maior respublica* dieser Welt. *Homo res sacra homini.* Alle haben Gott in sich: *sacer intra nos sedet spiritus.* Und: *quid aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta.* Dazu: *in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit.* Aber zwischen der Vernunft, dem Logos oder dem Gott in uns und der *caro* besteht ein Kampf: *neminem nostrum esse sine culpa.* Der Mensch aber tue das Gute. *Sibi fidere* und *fac te ipsum felicem,* meinte Seneca. Frei werden von der *caro* — das ist das höchste Ziel: *patet exitus* und jenseits davon *magna et aeterna pax* (Seneca). — In diesen Gedanken liegen Elemente, welche dem Christentum den Weg ebneten (die Einheit Gottes, der in der Welt wirksame Logos Gottes, die Betonung des inwendigen Menschen, die große Sehnsucht Gottes zu werden, indem man von sich und der Welt frei wird, das Durchbrechen des antiken Staats- und Standesbegriffes zu Gunsten einer geistigen Gemeinschaft der Menschen), aber, so sehr diese Gedanken von den alten Christen benützt worden sind, ist der Unterschied derselben von der urchristlichen Gedankenwelt nicht minder klar (das Fehlen der göttlichen Person und des persönlichen Verkehrs mit dieser, in Folge dessen der Mangel eines sittlichen Schuldbegriffes, daher die physische und moralistische Auf-

fassung der Sittlichkeit). Die große Sehnsucht nach einer anderen Welt, das ist das Große an der „Fülle der Zeiten“, aber die Mittel, dieselbe dauernd und kräftig zu befriedigen, hat die Welt aus sich nicht herausgesetzt. Das sittliche Leben auch der Besseren entsprach selten den Idealen, die man pries, wie die Geschichte zeigt. Die Methode der altkirchlichen Apologeten (schroffe Bekämpfung des Götterglaubens, Anpassung an die philosophischen Formeln, aber die Christen „ein neues Geschlecht“) wird von hieraus verständlich.

§ 5. Das Judentum.

Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, 2 Bde. 1890. 1886. Wellhausen, Israelit. u. jüd. Gesch. 1894. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theol. 1880. Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik 1857. Sack, Die altjüd. Rel. im Übergang v. Bibeltum z. Talmudism. 1889. Stapfer, Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus Christ, 1878. Siegfried, Philo 1875. Zeller, Philos. d. Griech. III, 2.

1. Es sind nur die Gedanken des späteren Judentums, die uns hier angehen. Das Verhältnis von Gott und Mensch ist ein Rechtsverhältnis. Gott gebietet und der Mensch gehorcht, um dadurch Lon zu verdienen: לְפוּם צַעֲרָא אַגְרָא (Pirqe aboth 5, 23) und וְדַע שֶׁהַכֹּל לְפִי הַחֶשְׁבּוֹן (ib. 4, 22 vgl. Tobit 4, 6; 2, 14; 12, 9; 14, 9; 13, 2). In diesem Gedankenzusammenhang ist die Wirkungskraft der sich allmählich ins Ungemessene vermehrenden, durch Exegese (מִדְרָשׁ) aus der Thorah hergeleiteten, Satzungen (הֲלָכָה *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* Mc. 7, 3) zu verstehen. Es gibt so viel Gebote, damit es viel Lon gebe (Makkoth 3, 16). Man erwartet denselben im עוֹלָם הַבָּא. Hier wurzelt die Ängstlichkeit in der Beobachtung der einzelnen Gesetze wie die Einschärfung des Wertes der guten Werke (Fasten, Beten, Almosen Tobit 2, 8 f., vgl. Mtth. 6, 6. 16. 2. 1; 5, 20. Sir. 3, 28. Ps. Salom. 3, 9. 4. Esra 7, 7: *thesaurus operum repositus apud altissimum,* vgl. 8, 36 u. Tob. 4, 9; Weber S. 273 ff.). Hierin hat aber auch die Lebhaftigkeit der messianischen Hoffnung ihren Grund. Man wartete auf den *χριστὸς κυρίου* (Ps. Sal. 18, 8 cf. 6; 17, 36), den Davidsson, den „Menschenson“ (Henoch Bilderreden z. B. 69, 27; 62, 7. 14 vgl. „Weibesson“ 62, 2. 3. 5. „Mannesson“ 71, 14; 69, 29), den Gottesson (Henoch 105, 2; 4. Esra 7, 28 f.; 13, 32. 37. 52; 14, 9). Man dachte sich den Messias als einen mächtigen König, der vierhundert Jare Israel regieren und dann sterben wird (4. Esr. 7, 28. 29, vgl. Apoc. Baruch 39, 7; 40, 3); dann erst folgt

die Weltvollendung. Er ist also ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων (Trypho bei Justin. Dial. 49)[1]. Mit den Geistwesen, welche die Gegenwart Gottes in der Welt vermitteln, mit den immer mehr gebrauchten Engeln, oder mit dem „großen Schreiber“ Gottes, oder dem מיטטרון (wol *μετάθρονος*) und dem מימרא hat der Messias nichts gemein, s. Weber S. 178. — Von Interesse ist es noch, gewisse Anfänge der Theorie, daß durch Adams Fall Sünde und Schuld über das Menschengeschlecht gekommen sind, zu constatiren (4. Esr. 3, 7; 3, 21 f. 4, 30; 7, 48. Apoc. Bar. 17, 3; 23, 4; 48, 42; 54, 15. 19, vgl. noch Weber S. 216. 217). Das gesetzlich geregelte Rechtsverhältnis des Menschen zu Gott ist hier auf die Spitze getrieben.

2. Es ist von höchster Bedeutung, den Bund zu beobachten, den das Judentum mit der griechischen Philosophie geschlossen hat. Er ist das Vorbild für manche Gestaltungen der älteren christlichen Theologie. Hier kommen vor Allem die Sapientia Salomonis und Philo in Betracht (vgl. auch 4. Makk.; die jüd. Sibyllinen und das Lehrgedicht des Phokylides): a) Gott wird (platonisch) als das abstrakte qualitätlose Sein gedacht. b) Demgemäß klafft zwischen Gott und der ὕλη eine tiefe Kluft. c) Dieselbe wird überbrückt durch die Mittelwesen, Engel, Dämonen, *δυνάμεις, λόγοι,* zusammengefaßt in der *ἰδέα ἰδεῶν* oder der *σοφία* oder dem *λόγος, ὁ λόγος πρωτόγονος, δεύτερος θεός, οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς οὔτε γέννητος ὡς ὑμεῖς,* der Hohepriester, der zwischen dem Gewordenen und seinem Erzeuger vermittelt und die Menschen als *ἱκέτης* vertritt, das Brot vom Himmel, Quell des Wassers des Wissens. Er ist das Organon, durch das die Welt geschaffen wurde. Aber weder wird der Logos persönlich gefaßt, noch mit dem Messiasgedanken in Beziehung gebracht. d) Der Dualismus dieser Denkweise zeigt sich in der Anthropologie: der Leib des Menschen ein Gefängnis, Ursache des Bösen: *παρ' ὅσον ἦλθε εἰς γένεσιν συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν* (vit.

---

1) Auch die Vorstellung von der Geburt des Messias aus der Jungfrau ist dem Judentum fremd, s. Seeberg, Glaube und Glaube S. 28 f. Anm. 2. Die zuweilen begegnende Aussage von der Präexistenz des Messias versteht sich nach Henoch 46, 3: *ehe die Sonne und die Zeichen . . . geschaffen ward sein Name genannt vor dem Herrn der Geister;* ebenso bezeichnet die ältere rabbinische Litteratur den Namen des Messias als präexistent s. Weber a. a. O. S. 333. 339 f.; wie etwa auch die Thorah, als mit der göttlichen Weisheit gegeben für präexistent, als „Gottes Tochter“, erklärt wird, s. Weber S. 14 ff.

Mos. II, 157 Mangey). e) Die Erlösung ist demnach Befreiung von der Sinnlichkeit. Das geschieht durch die Erfüllung des Gesetzes, dessen äußere Formen auch in Geltung zu bleiben haben (de migr. Abr. I, 450 Mangey), schließlich aber durch die enthusiastische Ekstase. f) Dieses Alles aber wird durch haggadische allegorische Deutung aus dem A. T. erwiesen. Philo stellt dasselbe unter den strengsten Inspirationsbegriff: *ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται, θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ* (de monarch. II, 222 und bes. quis div. rer. her. I, 511 Mangey, vgl. hiezu Sanday, Inspiration (Bampton Lectures) ed. 2. 1894 p. 74 ff. [1]).

Wie im Essäertum änliche hellenische Vorstellungen besondere Lebensformen erzeugt haben, kann hier nicht näher dargestellt werden.

§ 6. Die urchristliche Verkündigung.

Vgl. Weiss, Bibl. Theol. 4. A. 1884. Hofmann, Bibl. Theol. ed. Volck 1886. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II. Pfleiderer, Das Urchristent. 1887. Weizsäcker, Das ap. Zeitalter 2. A. 1892. Nösgen, Gesch. d. ntl. Offenb. 1891.93.

Im Folgenden sollen die Grundgedanken der urchristlichen Verkündigung nicht historisch differenzirt, sondern in ihrer Einheit kurz dargestellt werden.

Jesus Christus hat die Menschen nicht eine Gottes- und Selbstbeurteilung gelehrt, sondern er hat in seiner Person ein neues Verhältnis Gottes zu uns dargestellt und hergestellt, sowie ein neues Verhältnis der Menschen zu Gott begründet. Dabei ergeben sich nun folgende Gedanken: 1) In Christus erschließt sich uns Gott und in ihm erkennen wir Gott (Joh. 1, 18; 12, 45; 6, 40; 17, 3. Matth. 11, 27. Gal. 1, 16. Hebr. 1, 1). 2) Der uns sich so offenbarende Gott ist schlechthin welterhaben als der heilige Gott (Joh. 17, 11. Apoc. 16, 5; 4, 8), das Leben mit ihm entnimmt daher auch uns dem Weltleben (1. Kor. 1, 2. Phil. 3, 20. 1. Petr. 1, 15). Dieser Gott ist durch Christus unser Vater (Joh. 14, 6. 9; 16, 27. Röm. 8, 15. Eph. 4, 6), der Urquell alles Guten (Jak. 1, 17), die Liebe (1. Joh. 4, 8. 16). 3) Der Mensch Jesus ist der verheißene Messias, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* [2]), *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (z. B. Mtth. 11, 4 ff. 26, 63 f.

1) Diese philonische Inspirationstheorie, welche auf die christliche Theologie vielfach Einfluß gehabt hat, weist zurück auf die platonische Vorstellung vom inspirirten Seher, s. Phädrus c. 22 p. 244a. Tim. c. 32 p. 71 e.

2) Es wird doch eine Messiasbezeichnung in diesem Titel zu erblicken sein (vgl. Henoch), wogegen bei genauerer Betrachtung auch Matth. 16, 13. Joh. 12, 34 nicht sprechen.

Gal. 4, 4), er ist die fleischgewordene Offenbarung Gottes (Joh. 1, 14). Aber er steht zu dem Vater in einem einzigartigen Verhältnis, und damit gewinnt der Titel „Gottesson“ eine neue Nüance (s. Luc. 1, 35. Joh. 10, 36. 38. Gal. 4, 4. Mtth. 16, 16 verglichen mit 13). Christus ist Gott (Joh. 1, 1. 18; 20, 29. Röm. 9, 5. Tit. 2, 13. 2. Thess. 1, 12. Jud. 4. 2. Petr. 1, 1. 1. Joh. 5, 21. Eph. 5, 5) und eins mit dem Vater (Joh. 10, 30), ihm eignet eine vormenschliche göttliche Existenz (Joh. 8, 58; 3, 13; 6, 38. 51; 8, 42; 16, 28. Phil. 2, 5 ff. Hebr. 1, 2 f. Joh. 1, 3). Dem entspricht der Glaube an ihn in seiner fortdauernden persönlichen Gegenwart (Matth. 28, 18 ff. 25, 31 ff. Joh. 1, 12; 14, 13. Kol. 3, 1. 4. Röm. 10, 11. 13. 1. Kor. 1, 3. 2. Kor. 5, 17. Phil. 1, 21. Gal. 2, 16. 20. Hebr. 7, 25. 1. Joh. 2, 1), sowie die ihm gezollte Anbetung (Act. 7, 59. 1. Kor. 1, 2. 2. Kor. 12, 8. Apoc. 22, 20). Und aus dieser seiner persönlichen Art versteht sich das Verhalten, das er schon bei Lebzeiten sich gegenüber gefordert hat (z. B. Mtth. 7, 22 f. 10, 32 f. Joh. 10, 38; 6, 40). Dieser von der Jungfrau geborene Mensch, der uns Gott offenbart (vgl. Röm. 8, 3. 8. 2. Kor. 13, 4. Kol. 1, 22. Phil. 2, 6. Hebr. 2, 11. 14. 17; 4, 15; 5, 7. 1. Petr. 1, 19), ist Gott, eins mit dem Vater, vor der Zeit wirksam und nach seiner Auferstehung in alle Ewigkeit tronend zur Rechten des Vaters. 4) Christus hat im Gehorsam das ihm von Gott aufgetragene Berufswerk ausgefürt (Joh. 6, 38; 12, 49. Hebr. 5, 8; 10, 5 ff. Phil. 2, 8. Röm. 5, 19). Er ist der Prophet und die Offenbarung Gottes (Joh. 1, 18; 8, 38), durch seine Predigt (Joh. 6, 69; 7, 16 f. Mtth. 5—7), durch sein Wundertun (Marc. 1, 39. Mtth. 8, 27; 11, 25), sowie durch seine persönliche Stellung zu Gott und den Seinen. Sein Beruf aber schließt weiter in sich, daß er sein Leben hingibt zu einem Lösepreis (*λύτρον*, כֹּפֶר) aus dem Tod, so daß es hingegeben ist, anstatt daß viele den Tod erdulden (Mtth. 20, 18. Joh. 10, 11). Damit wird die neue *διαθήκη* der Sündenvergebung für uns bewirkt (Mtth. 26, 28. Marc. 14, 24. 1. Kor. 11, 25). Das neue Leben, in dem wir dadurch stehen, beruht also auf der Sündenvergebung. Diese kommt so zu Stande, daß Gott die Absicht die Welt zu versönen, derart realisirt, daß er ihr durch Christi des Sündlosen unverschuldeten Tod die Sünden nicht zurechnet (2. Kor. 5, 15 ff.). Christi Tod ist das positive Sünmittel, mit dem Gott unsere Sünden bedeckt und somit den an Christus Gläubigen für gerecht erklärt (Röm. 3, 22 f.). Der Tod Christi ist ein Opfer (Eph. 5, 2. Hebr. 9, 12. 14 ff. 26; 10, 10 f. 12. 28), das Aufsichnehmen des Fluches für die Gesetzesüber-

treter (Gal. 3, 2), ein *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* (1. Tim. 2, 6), er sünt die Sünden (*ἱλάσκεσθαι* = כִּפֵּר, Hebr. 2, 17). Als der, welcher dieses für uns getan, waltet er im himmlischen Heiligtum, für uns eintretend (Hebr. 7, 25; 9, 23 ff.). Eine neue Ordnung ist damit gewonnen, wie ein neues Heiligtum (Hebr. 8, 13; 9, 15; 8, 1 ff. 9, 11 f.). S. noch Kol. 1, 14. Eph. 2, 13. 1. Petr. 1, 18; 2, 24. 1. Joh. 2, 2; 4, 10. — Von größter Bedeutung zum Verständnis dieser Gedanken ist die Betrachtung Röm. 5, 12 ff.: Wie Adams Sünde zur Wirkung hatte, daß Gott über alle ein *κατάκριμα* verhängte, so wurde durch Christi Gehorsam allen die Gerechtigkeit zu Teil. Die Stellung Gottes zur Menschheit wird somit verständlich an dem ersten wie an dem zweiten Adam. Nimmt man solche Stellen wie Eph. 1, 22 f.; 4, 15 f. Tit. 2, 14. 1. Petr. 1, 18 hinzu, so ergibt sich eine einheitliche Anschauung. Gott sieht uns in Christus, dessen Gehorsam im Tode sich bis zum Äußersten bewärt, gnädig an und vergibt uns in Anbetracht jener sünenden Leistung. die Sünde, indem Christus nämlich der zweite Adam und der Anfänger einer neuen Menschheit ist. 5) Das Werk Christi fürt, nach seinem Hingang, der heilige Geist aus, als der *ἄλλος παράκλητος* (Joh. 14, 26; 16, 8. 13 ff.; 7, 39). Dieser Vorhersagung des Herrn entspricht die geschichtliche Wirklichkeit. Der Geist als eine das Innenleben bestimmende persönliche Macht (Gal. 3, 3; 5, 16 ff. Röm. 8, 9. 14. 16. 26. 1. Kor. 12, 3. Eph. 4, 30) belehrt, belebt, erneuert den Menschen, stellt durch seine Einwonung die Gemeinschaft mit Gott her (Röm. 6, 9 f. Gal. 3, 2. Eph. 3, 16. Tit. 3, 5. 1. Petr. 1, 2) und gewärt andererseits den Antrieb und die Kraft zu dem wunderbaren charismatischen Wirken (1. Kor. 12, 4. beides Act. 2, 4. 38). 6) Hiemit steht aber der Gedanke der dreifaltigen Gottesperson in Zusammenhang (Mtth. 28, 19. 2. Kor. 13, 13. 1. Kor. 12, 4—6; 6, 11. 1. Petr. 1, 2. Eph. 5, 18—20. Hebr. 10, 29), wobei die Einheit Gottes selbstverständliche Voraussetzung ist (1. Kor. 8, 6. Jak. 2, 19), s. noch den Gedanken 1 Kor. 15, 24 ff. 7) Christi Absicht ist, die Herrschaft Gottes zur Geltung zu bringen, indem er die Menschen in das Reich Gottes versammelt. Die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, die Bußfertigen (Mtth. 5, 3. Luc. 7, 47. 49), die den Kindersinn haben (Mc. 10, 14), die dem Reich und seiner Gerechtigkeit nachstreben (Mtth. 6, 33) in lauterer Liebe den Willen Gottes erfüllend (Mtth. 5, 17 ff. 22, 37 f.), das sind die Reichsgenossen. Dieses Reich ist durch Christus in die Welt getreten (Luc. 17, 21; 11, 20. Mtth. 11, 11 f. Röm. 14, 17 etc.), besteht aber dermalen in einem Mischzustand (Mtth. 13,

30. 40) und realisirt sich völlig erst in der Zukunft. 8) Konkret denkt der Herr sich dieses Gemeinwesen als seine ἐκκλησία (Mtth. 16, 18), das rechte Gottesvolk (1. Petr. 2, 9 f. Gal. 4, 26. Hebr. 12, 22). Christus ist ihr Haupt, das seine Fülle in sie ergießt (Eph. 1, 22 f.; 5, 22; 4, 11 ff.). 9) In der Gemeinde ist er in dem Wirken des heil. Geistes wirksam und gegenwärtig, indem der Geist in den Seinen wont, sie leitet und zu Gott fürt. Diese Wirksamkeit geschieht durch die Mitteilung mannigfacher Gaben, sodann aber durch das evangelische Heilszeugnis, das sich als ein Zeugnis und Wort Gottes erweist (1. Kor. 2, 1. 4. 5; 14, 24 f. 1. Thess. 1, 5; 2, 13. Röm. 1, 16. Act. 18, 8. Jak. 1, 18. 1. Petr. 1, 23). Sodann hat der Herr eine sonderliche Gnadenwirkung verheißen — und die Gemeinde eine solche erlebt — bei dem Gebrauch der Taufhandlung und bei der Wiederholung seiner Einsetzung bei dem letzten Passahmal: Dort die Hineinversetzung in die Gemeinschaft des sich offenbarenden Gottes (Mtth. 28, 19 f.), die Gemeinschaft mit Christus (Röm. 6, 3 f.) und dadurch Sündenvergebung (Act. 2, 38. Ephes. 5, 26) und einen schlechthin neuen Lebensstand (Kol. 2, 11 vgl. Gal. 3, 27. Tit. 3, 5. Joh. 3, 7. 1. Petr. 3, 21), hier seine persönliche leibliche Gegenwart — so wie bei dem letzten Passah mit den Jüngern [1]) — behufs Aneignung der neuen διαθήκη in der Sündenvergebung (1. Kor. 11, 23 ff.; 10, 15 f. Matth. 26, 26 ff. Mc. 14, 22 ff. Luc. 22, 19 f.). 10) Die Menschheit, wie sie von Natur ist, ist σάρξ (bes. Paulus) und damit sündig (Röm. 3, 23. 1. Joh. 5, 19. Joh. 3, 6 cf. Mtth. 18, 11 ff. Luc. 15, 4 ff.; 18, 13), die Sünde Adams bedingte unsere Sünde und damit den Tod (Röm. 5, 14. 12. 19), daher τέκνα φύσει ὀργῆς (Eph. 2, 3. Röm. 1, 18. Joh. 3, 36) und dem Tod verfallen (Röm. 5, 12 ff.). Obgleich dem natürlichen Menschen das Gewissen (Röm. 2, 14 f.) und eine gewisse Gotteserkenntnis (Röm. 1, 18 ff. Act. 14, 15 ff. 17, 23. 27 f.) blieben, so ist er zum Guten von sich aus nicht fähig (Röm. 7, 7 ff.; 6, 20. 1. Kor. 1, 17—2, 16. Joh. 5, 21 ff.; 15, 5; 8, 36; 3, 3 ff. Eph. 2, 5). Diesen Zustand bringt das Gesetz dem Menschen zum Bewußtsein und macht den Sündhaften schuldhaft (1. Kor. 15, 56. Röm. 5, 20; 7, 7 ff. Gal. 3, 19). Sünde, Tod, Übel gehen zurück auf den Teufel (1. Petr. 5, 8. Jak. 4, 7. 1. Joh. 3, 8. Hebr. 2, 14. Act. 10, 38. 1. Kor. 5, 5). 11) Indem Gott den natürlichen Menschen in Christus ansieht, und der Mensch glaubt,

1) Dieser Gedanke ergibt sich aus der Erwägung der Situation im Zusammenhang mit Mtth. 26, 29. Mc. 14, 25.

erklärt ihn Gott durch Sündenvergebung für gerecht (Act. 13, 38 f. Gal. 2, 15 ff. Röm. 1, 17; 3, 21 ff.; 4, 5. 6. 8. Eph. 2, 8 f. 2. Kor. 5, 19. 21, Kol. 1, 22). Der Glaube kommt hier unter Ausschluß jedes Werkes in Betracht (Röm. 4, 9 ff. 16. Eph. 2, 18 ff.). Anderes meint auch Jak. 2, 14 ff. nicht [1]). Der Glaube ist seinem Wesen nach im N. T. fiducia, aber indem er damit die Überzeugung von der Wirklichkeit und Wirksamkeit der geschichtlichen Tatsachen des Heils ist (Röm. 4, 25. 1. Kor. 15, 1—11. Act. 24, 14) [2]). 12) Die persönliche Gnadenwirkung des Geistes (s. oben), die den Glauben sammt der *μετάνοια* (Luc. 24, 47) hervorbringt, gebiert den Menschen wieder zu einem neuen (Joh. 3, 3. 1. Petr. 1, 3. 23. Jak. 1, 18. 2. Kor. 5, 17. Eph. 4, 24. Phil. 2, 13). So wird der Glaube zum Princip eines neuen Lebens im Menschen (Gal. 2, 19 f. 5, 6), da der Mensch als Gottes Kind aus freiem Willen Gottes Willen in der Liebe erfüllt. Er ist damit principiell frei von der Sünde (1. Joh. 3, 9. 6) und von dem Gesetz (Gal. 3, 25 ff.). Indem er aber sündig bleibt (1. Joh. 1, 8 ff.), ist sein Leben ein stetes Kreuzigen des Fleisches und ein sittlicher Kampf um gute Werke (Röm. 7, 14 ff. Gal. 5, 17. Luc. 14, 32. 1. Joh. 2, 15 ff. Eph. 6, 10 ff. 1. Petr. 5, 8 ff.). Hierin besteht die irdische Vollkommenheit des Christen (Phil. 3, 12. 15). Die Weltflucht oder das Verlassen der irdischen Lebensbeziehungen als allgemeine christliche Forderung, ist dem N.T. fremd (1. Kor. 7, 12—24). 13) Die Unsterblichkeit steht dem Glauben fest (Joh. 5, 24; 6, 47. 1. Joh. 5, 11 f. Röm. 8, 23. 15 ff. Gal. 4, 7. 2. Kor. 1, 22; 5, 5). Vermöge der den Tod überdauernden Gemeinschaft mit Christus fällt eine gewisse Seligkeit auch in den Hadeszustand (Luc. 23, 43. Hebr. 12, 23. 2. Kor. 5, 1 f. 6. 8. Phil. 1, 21. Röm. 14, 7 f.). Das Lebendigwerden aus dem Tod wird als Auferstehung in einer pneumatischen Leiblichkeit gedacht (1. Kor. 15, 20. 35 ff. Luc. 20, 36. Mtth. 22, 30. 1. Kor. 6, 13). 14) Indem das Bewußtsein von der unmittelbaren Nähe des Endes sehr lebendig ist (z. B. Röm. 13, 12; 1. Petr. 4, 7; Jak. 5, 8), ist auch das eschatologische Bild lebhaft gehalten. Folgende Züge seien erwänt: das *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* geht ein, dann wird *πᾶς Ἰσραήλ* gerettet (Röm. 11, 25 f. Mtth. 21, 41; 22, 7 ff.; 23, 9. Luc.

1) Das zeigt die deutliche Anerkennung der Rechtfertigung Abrahams durch Glauben (23), *δικαιοῦσθαι* wird hier im Sinn von Gerechtwerden gebraucht, vgl. Sir. 1, 19; 34, 5 auch Matth. 11, 19, zur Sache s. Gal. 5, 6

2) Vgl. Seeberg, Glaube und Glaube, 1894.

21, 24). Schwere Zeiten kommen über die Welt (Ap. 6, 1 ff.): das Tier (Ap. 11), das „andere Tier“ (Ap. 13, 11. 16 ff.) oder der Antichrist (2. Thess. 2, 3 ff.). Das tausendjährige Reich und die erste Auferstehung (Ap. 20, 1 ff. vgl. 1. Kor. 15, 23 f.) folgen. Satan wird wieder frei, aber alsbald gerichtet, jetzt tritt ein die allgemeine Auferstehung sammt der Verwandlung der noch Lebenden (Ap. 20, 10. 12. 1. Kor. 15, 51 f.). Christus vollzieht das Gericht nach den Werken (Mtth. 7, 21 ff.; 25, 31 ff. Act. 17, 31. Röm. 2, 16. 2. Kor. 5, 10), der neue Himmel, die neue Erde, Gott unter seinem Volk und sein Lebenswasser (Ap. 21, 1 f. 6. 7; 22, 1. 17. 2. Petr. 3, 10 ff.), andererseits die ewige Verdammnis, der Feuersee (Ap. 20, 15. Mtth. 25, 41. 31 ff.; 22, 13). Jetzt tritt die ewige *βασιλεία* Gottes in ihr Recht und auch Christus unterwirft sich dem Vater, der ihm Alles unterwarf mit der Absicht, dadurch Alles in Allem zu sein (1. Kor. 15, 25. 28). Das Ziel der Wege Gottes ist erreicht (Ap. 21, 3. 5).

So farblos diese Übersicht war, die in Allem auf eigene Kenntnis des N. T. rechnet, so war sie doch notwendig zum Verständnis der dogmengeschichtlichen Bildungen der Folgezeit. Nicht „Dogmen“ hat das N. T. aufgestellt, sondern einen religiösen Tatbestand, der durch Heilstaten Gottes gewirkt wird, zum Ausdruck gebracht.

Erstes Buch.

Die Herausbildung des Dogmas in der alten Kirche.

Erster Abschnitt.

Das Verständnis des Christentums im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter.

Erstes Kapitel.

Die Auffassung des Christentums im nachapostolischen Zeitalter.

§ 7. Die apostolischen Väter.

Die Quellen: 1. Von Clemens Romanus besitzen wir ein Manschreiben der römischen Gemeinde an die Kirche von Korinth. Geschrieben ist dasselbe wol Anfang 97. Wrede, Untersuchungen zum 1. Klemensbrief, 1891.

2. Ebenfalls in Rom entstand die Bußmanung des Hermas: Der Pastor, gegenwärtig in 5 Visiones, 12 Mandata, 10 Similitudines eingeteilt. Mit großer Warscheinlichkeit 97—100 verfaßt, wärend andere nach dem Zeugnis des sog. Canon Muratori bis 140—145 herabgehen. Vgl. Zahn, Der Hirte des H. 1868, Hückstädt, Der Lehrbegriff des Hirten 1889.

3. Die folgenden Schriften füren uns nach Kleinasien, zunächst die sieben echten Briefe des Ignatius von Antiochien (ad Ephesios, Magnesios, Trallianos, Romanos, Philadelphenos, Smyrnaeos, Polycarpum) ca. 110 geschrieben. Vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien 1874; v. der Goltz, I. v. A. als Christ u. Theologe in Texte u. Unters. XII, 3 (1894).

4. Zu derselben Zeit entstand der Brief des Polykarp von Smyrna.

5. Papias, Bischof von Hierapolis schrieb ca. 125: 5 Bücher *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*. Von denselben sind uns leider nur etliche Fragmente erhalten bei Irenäus, Eusebius etc.; (s. in der kl. Leipziger Ausg. der Ap. V. S. 69 ff., vgl. noch C. de Boor in Texte u. Untersuchungen V, 2, S. 170 dazu 176 ff.

6. Nach Alexandrien fürt uns ein dem Barnabas zugeschriebener Brief. Für die Zeitbestimmung trägt c. 16, 1 nichts aus. Nach 4, 3 f. dürfte der Brief aber unter Nerva (96—98) verfaßt sein. Gewönlich wird er in die Zeit Hadrians verlegt. An der Einheit ist festzuhalten.

7. Wol auch in Alexandrien ist die Entstehung des neuerdings wieder

aufgefundenen agendarischen Handbüchleins Διδαχὴ τῶν ιβ' ἀποστόλων anzunehmen. Durch den Abschnitt „die beiden Wege“ tritt das Büchlein in litterarischen Zusammenhang mit dem Barnabasbrief, und zwar kann gezeigt werden, daß keiner von den beiden den anderen benützte, sondern beiden eine gemeinsame Quelle vorlag. Die Didache ist am warscheinlichsten entstanden in Alexandrien im ersten Decennium des 2. Jarhunderts. Genannt seien hier die Ausgaben von Harnack in den Texten und Unters. Bd. II, sowie die kl. Ausgabe „die Apostellehre und die jüd. beiden Wege“ (Leipzig 1886), daselbst S. 38 ff. die wichtigste Litteratur.

8. Der sog. zweite Brief des Clemens ist in Warheit die älteste uns erhaltene kirchliche Homilie. Dieselbe wird in Korinth (7, 1) gehalten sein, schwerlich nach 140. Vgl. Zahn in Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1876 H. 4, Harnack, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1877 S. 329 ff.

Die beste Ausgabe dieser Schriften, abgesehen von der Didache, ist: Patrum apostolicorum opera rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn, 3 Bde. (Lips. 1876.77), kleinere Ausgabe Lips. 1877, außerdem Funk (Tübingen 1878—81). Lightfoot, The apostolic fathers (Clemens 1890; Ignatius 1885).

Zur Lehre s. Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche 1857, S. 274 ff. Lübkert, Die Theol. d. ap. Väter 1854. v. Engelhardt, Das Christenthum Justins 1878, S. 375 ff. Lechler, Das apostol. und nachap. Zeitalter, 3. Aufl. 1885, S. 586 ff. Pfleiderer, Das Urchristentum 1887, S. 640 ff. 823 ff. 845 ff. Harnack, Dogmengesch. I³, S. 140 ff.; Thomasius, Dogmengesch. I², S. 31 ff. mit Zusätzen von Bonwetsch, vgl. S. 141 ff.; Behm, Das christl. Gesetztum der ap. V. in Ztschr. f. k. Wiss. 1886 S. 295 ff. 408 ff. 453 ff.

Die Klarheit der Darstellung wie die Wichtigkeit des Gegenstandes lassen es als geraten erscheinen, die oben angefürten Schriften einzeln auf ihren Lehrgehalt hin zu prüfen und erst dieser Prüfung eine zusammenfassende Darlegung folgen zu lassen.

1. Clemens Romanus.

a) An der Spitze stehe der Gedanke von dem einen Gott, dem Herrn (δεσπότης cf. 49, 6 u. 47 fin. mit 48 init.) der Welt, dem Schöpfer und in diesem Sinn dem Vater (z. B. 35, 3; 19, 2). Anders wird dieser Begriff gefasst 29, 1; 23, 1; 56, 16. Der barmherzige und gnädige Vater schützt und erzieht die Menschen Erbarmen zu erlangen durch seine heilige Zucht. Ihn, der uns erwält, gilt es lieben und mit heiliger Seele ihm nahen. Gott ist *θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (58, 2; 46, 6).

b) Christus ist von Gott gesandt uns zu erlösen (42, 1; 59, 2). Indem Gott Christum erwälte, hat er uns durch ihn zum Volk seines Eigentums erwält (64; 59, 3). Auf sein Wesen gesehen ist er, der Son Gottes, über die Engel erhaben (36, nach Hebr. 1, 3 ff.), das *σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ* ist *ὁ κύριος Ἰησοῦς*

Χριστός, der doch als der Demütige in die Welt kam (16, 2), er redete durch den heil. Geist schon im A. T. (22, 1). Dem entsprechend wird seine Herkunft von Abraham durch ein *τὸ κατὰ σάρκα* einer anderen Herkunft entgegengesetzt (32, 2). Christi Leiden werden als Gottes Leiden bezeichnet (2, 1).

c) Christus ist der alleinige Mittler unseres Heils. Durch ihn sind wir Gottes Eigentum geworden (s. b), er ist uns Helfer in der Schwäche und Hoherpriester bei Darbringung der Gaben (Gebete cf. 61, 3); durch seine Vermittlung sind wir befähigt Gott zu schauen und unsterbliche Erkenntnis zu kosten (36, 1. 2); durch sie wird dem Christen Glaube, Furcht, Friede, Geduld, Enthaltsamkeit und *σωφροσύνη* zu teil (64). Aus Liebe hat Christus sein Blut für uns dahingegeben sowie sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seelen (49, 6; 21, 6). *Διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν* (12, 7). Dieses Blut, das um unseres Heils willen vergossen wurde, ist dem Vater Christi so wert, daß es *παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν* (7, 4). Die Demut und Geduld, welche Christus in seinem Lebenswerk bewärt hat, ist ein Beispiel für uns, die wir durch ihn *ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος* gekommen sind (16, 17).

Also: in Christo sind wir Gottes Eigentum geworden, durch ihn wurden uns Erkenntnis Gottes, Glaube und alle Tugenden. Sein Blut hat uns erlöst, indem es uns die Gnade der Buße brachte, sein Leben ist uns ein Vorbild der Demut. — Man kann wol sagen, daß Cl. die Heilsbedeutung des Todes Christi nicht in ihrem biblischen Umfang erfaßt hat, aber die Behauptung, daß er durch denselben lediglich eine nach rückwärts giltige Sündentilgung beschafft glaubt (Behm a. a. O. S. 304), geht zu weit (s. 7. 4).

d) Was ist es um den persönlichen Christenstand? *Πάντες* (in der alttest. Gesch.) *οὖν ἐδοξάσθησαν καὶ ἐμεγαλύνθησαν οὐ δι' αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν ἢ τῆς δικαιοπραγίας ἧς κατειργάσαντο, ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Καὶ ἡμεῖς οὖν, διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν* (32, 3. 4). Das sind die Pfade des Segens (31, 1); der Glaube an Christus bringt uns alles Gute (22, 1). Clemens schreibt aber obige Worte im Bewußtsein ihrer Tragweite, denn an sie schließt sich un-

mittelbar eine Betrachtung darüber, daß hiedurch gute Werke nicht ausgeschlossen sein sollen, sondern vielmehr Eifer in denselben erfordert sei (33. 1. 7. 8). Dieses ist ebenso paulinisch als die Bestimmung des Glaubens als *πεποίθησις* (35, 2; 26, 1 vgl. 2, 3). Die demütige Gesinnung (16—19) und das gläubige Vertrauen zu Gott, der Gehorsam gegen Gott, sowie die ungeteilte Hingabe an ihn (10, 1; 11) erlangen das Heil. Diese Gedankenreihe des Clemens wird aber durch eine andere eingeschränkt: *Μακάριοί ἐσμεν, ἀγαπητοί, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης, εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας* (50, 5). Wenig Nachdruck wird darauf zu legen sein, daß bei Abraham und Rahab neben der *πίστις* die *φιλοξενία* genannt wird (10, 7; 12, 1 vgl. auch 10, 1; 31, 2), mehr auf die starke Betonung der *νόμοι* und *προστάγματα* Gottes und Christi (1, 3; 2, 8; 3, 4; 13, 3; 37, 1; 49, 1; 40, 1). Wenn Clemens auf Ursprung und Wesen des menschlichen Heils reflektirt, so ist die paulinische Denkweise für ihn maßgebend; angesichts der Wirklichkeit des Lebens und des letzten Gerichtes legt er starkes Gewicht auf die sittliche Betätigung des Menschen gemäß dem Gesetze Gottes (vgl. aber auch 26, 1).

e) Die Christenheit ist bei Clemens das Volk Gottes, das dieser sich zu seinem Eigentum erwält (z. B. 59, 4; 30, 1; 6, 1; 64), berufene Heilige (inscr.; 65, 2), die Herde Christi (16, 1). In dieser Gemeinschaft herrscht Zucht und Ordnung (2, 6; 4—6; 47, 6; 21, 6; 40), Unterordnung unter die Leiter und unter einander (1, 3; 21, 6; 38, 1), Frömmigkeit und werktätiges gastfreies Wesen (1, 2 ff.; 2), feste Gemeinschaft unter einander (46, 4 ff.; 30, 3; 15, 1). Das Christenideal s. c. 1 u. 2.

f) Endlich mag noch erwänt werden, daß der Verfasser mit Bewußtsein und Verständnis die Auferstehung des Leibes verficht (24. 25).

Diese Schrift zeigt uns, daß die Gedanken der apostolischen Verkündigung in der Gemeinde forterhalten sind, daß es aber an selbständiger Durchdringung und tieferem Eindringen in dieselben zu mangeln beginnt. Man hat nicht den Eindruck, als wenn die biblische Anschauung von Christi Werk und die Bedeutung des Glaubens wirklich verstanden und innerlich angeeignet sind. Indessen wird man bei diesem Urteil den besonderen Zweck der Ausfürungen des Clemens mit in Anschlag zu bringen haben.

2. Hermas.

Zum Verständnis der Eigentümlichkeiten des „Hirten" muß man

im Auge behalten, daß man es mit einer scharfen Bußmanung zu tun hat.

a) Das Heil knüpft Hermas unbedingt an die Person Christi (Sim. 9, 12, 4—6). Die Anschauungen über dieselbe bieten eigentlich nichts Besonderes dar. Verkehrt ist es, Hermas zum Repräsentanten einer adoptianischen Christologie zu machen: Christus, ein von Gott erwälter Mensch, in welchem der Geist Gottes gewont hat, und der, nachdem er sich bewärt, in eine Herrscherstellung eingesetzt worden (Harnack, DG. I³, S. 182 f.). Christus, der Son Gottes, ist sowol der alte Fels, aus welchem der Turm der Kirche gehauen ist, als die neue Tür, durch welche man in ihn gelangt. *Ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ* (Sim. 9, 12, 2. 3). Er hätte sehr wol durch Engel sein Volk behüten können (Sim. 5, 6, 2 cf. c. 2, 2), er tat mehr, indem er mit eigener Mühe es reinigte (Sim. 5, 6, 3). Die Engel stehen in seinem Dienst (Sim. 5, 5, 13 cf. c. 2, 2) und er trägt die ganze Welt (Sim. 9, 14, 5). Daß Christus also für H. ein über die Engel erhabenes präexistentes Wesen ist, kann nicht bezweifelt werden. Nun wird aber behauptet, nach Hermas sei Christus nicht eine besondere göttliche Person, sondern der heil. Geist habe seiner *σάρξ* eingewont (Baur, v. Engelhardt S. 425 f., Harnack S. 185, Hückstädt S. 26 ff.). Aber Sim. 5 unterscheidet genau den Herrn des Ackers d. h. den Vater, den Knecht d. i. den Son und den Son d. i. den heil. Geist. Der Herr übergibt dem Knecht die Bearbeitung des Ackers und nachdem dieselbe ausgefürt, freut er sich ihrer mit seinem Son d. i. dem heil. Geist (Sim. 5, 2, 6; 5, 2). Wenn gleich darauf (ib. c. 6, 5) gesagt ist, daß Gott den heil. Geist in der *σάρξ* Christi habe wonen lassen und dieselbe dem Geist, one ihn zu beflecken, gedient habe, so ist die Meinung nicht, daß der heil. Geist die Gottheit Christi ausmachte, sondern der präexistente Christus ist heil. Geist, *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτῖσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν* und daß dieses Fleisch, weil es den Geist nicht befleckte, von Gott mit dem Geist zu sich genommen ist (§ 6 ff.). — Die andere Stelle, auf welche man sich beruft, Sim. 9, 1, 1: *ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν* besagt doch nur, daß jenes heilige Geistwesen, das mit Hermas geredet, der Son Gottes gewesen. Der präexistente Christus war nicht „der heil. Geist“, wol aber ein präexistentes heil. Geistwesen. So hat man sich nicht selten im 2. Jarh. ausgedrückt. *Πνεῦμα θεοῦ* wird Christus auch

Iren. adv. haer. V, 1, 2 vgl. Arist. Apol. 2, 6. Theophil. ad Autol. II, 10. Tertull Apol. 21. adv. Prax. 8. 26. de orat. 1, genannt. Die Ansicht des Hermas ist somit nicht schlechthin von der neutestamentlichen verschieden. Es wäre auch unbegreiflich, wie er, angesichts der Taufformel, in jene Confusion hätte geraten können. S. auch Dorner, Christol. I², S. 200 ff. 194.

b) Christus, der Son Gottes, hat die Menschen in die Hut der Engel gestellt (wol von den alttest. Gläubigen gemeint), er ist dann Mensch geworden um die Menschen zu reinigen: *καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντληκώς . . . αὐτὸς οὖν καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον, ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* (Sim. 5, 6, 2. 3). Über das Werk Christi finden sich keine weiteren Gedanken. Vgl. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas (Marburg 1886).

c) Wir kommen zu der Anschauung vom persönlichen Christenstand. In den Herzen der Menschen, die an sich schwach und voller Sünden sind (z. B. Mand. 4, 3, 4. Sim. 9, 23, 4), die sich von Gott abwenden, ihn nicht kennen und ihm nicht gehorchen (Vis. 3, 7, 2; Sim. 4, 4, 4 etc.), läßt Gott seinen Geist Wonung machen oder die Kräfte des Sones Gottes werden ihnen mitgeteilt. Nur die, welche diese erlangt haben, vermögen in das Reich Gottes einzugehen (Mand. 3, 1; 12, 4, 3; 6, 2, 1 ff. Sim. 9, 32, 4; 13, 2 cf. 25, 4). Dieser gute Geist vermag nun nicht im Menschen zu leben zusammen mit den bösen Geistern (Mand. 5, 1, 3; 2, 5 ff. Sim. 10, 3, 2). Über die Art der Mitteilung dieser Gabe belehrt Sim. 8. Zweige von einem Weidenbaum werden den Christen gegeben. Die einen bringen sie grünend und blühend, die anderen verdorrend und verdorrt (beides in mannigfacher Abstufung) wieder. Die Weide ist der *νόμος θεοῦ*. *Ὁ δὲ νόμος οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς* (c. 3, 2). Die Predigt von Christo als einer neuen sittlichen Lebensordnung ist es also, welche jenes in den Christen bewirkt. — Weiter hören wir, daß uns durch das Wasser der Taufe das Leben gegeben wird, und so notwendig ist dieselbe, daß sie irgendwie auch an den Gläubigen des A. T. vollzogen werden muß (Vis. 3, 3, 5. Sim. 9, 16, 2. 3. 5). Hiedurch werden dem Menschen aber alle Sünden, die er begangen hat, vergeben (vgl. unten sub d).

Die subjektive Grundbedingung des sittlichen Lebens im Menschen ist der Glaube (Sim. 6, 1, 2). Er stammt von oben und

rüstet den Menschen mit Kraft aus, während sein Widerspiel die *διψυχία* von der Erde ist und keine Kraft hat (Mand. 9, 11). Indem diese, welche zum Zweifel fürt, sowie die Sorge und die *λύπη* weichen müssen, wendet sich der Mensch im Glauben von ganzem Herzen Gott zu, betend und der Erhörung seines Gebetes gewiß (Mand. 9, 1. 2. 5 cf. Vis. 4, 2, 4—6. Mand. 10). Wer Gott fürchtet wird frei von der Furcht vor dem Teufel (Mand. 7, 4). Wenn es auch scheinen kann, daß der Glaube eine unter den christlichen Tugenden ist (Mand. 8, 9; 12, 3, 1. Sim. 9, 15, 2), so zeigt das Obige, daß dem nicht so ist. Durch den Glauben werden die Erwälten gerettet, Töchter des Glaubens sind die übrigen Tugenden (Vis. 3, 8, 3. 4 cf. Mand. 5, 2, 3). Den wesentlichen Inhalt des Glaubens bietet die von Irenäus, Origenes, Athanasius als scriptura benützte Stelle Mand. 1, 1: *Πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι* (cf. 2. Macc. 7, 28) *τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν.* Gott hat aber die Welt um des Menschen und der Kirche willen erschaffen (Mand. 12, 4. Vis. 2, 4, 2. Vis. 1, 4). Daß der Glaube an Christus Hermas nicht fremd ist, ist selbstverständlich, s. Sim. 8, 3, 2 extr.

Der Glaube ist also nicht blos Erkenntnis und Bekenntnis des Schöpfergottes, sondern auch die ungeteilte Richtung des Herzens auf Gott, welche den Menschen stark macht und die Wurzel aller ethischen Betätigung ist, er ist „ebensosehr Grundpflicht als Grundkraft“ (Zahn S. 175 vgl. Hückstädt S. 59 f.).

Nun aber wird der Zusammenhang des Glaubens und der guten Werke von dem Hirten nicht immer in Acht behalten. *Βλέπετε οὖν ὑμεῖς οἱ δουλεύοντες τῷ κυρίῳ καὶ ἔχοντες αὐτὸν εἰς τὴν καρδίαν· ἐργάζεσθε τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ μνημονεύοντες τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐπαγγελιῶν ὧν ἐπηγγείλατο, καὶ πιστεύσατε αὐτῷ ὅτι ποιήσει αὐτάς, ἐὰν αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ φυλαχθῶσιν* (Sim, 1, 7). Die sittliche Betätigung ist die Erfüllung der einzelnen göttlichen Vorschriften. An diese Befolgung der Gebote knüpft sich die Verheißung des Lebens (Sim. 8, 11, 3; Sim. 6, 1, 1; Sim. 7, 6; Sim. 10, 1, 2; 2, 4; 4, 1. Mand. 4, 2, 4; Mand. 7, 5). So wenig dieses mit dem späteren Moralismus verwechselt werden darf, so deutlich bant sich derselbe doch bereits hier an. Vgl. auch die Bezeichnung der Predigt von Christus als *νόμος* (Sim. 8, 3, 2. 3).

Die Frage nach der Möglichkeit der Erfüllung der göttlichen

Gebote ist nicht durch den Satz: „Die Kraft dazu ist dem Menschen anerschaffen“ (Schmid-Hauck, DG S. 11) zu beantworten. Vielmehr hat jene Fähigkeit *ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸν κύριον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ* (Mand. 12, 4, 3 cf. Sim. 10, 3, 1).

Eine gewisse Verengung des sittlichen Gesichtskreises im „Hirten“ zeigt auch der Satz Sim. 5, 3, 3 an: *Ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι* (cf. Mand. 4, 4, 2).

d) Wichtig für das Verständnis des Christentums des „Hirten“ ist endlich noch der seine Ausfürungen beherrschende Begriff von der Buße. Der Grundgedanke ist: *ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων* (Mand. 4, 3, 1 cf. Mand. 4, 1, 8). Es ist eine besondere Gnade Gottes, daß jetzt durch die Predigt des Hermas, ausnahmsweise der Gemeinde eine zweite Buße gewärt wird (Vis. 2, 2. 4. 5. Mand. 4, 4, 4. Sim. 8, 11, 1 etc.). Wer von nun an die Gebote hält, wird Vergebung seiner Sünden finden (Mand. 4, 4, 4), gerettet werden. So wenig übrigens für Hermas die Sünde blos in dem äußeren Werk besteht, sondern die *ἐπιθυμία* mit in sich befaßt (Vis. 1, 1, 8; 3, 8, 4. Mand. 12, 1, 1; 2, 2. Mand. 4, 2. Sim. 5, 1, 5), so sehr gilt dasselbe von der Buße: *συνίει γὰρ ὁ ἁμαρτήσας ὅτι πεποίηκεν τὸ πονηρὸν ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου, καὶ ἀναβαίνει ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἡ πρᾶξις ἣν ἔπραξεν, καὶ μετανοεῖ καὶ οὐκέτι ἐργάζεται τὸ πονηρόν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθὸν πολυτελῶς ἐργάζεται, καὶ ταπεινοῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν καὶ βασανίζει, ὅτι ἥμαρτεν* (Mand. 4, 2, 2 cf. Sim. 7, 4). Es ist nun aber nicht die Meinung des Hermas, als wenn der, dem die Sünden vergeben wurden, hinfort sündlos leben könnte. Er selbst bleibt auch nach seiner Bekehrung mannigfachem sittlichen Tadel ausgesetzt, und auch die Gerechten nehmen bei jedem Vergehen ihre Zuflucht zum Herrn (Sim. 9, 31, 2 vgl. Zahn S. 355). Dem der nach dem Bußruf *ὑπὸ χεῖρα* sündigt, wagt Hermas nicht das Leben abzusprechen (Mand. 4, 3, 6). An solche Sünden denkt Hermas, die ein Aufgeben der sittlichen Kraft des Evangeliums, ein völliges Verderbtsein bewirken (Sim. 9, 14, 1 ff. cf. Mand. 4, 1, 8. Sim. 9, 26, 6). Dem entsprechend ist die *μετάνοια* gleich der Bekehrung, nämlich: *ἐὰν ἐπιστραφῆτε πρὸς τὸν κύριον ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν καὶ ἐργάσησθε τὴν δικαιοσύνην τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ὑμῶν καὶ δουλεύσητε αὐτῷ ὀρθῶς κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ,*

ποιήσει ἴασιν τοῖς προτέροις ὑμῶν ἁμαρτήμασι (Mand. 12, 6, 2 cf. Sim. 8, 11, 3). Die Betonung der Einmaligkeit der Buße bei Hermas ist nicht wesentlich verschieden von dem, was Hebr. 6, 4 ff. zu lesen steht. Nicht eigentlich im Bußbegriff, sondern in der Unterschätzung der geringeren Sünden liegt der Fehler. Vor Allem aber bezeichnet es einen Rückschritt wider die biblische Anschauung, daß die Gnade nicht als die fortlaufend das Menschenleben durchziehende Sündenvergebung verstanden wird, daher der Moralismus des „Hirten".

e) Im Zusammenhang der Bußpredigt hat H. ein hervorragendes Interesse dem Begriff der Kirche zugewandt. Die Kirche ruht auf Christus, dem uralten Felsen mit dem neuen Tor (Sim. 9, 2, 2 cf. c. 12, 2. 3) d. h. dem präexistenten Gottesson, der erst in der Letztzeit offenbar geworden. Sie ist erbaut auf den Wassern der Taufe (Vis. 3, 3, 5. Sim. 9, 16, 2), sie breitet sich aus durch die Predigt von Christo (Sim. 8, 3, 2). Die Kirche ist die Stadt Gottes mit ihren eigenen Gesetzen (Sim. 1, 1. 3. 9). Aber nicht alle, welche Zweige vom großen Weidenbaum oder das Wort von Christo erhalten (vgl. sub c), bewaren dasselbe und nicht alle, welche in den Turm der Kirche eingefügt wurden, bewären sich bei der Prüfung durch Christus (Sim. 9, 6). So treten Wesen und Erscheinung der Kirche in Gegensatz zu einander. Die Aufgabe der Predigt des H. ist nun die Kirchenreinigung (Sim. 9, 18, 3). Im Bau der Kirche tritt eine Pause ein, damit die Sünder gereinigt werden und wieder dem Bau der Kirche eingefügt werden können (z. B. Sim. 9, 7, 2; 10, 4, 4). Und zwar gilt es sich schnell zur Buße wenden, da bald der Bau der Kirche und damit die Weltzeit abgeschlossen sein soll (z. B. Vis. 3, 8, 9. Sim. 9, 9, 4; c. 26, 6. Sim. 10, 4, 4 etc.). Durch die Buße soll also der Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen der Kirche aufgehoben werden. So wäre das Kirchenideal erreicht: *μετὰ τὸ τούτους* (d. h. die Gottlosen) *ἀποβληθῆναι ἔσται ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἓν σῶμα, μία φρόνησις, εἷς νοῦς, μία πίστις, μία ἀγάπη· καὶ τότε ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀγαλλιάσεται καὶ εὐφρανθήσεται ἐν αὐτοῖς ἀπειληφὼς τὸν λαὸν αὐτοῦ καθαρόν* (Sim. 9, 18, 4). — Indessen ist es H. nicht verborgen geblieben, daß dieser Zustand auf Erden nie erreicht werden wird. Wie im Winter die verdorrten und die saftigen Bäume das gleiche Aussehen haben, so gilt in der Kirche auch: *οὔτε οἱ δίκαιοι φαίνονται οὔτε οἱ ἁμαρτωλοὶ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλ' ὅμοιοί εἰσιν* (Sim. 3, 2. 3). Erst der *αἰὼν ἐρχόμενος* macht den Unterschied offenbar (Sim. 4, 2).

Dieses dürften die wichtigsten Lehrgedanken des Hermas, aus der prophetischen Rede in die Sprache des Begriffes übersetzt, sein. Man mag die uns fremdartigen prophetisch-visionären, die moralistisch gesetzlichen Elemente, sowie die verhängnisvolle Einengung der Sündenvergebung noch so stark betonen, daß auch wirklich christliche Gedanken im Mittelpunkt seines Glaubens und Denkens stehen, wird dadurch nicht aufgehoben.

3. Ignatius.

Der antiochenische Märtyrerbischof bietet uns in seinen sieben echten Briefen ein Christentum von erfreulicher religiöser Lebendigkeit und Kraft.

a) Christus ist Gott, *ὁ θεὸς ἡμῶν* und *θεός μου* (Eph. inscr.; 18, 2. Rom. inscr.; 3, 3; 6, 3. Polyc. 8, 3). Er ist *ὁ θεός* (Smyrn. 1, 1), *ὁ μόνος υἱὸς τοῦ πατρός* (Rom. inscr.) und *ὁ κύριος* (Polyc. 1, 2). I. braucht die Formel *ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι* (Magn. 13, 1; in § 2 ist *τὸ πν.* zweifelhaft, vgl. Lightfoot). Vor der Zeit war er bei dem Vater (Magn. 6, 1). — Am Ende der Tage ist er Mensch geworden und zwar als Offenbarung des einen Gottes, des Vaters: *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, ἀπὸ σιγῆς προελθών* (Magn. 8, 2 vgl. 9, 2 *ὁ μόνος διδάσκαλος ἡμῶν*. Rom. 8, 2: *τὸ ἀψευδὲς στόμα ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς*). Die Realität des irdischen Wirkens Christi kennt Ignatius und hebt die einzelnen Teile desselben durch ein *ἀληθῶς* hervor (Smyrn. 1 u. 2. Trall. 9; nicht blos ein *τὸ δοκεῖν πεπονθέναι* darf von ihm ausgesagt werden Trall. 10; Smyrn. 2; Polyc. 3, 2: cf. sonst Smyrn. 12, 2; Ephes. 7). Nachdem Christus aber sein irdisches Werk vollfürt, ist er jetzt wieder bei dem Vater (*ἐν πατρὶ ὤν*), dadurch nur besser zu erkennen als hier auf Erden (*μᾶλλον φαίνεται* Rom. 3, 3). Auch nach seiner Auferstehung, die er selbst bewirkt hat (*ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν* Smyrn. 2; dagegen c. 8, 1: *ὁ πατὴρ ἤγειρεν*. cf. Trall. 9, 2), obgleich *πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί,* befindet er sich *ἐν σαρκί* (Smyrn. 3, 1).

Diese doppelte Reihe von Aussagen hat Ignatius gern mit einander combinirt. Christus ist Gott und Mensch zugleich: *Εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν* (Eph. 7, 2 cf. 18, 2. Smyrn. 1, 1). Nach der einen Seite ist er also *ἀγέννητος,* nach dem Fleisch aber stammt er aus Davids

Geschlecht, nach Gottes Willen aus der Jungfrau geboren (Eph. 19,1), *Ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου* (Ephes. 18, 2). Somit ist er *ἄνθρωπος τέλειος* (Smyrn. 4, 2), ebenso aber *ὁ θεὸς* (vgl. oben). Unmöglich ist daher die Auffassung, daß Jesus nach Ignatius von Natur ein präexistentes Geistwesen, welches nach Vollendung seines irdischen Werkes wieder in den Himmel zurückkehrte, sei (sog. pneumatische Christologie, Harnack I, 183 ff.). Wie könnte er ein solches als seinen und der Christenheit Gott bezeichnen? Der Titel *υἱὸς τοῦ θεοῦ* bezeichnet bei Ignatius übrigens nicht Christum als den vorzeitlich Erzeugten, sondern als den, nach Gottes Fügung „aus Maria und Gott", „aus Davids Geschlecht und heiligem Geist" zumal Entsprossenen und in die geschichtliche Existenz Getretenen: *ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου* (Smyrn. 1, 1 vgl. Zahn, Ignatius S. 469 f.). Vermöge des doppelten Ursprunges seiner geschichtlichen Existenz ist er *υἱὸς ἀνθρώπου* und *υἱὸς θεοῦ*. Und sofern er dieses ist, ist er *ὁ καινὸς ἄνθρωπος* (Eph. 20. Zur Erläuterung des letzten Ausdruckes: *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερομένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς* ib. 19, 3).

b) Christus ist Mensch geworden, um als der *λόγος* Gottes den Menschen Gott zu offenbaren (Stellen s. oben, dazu Eph. 3, 2: *τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη*. Eph. 17, 2 *θεοῦ γνῶσις*. Philad. 9, 1). Seine Erscheinung selbst ist für uns die Offenbarung Gottes, natürlich dadurch, daß er Gott ist. Diese Tatsache wird nicht aufgehoben durch den Tod Christi, sondern bewärt sich an demselben für die Betrachtung des Glaubens (Magn. 9, 2). Der an sich *ἀπαθής* war, ist *δι' ἡμᾶς παθητός* (Polyc. 3, 2). Dem Fürsten dieser Welt waren sowol die Jungfräulichkeit der Maria und ihr Gebären als der Tod des Herrn (*τρία μυστήρια κραυγῆς*) unverständlich. Der Glaube aber weiß, daß dieses Alles auf die *θανάτου κατάλυσις* abzweckt (Eph. 19). Insonderheit nun hat unser Leben seinen Ursprung im Tode Christi (Magnes. 9, 1), durch dieses Mysterium haben wir den Glauben erhalten (ib. § 2); der Glaube an seinen Tod läßt dem Tode entrinnen (Trall. 2, 1: *ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε*). So bezweckt und bewirkt sein Leiden unsere Rettung und Frieden (Smyrn. 2; 7, 1 cf. Trall. inscr. Philad. inscr. Smyrn. 6, 1).

Christus ist unser Leben, nicht blos indem er uns einmal die

Unsterblichkeit schenken wird, sondern indem er persönlich den Christen einwont, ewiges Leben in ihnen wirkend. Das ist der Hauptgedanke des Ignatius. Christus ist *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν* (Eph. 3, 2 cf. Magn. 15 extr.), *τὸ διὰ παντὸς ἡμῶν* [al. *ἡμᾶς*] *ζῆν* (Magn. 1, 2), *τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν* (Smyrn. 4, 1. Eph. 11, 1 cf. Trall. 9, 2). Christus wont nun in den Herzen der Gläubigen wie auch der Vater (z. B. Eph. 15, 3. Magn. 8; 12; 14: *θεοῦ γέμετε,* Rom. 6, 3). Demgemäß nennt sich Ignatius selbst eingangs der Briefe einen *θεοφόρος* und *θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι* sind die Christen (Eph. 9, 2), sie sind der Tempel, in welchem Gott und Christus wonen (Eph. 15, 3. Philadelph. 7, 2). Auch die Wendungen: in Christo sein, in ihm leben und handeln, kehren immer wieder: *Οὗ* (sc. *χριστοῦ*) *χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν* (Trall. 9, 2 cf. Eph. 8, 2; 10, 3. Magn. 9, 2).

c) *Ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν. Οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν, τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας. Πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε* (Philad. 9, 2). Das Evangelium ergreift der Mensch also im Glauben. Er nimmt seine Zuflucht zum Evangelium als dem Fleisch Jesu (Philad. 5, 1 cf. auch 8, 2), oder der Darstellung seines Leidens und seiner Auferstehung (Smyrn. 7, 2), und im Glauben an den Tod Jesu entgeht er dem Tode (Trall. 2, 1 cf. Smyrn. 5, 3). Der Glaube fürt zur Liebe: *Ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν* (Eph. 14, 1). Glaube und Liebe sind das Ganze des christlichen Lebens: *τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη* (Smyrn. 6, 1). Das ist somit die Meinung des I., daß das neue Leben, welches mit Gottes Einwonung dem Menschen geworden, im Glauben an die evangelische Botschaft und in der Liebe besteht, und daß dieses Leben ein ewiges den Tod überwärendes ist. Wir können als Zusammenfassung die Stelle Eph. 9, 1 anfüren: *ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρός, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν.* — I. trägt auf seinem Todesgang die heilige Sehnsucht durch den Tod zu Gott zu gelangen in sich. Er hat nur eine Passion: den Gekreuzigten (*ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται,* Rom. 7, 2),

daher will er mit ihm vereint werden. *Ἄφετέ με*, bittet er die Römer, *καθαρὸν φῶς λαβεῖν. Ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι* (Rom. 6, 2; 5, 3; 2, 2).

d) Die Einwonung Gottes und Christi in uns ist der eine Brennpunkt im Christentum des Ignatius, der andere ist der Gedanke der kirchlichen Ordnung. I. braucht zuerst in der uns bekannten Litteratur den Ausdruck *καθολικὴ ἐκκλησία*: *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* (Smyrn. 8, 2). Daß hiemit nicht die „Verbindung der Gläubigen zu einer äußeren Einheit" gegeben ist (Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, 1837, I, 472 ff. vgl. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche S. 459 f.), ist unzweifelhaft. Die *ἐκκλ. καθ.* ist an der Stelle allgemeine Kirche, die Gesammtkirche im Gegensatz zu der Einzelgemeinde [1]). Jene Gesammtkirche nun hat Christus zum Mittelpunkt und die Apostel zum Presbyterium (Philad. 5, 1). Der Episkopat aber wird in keine Beziehung zu ihr gesetzt. Der Gedanke des I. ist vielmehr, daß wie die Gesammtkirche an Christo ihren Mittelpunkt hat, so die Einzelgemeinde ihn an ihrem Bischof haben soll. Was der Kirche die Apostel sind, ist der Einzelgemeinde das Presbyterium. Demgemäß ist der Bischof Typus Gottes oder Christi, die Presbyter Typen der Apostel (Trall. 2, 1; 3, 1. Magn. 2; 6, 1. Smyrn. 8, 1. Eph. 6). Christus dem *ἐπίσκοπος ἀόρατος* steht der *ἐπίσκοπος βλεπόμενος* gegenüber (Magn. 3, 2 cf. Rom. 9, 1. Pol. inscr.). Die dem Bischof und Presbyterium unterstellte Einzelgemeinde ist ein Abbild der Gesammtkirche, welche Christus leitet, sowie die apostolische Predigt. Christus und die apostolische Verkündigung, nicht aber der Episkopat, bedingen die Einheit der Gesammtkirche.

Nun legt freilich I. dem Episkopat eine sehr hohe Bedeutung bei, die aber nur hinsichtlich des Verhältnisses des einzelnen Bischofs zu seiner Gemeinde gilt. Ignatius wird hiebei von einem Doppelten geleitet, erstens von dem sittlichen Princip der Über- und Unterordnung in der menschlichen Gemeinschaft (die gleiche Unterordnung und Ehrung werden für die Presbyter und Diakonen gefordert. Hinsichtlich der drei Ämter heißt es: *χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ κα-*

1) Zum Ausdruck z. B. Justin. Dial. 81: *καθολικὴ ἀνάστασις*. 102: *καθολικαὶ καὶ μερικαὶ κρίσεις*. Vgl. die Erläuterung von Cyrill v. Jerus.: *καθολικὴ μὲν οὖν καλεῖται διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι τῆς οἰκουμένης ἀπὸ περάτων γῆς ἕως περάτων* (cat. 18, 23).

λεῖται Trall. 3, 1 cf. Eph. 2, 2; 20, 2. Polyc. 6, 1. Philad. inscr. 4; 7. Trall. 2, 2; 13, 2. Magn. 13, 1, sowie 2: *ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις*). Zweitens aber gilt es an den Bischöfen festhalten, sofern dieselben gegenüber der in Kleinasien einbrechenden Gnosis eine feste Autorität bilden (Trall. 7. Philad. 2. 3. 4. Smyrn. 9, 1). Die Einheit und Einhelligkeit der Gemeindeglieder in Gebet und Sinn, in Liebe und Glaube, in der Unterordnung unter Einen Leiter, den Bischof, ist ihm Ideal des Gemeindelebens (z. B. Philad. 7, 2; 8, 1. Pol. 1, 2. Magn. 1, 2; 3, 2; 6, 2; 7. Eph. 4. 13). Dasselbe wird erreicht durch Anschluß an den Bischof und Gehorsam gegen ihn. Vgl. Seeberg, Der Begriff der Kirche I, 1885 S. 11 ff.[1]).

Diese Regel gilt wie für Lehre und Leben, so auch für die Taufe und die Feier der Eucharistie in den Agapen: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται* (Smyrn. 8, 2). Hinsichtlich der Taufe sagt I., daß Christus bei seiner Taufe die Absicht hatte, durch Leiden das Wasser zu reinigen (Eph. 18, 2), und daß die Taufe für den Getauften wie Glaube, Liebe und Geduld Bestandteil der christlichen Waffenrüstung ist (Pol. 6, 2). Zu den Trutzwaffen (*ὅπλα*) des christlichen Lebens gehört sie, hat also eine tägliche praktische Bedeutung. Vom Abendmal gilt: *εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.* Von denen, welche dieses leugnen, heißt es: *συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν* (= *ἀγάπην ποιεῖν* Sm. 8, 2; warscheinlich in demselben Sinn *ἀγάπη ἄφθαρτος* Rom. 7, 3 vgl. Zahn S. 348 f.), *ἵνα καὶ ἀναστῶσιν* (Smyrn. 7, 1, vgl. auch Rom. 7, 3). Dieses ist die Wirkung des Genusses des Abendmals: *ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός* (Eph. 20, 2). Entstanden ist diese Auffassung aus Joh. 6, 27—58.

e) Das Christentum steht nicht nur zum Heidentum, sondern auch zum Judentum in scharfem Gegensatz. *Κατὰ νόμον Ἰουδαϊσ-*

---

1) Es ist historisch unrichtig, hier oder gar bei Clemens den Anfang des katholischen Hierarchismus oder des „göttlichen Kirchenrechtes“ anzusetzen, wie Sohm (Kirchenrecht I, 1893) tut, wobei ihn freilich der unrichtige Gedanke, daß jede Form des Kirchenrechtes mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch steht und Grund alles Übels ist, leitet, vgl. meine Besprechung des Sohmschen Buches im Theol. Litt.-bl. 1893, Nr. 25—27.

μοῦ ζῆν heißt die Gnade nicht empfangen haben (Magn. 8, 1). Vielmehr soll man den alten jüdischen Sauerteig abtun, um sich in Christo salzen zu lassen (*ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ* Magn. 10, 2). Den Grund dafür bietet die geschichtliche Betrachtung dar: *ἄτοπόν ἐστιν Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν. Ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμόν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη* (ibid. § 3 cf. Philad. 6, 1. 2). Nur eine positive, jetzt aber überwundene, Vorbereitungsstufe des Christentums ist also das Judentum. Die Gläubigen, sie seien Juden oder Heiden, gehören zu dem einen Leibe der Kirche (Smyrn. 1, 2), vgl. Paulus Eph. 2, 16.

I. also verehrt in Christus Gott in Person, der aber Mensch geworden, den Menschen Gott zu offenbaren und durch sein Leiden und Sterben sie zu erlösen und der ewigen Seligkeit teilhaftig zu machen. In den Herzen derer, welche die evangelische Botschaft gläubig aufnehmen, wont hinfort Christus. Ein ewiges Leben fürt der Christ, dessen Inhalt Glaube und Liebe ist. Christus ist sein Leben und Sterben sein Gewinn. Das Gemeindeleben gestaltet sich einheitlich, indem die Gläubigen in Leben und Lehre sich der Autorität ihrer Bischöfe unterordnen sollen. —

Endlich ist auch hier das Bewußtsein in der letzten Zeit zu leben, hervorzuheben: *ἔσχατοι καιροί* (Eph. 11, 1 cf. Magn. 6, 1). —

4. Polykarp.

a) Das Schreiben des Polykarp an die Philipper setzt sowol die Anerkennung der Gottheit Christi als die Ausfürung seines irdischen Lebenswerkes sowie die darauf folgende Verherrlichung Christi und die Erhebung über Himmel und Erde voraus (1, 2; 2, 1; 9, 2). Ebenso steht dem Verf. fest, daß Christus um unserer Sünden willen zu unserer Erlösung gelitten hat (1, 2; 8, 1). Auch weiß er, daß wir aus Gnaden, nicht aus unseren Werken durch Jesus Christus errettet werden (1, 3 extr.). Nicht unbekannt ist ihm ferner, daß wir die künftige unserem irdischen Wandel entsprechende Herrlichkeit nur unter Voraussetzung des Glaubens zu erlangen vermögen (*ὅτι, ἐὰν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ, καὶ συμβασιλεύσομεν αὐτῷ, εἴγε πιστεύομεν* 5, 2; cf. 2, 1; 8, 2). Glaube, Liebe, Hoffnung sind der Inhalt des Christenlebens (3, 3).

b) Das praktische Gewicht seiner Ermanungen fällt aber darauf, daß wir in der *ἐντολὴ τοῦ κυρίου* wandeln sollen (4, 1; 5, 1; 2, 2). Nur wer im Besitz von Glaube, Liebe gegen Gott und den Nächsten

und Hoffnung steht, erfüllt die *ἐντολὴ δικαιοσύνης*. Wer Liebe hat ist fern von aller Sünde (3, 3). In der sittlichen Betätigung erblickt er zwar die *δικαιοσύνη* des Christen, aber der *ἀῤῥαβὼν τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν* ist Christus, welcher unsere Sünden an seinem Leibe an das Holz hinauf getragen hat (8, 1 cf. 1. Petr. 2, 24). — Christo nachfolgen und mit Christo leiden sollen die Christen (8, 2; 9, 2 cf. 2, 2).

c) Ihre Spitze finden diese Manungen in dem Gedanken, daß Gott die, welche in der Nachfolge Christi seine Gebote halten, auferwecken und an der Herrschaft Christi teilnehmen lassen wird. *Ὁ δὲ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ ἡμᾶς ἐγερεῖ, ἐὰν ποιῶμεν αὐτοῦ τὸ θέλημα καὶ πορευώμεθα ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἃ ἠγάπησεν, ἀπεχόμενοι πάσης ἀδικίας* etc. (2, 2 vgl. 5. 1. 2).

Der Christ, welcher im Glauben Christum ergriffen hat, wird in der Liebe Christi Gesetz, ihm geduldig nachfolgend, erfüllen, und zwar mit der Hoffnung von Gott erweckt zu werden, wie Christus, zum ewigen Leben und zu ewiger Gemeinschaft mit Christo. Auch das sind Gedanken des Evangeliums. Die Berürung mit johanneischen Gedanken (bes. den Briefen) bei diesem Johannesschüler ist ebenso deutlich als der andere Geist, der ihn beseelt.

5. Unter den Fragmenten des Papias kommt für die DG. zunächst nur jenes von Irenäus (V, 33, 3 sq.) aufbewarte in Betracht, welches in glühenden Farben die wunderbare Fruchtbarkeit der Erde wärend des tausendjärigen Reiches schildert: *σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης* (Euseb. h. e. III, 39, 12). Die Schilderung ist abhängig von den jüdischen Apokalypsen: Henoch 10, 19; Apocal. Baruchi c. 29. Die Lebhaftigkeit der eschatologischen Erwartungen und ihr Zusammenhang mit der jüdischen Theologie (vgl. Iust. Dial. 80) wird hiedurch belegt.

6. Barnabas.

Trotz der abstoßenden Wunderlichkeiten alexandrinischer Exegese bewart dieses Schreiben die apostolischen Grundgedanken verhältnismäßig rein auf.

a) Die Präexistenz Christi wird erwänt, sowie seine göttlich schöpferische Tätigkeit wärend derselben (5, 5. 6), er kehrt einst wieder als der Richter in göttlicher Allmacht (15, 5). Nicht Menschenson, sondern Gottes Son ist er (12, 10; 7, 9). Im Fleisch erschien er, da ja die Menschen nicht einmal die erschaffene und vergängliche Sonne anschauen können (5, 10. 11).

b) Der Son Gottes, der menschliches Fleisch angenommen, hat nun, nach Gottes Willen, am Kreuz gelitten. Dieses Leiden wird als Opfer verstanden (5, 1; 7, 3: *ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἔμελλεν τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος* (d. i. den Leib) *προσφέρειν θυσίαν.* § 5; c. 8). Zweck wie Erfolg des leiblichen Leidens ist nun einmal die Aufhebung des Todes und der Erweis der Auferstehung (5, 6), vor Allem aber die Vergebung der Sünden und die Heiligung der Herzen, indem wir so zu neuen Kreaturen umgeschaffen werden (5, 1: *Εἰς τοῦτο γὰρ ὑπέμεινεν ὁ κύριος παραδοῦναι τὴν σάρκα εἰς καταφθοράν, ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν, ὅ ἐστιν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ῥαντίσματος αὐτοῦ.* 6, 11: *ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν, ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς*). Demgemäß verkündigen die evangelischen Boten *τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας* (8, 3). Durch sein Leiden für uns hat Christus uns den Bund geschenkt, dessen Israel (s. unten) verlustig ging, und uns zum Volk des Erbes gemacht (14, 4). So wenig Barnabas den Charakter des Opfers Christi deutlich gemacht hat, so wenig wird doch das Urteil berechtigt sein, daß sein Tod lediglich zu den Sünden der Vergangenheit Beziehung habe (Behm, Ztschr. f. k. Wiss. 1886, S. 299 f.). Sein Leiden setzt ja auch den Tod außer Kraft und bewirkt in uns das Princip andauernder Erneuerung. Freilich daß die Vergebung der Sünden das Lebenselement des Christen bleibt bis an sein Ende, hat Barnabas sowenig als die anderen Väter deutlich empfunden und ausgesprochen.

c) In den Besitz der Güter der Erlösung tritt der Christ durch die Taufe: *Τοῦτο λέγει ὅτι ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου, καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ, τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες* (11, 1 cf. § 8). Durch die Taufe also werden wir von Sünden rein. Hinfort ist unser Herz eine Wonung Gottes (6, 15). Über das Wesen dieses neuen Lebensstandes wie über die Mittel (bes. die Predigt), welche denselben hervorbringen, belehrt 16, 7—9: *πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας φθαρτὸν καὶ ἀσθενές . . . . ὅτι ἦν πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων, διὰ τὸ ποιεῖν ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ. Οἰκοδομηθήσεται δὲ ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου . . . . Πῶς; μάθετε· λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ*

ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. Πῶς; ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς, αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν, τοὺς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένους, ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα (zur Verkündigung des Wortes), *μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν, εἰσάγει εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν.* Man beachte noch, daß auch hier als grundlegender Akt in der Aufnahme der Gnade der Glaube hingestellt wird (vgl. 2, 2; 4, 8; 6, 17; 9, 4; 11, 11). Der Glaube ist aber bei B. auf das engste verbunden mit der Hoffnung. Glaube und Hoffnung sind nur verschiedene Seiten des gleichen inneren Besitzes (1, 4. 6; 4, 8: *ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ.* 6, 3; 11, 11 von der Taufe: *τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες.* 8, 5; 11, 8; 12, 2. 3. 7; 16, 8; 19, 7. Vgl. Hebr. 11, 1). Die Erwartung, daß B. eine dem entsprechende Verwertung der *δικαιοσύνη* und des *δικαιοῦν* aufweisen werde, erfüllt sich nicht; mit jenen Begriffen verbindet B. die Vorstellung sittlicher Rechtbeschaffenheit (1, 4; 4, 12; 5, 4; 20, 2; 4, 10; 15, 7; — 13, 7 ist undeutlich, ebenso 1, 6, wo zudem der Text fraglich ist).

d) Wer nun im Glauben an Christum durch die Taufe Vergebung der Sünden und die erneuernde Einwonung Gottes erlangt hat, der wird auch den *καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (2, 6) zu erfüllen trachten. B. bezeichnet denselben als *ἄνευ ζύγου ἀνάγκης ὤν* (ib. cf. Jak. 1, 5. Gal. 5, 1). Dieses ist im Auge zu behalten gegenüber der sehr starken Betonung der göttlichen Gebote (2, 1; 4, 11; cf. 21, 1. 5. 8). Daß aber B. die moralistische Überschätzung der guten Werke für das christliche Leben nicht fremd war, zeigt deutlich die (freilich nicht von ihm selbst verfaßte, sondern herübergenommene) Stelle 19, 10: *ἢ διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν σου.* — Die Christen sollen nicht äußere Opfer darbringen, sondern innere (2, 9. 10), die ihnen gewordene Einsicht hält sie ab *ὡς ἐπήλυτοι τῶν ἐκείνων* (der Juden) *νόμῳ* beizutreten (3, 6 cf. 4, 6).

Für die Entwicklung des sittlichen Lebens kommt endlich die Manung in Betracht: *μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος* (4, 10 cf. 2).

e) An einem Punkt geht B. das Verständnis für den Zusam-

menhang der überkommenen Überlieferung gänzlich ab. B. sieht in der Christenheit das Volk Gottes. Hiemit aber weiß er die heilsgeschichtliche Stellung Israels nicht zu vereinigen. Nach seiner Auffassung ist es nämlich überhaupt nicht zur Bundesschließung mit Israel gekommen, da die Gesetzestafeln von Mose zerbrochen wurden (4, 8; 14). Ebenso zeigt der Satz, der ältere soll dem jüngeren dienen (Genes. 25, 21 ff. 48, 14 ff.), daß der Bund uns zugewandt worden (c. 13). Demgemäß ist auch die Beschneidung kein gottgewolltes Zeichen (9, 6), wie denn überhaupt das ganze an den Wortlaut des Gesetzes geschlossene Verständnis desselben bei den Juden ein kolossales Misverständnis ist (z. B. 10, 9). Sie blieben bei der allegorischen Einkleidung, one zur eigentlichen Meinung vorzudringen. Die *γνῶσις* gewärt dem B. nun das richtige tiefere Verständnis (6, 9; 1, 5 vgl. 10, 12). Wie Philo im philosophischen, so legt B. im christlichen Interesse das A. T. aus. Z. B. das Verbot Schweinefleisch zu essen verbietet in Wirklichkeit Menschen anzuhangen, die *ὅμοιοι χοίρων*. Mit dem Verbot Hyänen zu essen ist verboten *φθορεύς* oder *μοιχός* zu werden, da jenes Tier järlich sein Geschlecht wechsle (10, 3. 7). Die 318 Knechte, welche Abraham beschnitt, werden so erklärt: *μάθετε, ὅτι τοὺς „δεκαοκτὼ“ πρώτους καὶ διάστημα ποιήσας λέγει τριακοσίους. Τὸ δεκαοκτώ· Ι δέκα, Η ὀκτώ· ἔχεις Ἰησοῦν. Ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ Τ ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει „καὶ τριακοσίους“. Δηλοῖ οὖν τὸν μὲν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυσὶν γράμμασιν, καὶ ἐν τῷ ἑνὶ τὸν σταυρόν* (9, 8) u. s. w. Diese exegetische Methode, welche bald zur herrschenden wurde, hat zwar für mehr als anderthalb tausend Jare ein historisches Verständnis des A. T. abgeschnitten, sie hat aber andererseits ermöglicht, daß man dem A. T. nur das entnahm, was man auch für N. T.liche Warheit glaubte halten zu können.

f) Auch Barnabas Blick ist auf das nahe Ende gerichtet (4, 9; 21, 3). Das *σκάνδαλον τέλειον*, von dem Henoch rede (4, 3; in unserem Henochbuch nicht nachzuweisen), ist nahe. Man achte auf die Zeichen des Endes nach Dan. 7, 24. 7 f. s. c. 4, 4 cf. § 9. (Die zehn *βασιλεῖαι* sind die Kaiser von Augustus bis Domitian. Der *μικρὸς βασιλεύς* ist Nerva als der elfte. *Ὃς ταπεινώσει τρεῖς ὑφ' ἕν* (zusammen) *τῶν βασιλέων* wird auf die drei Flavier Vespasian, Titus, Domitian zu beziehen sein, die zusammen erniedrigt werden, sofern ihr Geschlecht um den Tron kommt.) Es gilt wachsam sein, daß nicht der Teufel (*ὁ μέλας, ὁ πονηρὸς ἄρχων*) eindringe und Gewalt ge-

winne (4, 9. 13). Da soll man die Gebote erfüllen und festhalten an der kirchlichen Gemeinschaft (2, 1; 4, 10. 11; 21, 18). B. bietet noch ein prophetisches Schema dar. Entsprechend den sechs Schöpfungstagen wird Gott in sechstausend Jaren diesen Weltlauf zum Abschluß bringen, da ein Tag vor ihm wie tausend Jare (Ps. 90, 4). Dann folgt dem Sabbath entsprechend ein siebentes Jartausend. Christus erneut die Welt, und die Gerechten (*δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν. ἁγιασθέντες*) heiligen nun diesen letzten Weltwochentag. Dann bricht der achte Tag an, *ἄλλου κόσμου ἀρχή*. Sein Vorbild ist die Freudenfeier des Sonntages, an welchem auch Christus erstanden und gen Himmel gefaren (!) ist (15, 5—9).

Durch sein Leiden und Sterben, so fassen wir die Hauptgedanken zusammen, hat Christus uns Vergebung der Sünden und Befreiung vom Tode gebracht. Durch die Taufe wird uns die Sündenvergebung zu teil, Gott wont nun in uns, und ein neues Leben beginnt. In demselben erfüllen wir — mit freiem Willen — die Gebote Christi. Der Verf. schreibt an Leser, welchen die Gefar, die jüdischen Satzungen zu übernehmen, nicht fern lag (3, 6; 4, 6 cf. die Bezeichnung des Inhalts seines Briefes 17, 1), aber er ist frei von jeder Unterwerfung unter das A.T.liche Gesetz. Die Nähe des Endes und der Ernst der Rechenschaft treiben uns zum Eifer an.

7. Die Didache.

Die DG. wird sich dieses Büchleins nur mit der äußersten Vorsicht bedienen können in der Erkenntnis, daß es nicht die Absicht hat, die christliche Lehre oder auch nur einen Teil derselben darzustellen.

a) Die Bezeichnungen Christi als *υἱὸς θεοῦ* (16, 4), als *υἱὸς* (so und nicht *θεός* ist zu lesen) *Δαβίδ* (10, 6) und als Knecht Gottes (9, 3; 10, 2. 3) sind in dem Sinn zu deuten, welchen wir bisher gefunden haben. Auch der in der Taufformel bewarten Vorstellung Gottes als des Vaters, Sones und heil. Geistes (7, 1. 3) sind wir bereits begegnet.

b) Von den uns durch Christum von Gott geschenkten Heilsgütern werden genannt *ζωή, γνῶσις, πίστις, ἀθανασία* (10, 2; 9, 3 cf. 16, 1; 4, 8), ferner die Einwonung des Namens Gottes in unseren Herzen (10, 2). Die Christen sind *ἐπὶ τὸν* (*αὐτὸν*) *θεὸν ἐλπίζοντες* (vgl. Barnab.), der Geist Gottes bereitet uns auf die Berufung vor (4, 10).

c) Als Mittel, durch welche das Heil dem Einzelnen zugefürt wird, können genannt werden die Taufe (7), die Eucharistie (9. 10),

welche geistliche Speise und geistlicher Trank ist (10, 3: *ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου*) und im Bewußtsein der persönlichen Gegenwart des Herrn empfangen wird (10, 6. Ob מרנא תא, cf. Apoc. 22, 10 *ἔρχου κύριε Ἰησοῦ*, oder מרן אתא, der Herr ist da, erklärt wird, ist hiefür gleichgiltig). Ferner die Verkündigung des Heils (*εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν*, 11, 2), wie sie geschieht durch reisende Apostel (11, 1. 2), durch Propheten (*λαλῶν ἐν πνεύματι* vgl. die Schilderung der Propheten bei Hermas Mand. 11 sowie die eigene Tätigkeit des Hermas, auch Ignat. Eph. 20, 1. Rom. 7, 2. Philad. 7. s. Bonwetsch, Die Prophetie im apostol. und nachapostol. Zeitalter in Ztschr. f. k. Wiss. 1884, S. 460 ff.), durch besondere vom Geist getriebene Lehrer (13, 2), aber auch durch Bischöfe und Diakonen (*ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων*, 15, 1), sowie durch brüderliche Vermanung (4, 2).

d) Bei diesem Walten freier Geistestätigkeit kann von hierarchischen Tendenzen nicht die Rede sein. Die Ämter treten neben die freien Träger des Geistes, und es wird besonders hervorgehoben, daß auch sie geschickt sind jenen Dienst zu tun und daher der gleichen Ehre zu würdigen sind (15). Die Kirche (oder die *ἅγιοι* 4, 2) ist die über die Welt verstreute Christenheit, welche gesammelt werden wird in das (eschatologische) Gottesreich (*συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν*, 9, 4. cf. 10, 5). Diese eschatologische Bestimmung des Reiches Gottes ist überhaupt den apostolischen Vätern eigentümlich (anders Barnab. 8, 6). Die Richtung des Sinnes auf das Ende ist auch hier lebhaft (vgl. im Abendmalsgebet: *ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος* 11, 6). Auf die Christenpflicht der Wachsamkeit, auf die falschen Propheten, die kommen werden, auf den Antichrist (*τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ*), auf die letzte Prüfung der Christenheit, auf die Zeichen am Himmel, den Schall der Trompete, die Auferstehung und das Kommen des Herrn auf den Wolken findet das kurzgefaßte Büchlein Veranlassung im letzten Kapitel hinzuweisen (c. 16).

e) In der einleitenden Taufermanung („die beiden Wege" c. 1—6 vgl. Barnab. 18—20) gibt die Did. ein üblich gewordenes Formular, welches in knapper Weise die Grundzüge des christlich sittlichen Lebens darlegt (Liebe zu Gott und dem Nächsten 1, grobe Sünden zu meiden 2, gegen Sünden der physischen wie geistigen Lust 3, Ver-

halten gegen Lehrer, Gemeinde, Bedürftige, Kinder und Gesinde 4). Die Manung zum Bekenntnis der Sünden in der Gemeinde vor dem Gebet, sowie vor dem Empfang der Eucharistie (4, 14; 14, 1 vgl. 10, 6) weist auf ein lebhaftes Sündenbewußtsein. Freilich ist auch der Did. der Satz, der schon bei B. besprochen wurde, erträglich gewesen: *ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δώσεις λύτρωσιν τῶν ἁμαρτιῶν σου* (4, 6). Das Urteil über den Moralismus des Büchleins wird sich gemäß dem oben mehrfach Angedeuteten gestalten.

Gott hat den Christen durch Christum ein unsterbliches Leben geschenkt, das sich in Glauben, Hoffnung, Erkenntnis darstellt. Durch die Taufe, das Abendmal, durch mancherlei Lehre und Unterweisung wird dasselbe im Menschen hervorgerufen und erhalten. In ernstem sittlichen Streben und in stetiger Bußfertigkeit bewärt er dasselbe und ist so bereit für das bald eintretende Gericht mit seinen Schrecken.

8. Die Homilie des Clemens.

a) Die Predigt beginnt mit der Forderung: *οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κυρίου ζώντων καὶ νεκρῶν* (1, 1). In dem Maß als wir aber gering von ihm halten, werden wir auch das künftige Heil gering achten (1, 2). Auf Christus scheint (3, 5) ein alttest. Wort zurückgefürt zu werden. Von seiner Person heißt es: *Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν* (9, 5). Der ursprünglich ein Geistwesen war, ist Fleisch geworden. Dieses Geistwesen scheint der Autor aber ebenso wie den heil. Geist für ein Geschöpf des Vaters anzusehen. *Ἄρσεν καὶ θῆλυ* (Genes. 1, 27) wird auf Christus und die Kirche resp. den Geist bezogen (14, 2).

b) Gott hat uns Christus als *σωτήρ* und *ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας* gesandt und uns durch denselben *τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωήν* offenbart (20, 5). Es wird nun erwänt, daß Christus um unsertwillen gelitten hat (1, 2), der Verlorenen hat er sich angenommen (2, 7). Aber diese Gedanken sind für den Verf. nur Formeln. Das Erlösungswerk besteht darin, daß Christus die Finsternis der törichten Kreaturenanbetung abgetan (1, 6. 7) und uns dafür die Erkenntnis des Vaters der Warheit gebracht (3, 1; 17, 1), und uns seine Gebote mitgeteilt hat (3, 4). Dazu käme die Verheißung der Unsterblichkeit als Lon für die Befolgung seiner Gebote (11, 1).

c) Demgemäß gestaltet sich nun die Auffassung des christlichen Lebens. Der beherrschende Gedanke ist: *τίνα οὖν ἡμεῖς αὐτῷ*

δώσομεν ἀντιμισθίαν; ἢ τίνα καρπὸν ἄξιον οὗ ἡμῖν ἔδωκεν; (1, 3; 9, 7 cf. 15, 2). Dieses besteht nun darin, daß wir angesichts der Größe des Werkes Christi, ihn als den Erretter bekennen (3, 3), und zwar bekennen *ἐν τῷ ποιεῖν ἃ λέγει καὶ μὴ παρακούειν αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν* (3, 4) oder: *ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν* (4, 3). Hiebei gilt es bleiben one Todesfurcht (5, 1). Der Christ soll die Taufe unbefleckt behalten. Sie hat ihn also offenbar von Sünden gereinigt (6, 9; 8, 6, hier *σφραγίς* genannt). Wer Gott in dieser Weise dient, ist gerecht (11, 1. 7; 12, 1), und wer die Gerechtigkeit tut, der wird errettet (19, 3). Wer aber Christi Gebote übertritt, verfällt der ewigen Strafe (6, 7). Niemand und nichts kann ihn dann erretten: *ἢ τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται, ἐὰν μὴ εὑρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια* (6, 9 u. 7). Zu solchem Tun bedarf der Mensch freilich des Glaubens als Voraussetzung. Der Glaube ist aber (im Gegensatz zur *διψυχία*) das Fürwarhalten der Lonverheißung Gottes (11, 1. 5. 6).

Da nun aber die Menschen sündig und voll böser Lust sind (13, 1; 19, 2), so nimmt jene Forderung die Form der *μετάνοια* an. Zur Buße ruft der Prediger auf (8, 1 f.; 9, 8; 13, 1; 16, 1; 17, 1; 19, 1). Dieselbe umfaßt einmal das Abtun der früheren Sünden (13, 1), sodann aber die Erfüllung der Gebote des Herrn (8, 3. 4). Nicht Sinnesänderung, sondern Sittenänderung durch gute Werke ist dem Verf. die Buße. Diese *μετάνοια* ist die *ἀντιμισθία,* welche wir Gott und Christo schulden (9, 8).

Die Veräußerlichung des sittlichen Lebens zeigt sich auch darin, daß der Redner bereits (im Anschluß an Tobit 12, 8. 9) bestimmte Werke als besonders zur Buße für Sünden geeignet empfiehlt: *Καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας, κρείσσων νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων . . . . Ἐλεημοσύνη γὰρ κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται* (16, 4).

Wenn der Mensch nun den Willen Gottes oder Christi erfüllt, seine Lüste bekämpft und Gutes getan hat, so erhält er von Gott zum Lon für seine Werke das ewige Leben im (eschatol. gedachten) Reich Gottes: *ὥστε, ἀδελφοί, ποιήσαντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρήσαντες καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου φυλάξαντες ληψόμεθα ζωὴν αἰώνιον* (8, 4; ebenso 11, 7; 12, 1; 6, 7; 9, 6; 10, 4). Der Gerichtstag naht bereits (16, 3). Den Lon empfängt der Christ aber in dem Leibe, in welchem er auch berufen wurde. Die Auferstehung darf nicht in Zweifel gezogen werden (9,

1—5 cf. auch 19, 4). Das Reich Gottes tritt ein mit der Wiederkunft Jesu. Schreckliche Qualen werden verhängt über die, welche Jesum verleugnet und seine Gebote nicht gehalten haben (17, 4—7) [1]).

Dieses letzte und späteste Buch unter den sog. „apostol. Vätern“ steht dem Christentum der apostol. Zeit fraglos am fernsten. Was wir den übrigen Vätern anfangsweise entnehmen konnten, tritt hier klar und schroff hervor. Christus ist wesentlich der Lehrer der Gotteserkenntnis und der neue Gesetzgeber. Das Christentum ist die Annahme jener Lehre und jenes Gesetzes in Herz und Tat. Die Erwägung der Größe der Gabe Gottes und der Glaube an die Verheißung des Lones sind die Motive jenes Gesetz zu erfüllen.

9. Zusammenfassender Überblick.

Die Darstellung mußte so ausfürlich sein, weil die Natur der Quellen das erfordert, sodann aber weil die dargestellten Gedanken den Ausgangspunkt der DG. bilden. Sie setzen uns in den Stand uns ein Bild vom christlichen Gemeindeglauben zu Ausgang des 1. und zu Anfang des 2. Jarh. zu machen. Und dieses Bild kann den Anspruch auf Treue erheben, da zu seiner Ausfürung Züge aus den verschiedensten Gegenden der Kirche zu Gebot stehen und dieselben in mannigfachster Form (Gemeindeschreiben und Gemeindehandbuch, der Märtyrer und der in christl. Gnosis sich breit ergehende Lehrer, der Prophet und der Prediger) dargeboten sind.

Folgendes sind nun die gemeinsamen Züge, welche sich aus diesen Darlegungen ergeben: 1) Der Glaube an den Einen Gott, den Schöpfer der Welt [2]), den Vater, den Regenten des Weltlaufes und der Kirche, der die Christen zu seinem Volk erkoren, der in ihren Herzen Wonung macht und ihr Leben leitet. 2) Der Glaube an

---

1) Beiläufig sei hier auf die abstruse Betrachtung über die *ἐκκλησία* verwiesen in c. 14. Darnach ist „die erste geistliche Kirche“ ein Geschöpf Gottes, welches wie Christus vor Erschaffung der Welt geschaffen worden. Sie ist der heil. Geist. Im Übrigen dürfte der Text (bes. § 4) interpolirt sein. Der vorliegende Text jener Stelle scheint übrigens Christus mit dem heil. Geist zu identificiren (§ 4), aber § 2 erfordert die Annahme eines Unterschiedes.

2) Vgl. noch die wol derselben Zeit entstammende Praedicatio Petri bei Clem. Al. Strom. VI, 5: *γινώσκετε οὖν, ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων. — Ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὅν ἐστιν, ἀκατάληπτος, ἀένναος, ἄφθαρτος, ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.*

Jesum Christum den Son Gottes, der bereits bei der Schöpfung und im alten Bunde tätig gewesen; der Gott ist und im Fleisch erschienen ist am Ende der Tage. Freilich erfaren wir nichts lehrhaft Bestimmtes über seine Präexistenz (nach 2. Clem. ist er ein Geschöpf des Vaters), über das Verhältnis zum Vater, über den Vorgang der Menschwerdung, über das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in seiner Person. Eine Übernahme der neutestamentlichen Heilsverkündigung liegt vor. 3) Im Anschluß an die Taufformel (Did. 7, 1. 3) ist die Bezeichnung Gottes als Vater, Son und heiliger Geist erhalten und wird gelegentlich gebraucht, one daß über dieselbe, zumal hinsichtlich des heil. Geistes, reflektirt würde. 4) Übereinstimmung herrscht auch hinsichtlich der Sündhaftigkeit und des Elendes (bes. des Todes) des Menschengeschlechtes, das durch seinen Ungehorsam Gott verloren und der Torheit des Götzendienstes, der Gewalt der Dämonen und ewigem Verderben anheimgefallen. 5) Jesus Christus ist der Erlöser. Er hat den Vater offenbart, er hat das neue Sittengesetz gelehrt, vor Allem hat er aber durch sein Leiden und Sterben die Menschheit von der Sünde und dem Tode befreit. Er hat ein neues Leben der Menschheit gebracht, Vergebung der Sünden, Erkenntnis Gottes und Vertrauen auf ihn; er hat den Antrieb zu warer Sittlichkeit, die Hoffnung auf Unsterblichkeit gegeben[1]. Mag dieses nun auch von seinem Leiden und Sterben abhängig gemacht werden, ein eigenes Verständnis dieser Gedanken, eine original religiöse Auffassung derselben vermißt man. Der Tod Christi erregt und bewegt das religiöse Gefül, er wird aber nicht verstanden und in seine Consequenzen verfolgt. Es geht unseren Autoren durchweg das Verständnis der alttest. Voraussetzungen ab, über welches die kanonischen Schriften verfügen. 6) Das Heil, welches Christus erworben und gebracht, wird recht verschieden bezeichnet: a) Vergebung der Sünden durch die Taufe, Neuschöpfung. Bei Hermas und 2. Clem. sind die Sünden der Vergangenheit gemeint. Deutlichkeit der Gedanken vermißt man hier überhaupt, besonders tritt die Bedeutung der Vergebung der Sünden für den ganzen Umfang des christl. Lebens zurück. Die „Gerechtigkeit" ist immer nur die aktive Lebensgerechtigkeit. b) Ge-

---

1) Vgl. die wol auch dieser Zeit angehörenden Acta Pauli et Theclae c. 16: *διὸ ἔπεμψε ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ παῖδα . . . . ἐν ἐκείνῳ ἔχειν τὴν ἐλπίδα τοὺς ἀνθρώπους, ὃς μόνος συνεπάθησε πλανωμένῳ κόσμῳ, ἵνα μηκέτι ὑπὸ κρίσιν ὦσιν . . . ἀλλὰ πίστιν ἔχωσιν καὶ φόβον θεοῦ καὶ γνῶσιν σεμνότητος καὶ ἀγάπην ἀληθείας.*

meinschaft mit Gott, die Einwonung des Vaters oder Christi oder des Geistes in den Herzen (Ignatius, Hermas). c) Erkenntnis Gottes als des Einen, des Schöpfers, Herrn und Vaters etc. d) Das neue Gesetz. e) Das ewige Leben, als Lon der sittlichen Betätigung. 7) Die Mittel, durch welche jene Heilsgüter der Christenheit als dem Gottesvolk zugeeignet werden, sind besonders: a) Die Taufe zur Vergebung der Sünden. b) Das Wort Gottes als Heilsverkündigung und Lehre (alttest. Sprüche, Christi Taten, Kreuz und Gebote, Verheißungen des Lebens und Gerichtsdrohungen) in mancherlei Weise dargeboten, als Predigt oder brüderliche Vermanung, durch Lehrer, Apostel, Propheten, durch kirchliche Beamte etc. Es liegt aber durchaus keine Theorie vor über den Zusammenhang der Gotteswirkung mit dieser Verkündigung. Aber indem durch diese Mittel vor Allem dem Menschen das Heil übermittelt wird, ist die Einwirkung Gottes auf den Menschen im Wesentlichen als eine wirklich religiöse dem sittlichen Wesen des Menschen entsprechende verstanden. c) Das Abendmal als ein Mittel zur Unsterblichkeit. Die Beziehung zur Sündenvergebung fehlt, wie denn auch die Wortverkündigung nicht diesem beherrschenden Zweck klar unterstellt ist. d) Es können hier weiter genannt werden die Einwirkungen guter Engel (Hermas), die Lebensfürungen Gottes, das sittliche Streben des Menschen etc. 8) Der einzelne Christ erfaßt Gott im Glauben als der Erkenntnis Gottes, der Hingabe an ihn und dem Vertrauen auf ihn, nämlich seine Gnade, seine Nähe und Hilfsbereitschaft, den Ernst seiner Verheißungen und Drohungen. Dieses ist das Erste. Davon hängt die sittliche Entwicklung des Menschen ab. Aber diese Erkenntnis ist getrübt. Die Sünde, deren Vergebung durch die Taufe gewirkt wurde, bleibt in dem Menschen eine Macht, mag dabei auch unterschieden werden zwischen beabsichtigter und gelegentlicher Sünde (Hermas). Sie soll der Mensch bekämpfen und überwinden, aber dieses geschieht nicht durch den Glauben an die fortdauernde Sündenvergebung, sondern durch das Gefül der Nähe Gottes, das Vertrauen auf seine Hilfe, vor Allem aber durch die Liebe als die gehorsame Erfüllung der göttlichen Gebote. Der Zusammenhang mit dem Glauben fehlt dabei keinesweges, aber er wird nicht scharf gefaßt und nicht rein erhalten. Nachdem dem Menschen einmal Vergebung der Sünden geworden, verdient er sie sich hinfort durch seine guten Werke. Diese treten als ein zweites selbständiges Princip neben den Glauben, weil diesem die feste Beziehung zur Sündenvergebung abgeht.

Hier liegt das zweite große Deficit in diesen Gedanken vor. Wie Christi Werk nicht in seiner Abzweckung auf die Sündenvergebung verstanden wird, so vermag man auch nicht die Sündenvergebung als das wesentliche Objekt des Glaubens festzuhalten. Man bedarf der guten Werke, um der Vergebung der Sünden gewiß zu werden. Man redet hier mit Recht von „Moralismus"[1]. 9) Der Christ lebt im Zusammenhang einer Gemeinde. a) Einhelligkeit des Sinnes (bes. bei Feier der Eucharistie), Bruderliebe, Bereitschaft zu manen und zu lehren, den Armen zu helfen etc. herrschen hier. b) Scharfer Gegensatz zur heidnischen Welt, die aber in christlicher Liebe bekehrt werden soll. c) Ebenso ist ein scharfer Gegensatz zum Judentum vorhanden, das einen überwundenen Standpunkt repräsentirt, resp. nur in nationalem Hochmut sich seine Prärogativen einbildet[2]. d) Christus und die apostolische Predigt begründen die Einheit der Gesammtkirche, dazu kommen die gemeinsame Geschichte, die gemeinsamen Geschicke. Die innere Einheit äußert sich durch Briefe und Reisen, Ermanungen und Fürbitten. Die Kirchenverfassung, speziell der Episkopat, hat zunächst nur lokale Bedeutung für die Einzelgemeinde. Aber neben der Hochschätzung des geistlichen Amtes (1. Clem. Ignat.) steht noch die höchste Anerkennung der Bedeutung der freien Geistestätigkeit (Did., Herm.).

10) Das Bewußtsein von der Nichtigkeit und Vergänglichkeit dieser Welt und von der Herrlichkeit und Ewigkeit jener Welt sowie der Furchtbarkeit der Höllenstrafen ist rege (s. bes. die Apocalyps. Petri). Den Anbruch des Endes wänt man nahe. Für die Eschatologie sind alttestamentliche Bilder und Sprüche des Herrn maßgebend. Das Reich Gottes oder das höchste Gut wird dieser ganzen Gedankenrichtung gemäß als eine rein zukünftige Größe vorgestellt. Je älter die Urkunden, desto lebhafter die Sehnsucht nach jenem Reich. Vor dem Ende liegt das tausendjärige Reich (Barnab. Pap.), welches nach jüdischen Mustern in phantastischer Weise geschildert

---

1) Damit im Zusammenhang steht das asketische Ideal. In den Acta Thecl. redet Paul. zunächst von *ἐγκράτεια* und *ἀνάστασις* (c. 5), und Thekla bleibt Jungfrau *καὶ ᾤκησεν ἐν σπηλαίῳ χρόνους ἑβδομήκοντα δύο, ἐσθίουσα βοτάνας καὶ ὕδωρ* (c. 42 cf. 16).

2) Vgl. auch die Schilderung der jüd. Frömmigkeit in der Praedicatio Petri (bei Clem. Al. Strom. VI, 5): *Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε, καὶ γὰρ ἐκεῖνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν, οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ* etc.

wird. Zu viel gesagt ist es, wenn man in jenem Gedanken eine der Hauptkräfte der christlichen Propaganda im 1. Jarhundert erblickt (Harnack I[3], 158 Anm.). Richtig dagegen ist: „Die Hauptsache blieb das große Weltgericht und die Gewißheit, daß die Heiligen in den Himmel zu Gott, die Unheiligen in die Hölle kommen“ (Harnack I[3], 165). Das wurde getragen vom Longedanken.

Dieses dürften die Hauptgedanken der Zeit — im Querschnitt — sein. Das Gedankenerbe der apostol. Zeit wird äußerlich forterhalten, aber der Zusammenhang der Gedanken verrückt sich, und das Verständnis wird an entscheidenden Punkten unsicher, ja geht ganz verloren. Glaube und Sündenvergebung treten zurück und das neue Gesetz, die guten Werke treten dafür auf. Die skizzirten Gedanken sind nicht immer Eigentum sondern auch nur bloße Besitztitel.

Mangel ausreichenden Verständnisses und tieferer Erfassung des Evangeliums (resp. seiner alttest. Voraussetzungen) ist unleugbar. Das greift sicherlich weit bis in das apostolische Zeitalter zurück. Als sicherstes Resultat der Betrachtung dieses Zeitalters läßt sich aber aussprechen, daß die Abweichungen seiner Gedankenwelt von der der Apostel nicht auf judaistische Tendenzen zurückgehen. Mehr als die direkten Urteile beweist in der Hinsicht, daß in keinem Punkt specifisch Judenchristliches oder Ceremonialgesetzliches nachzuweisen ist. Die Gesetzlichkeit trägt nicht die jüdische Weise an sich. Der Moralismus ist dem Heidentum, speziell jener Zeit, eigen, und er haftet dem natürlichen Menschen als solchem an. Die Misverständnisse des Evangeliums gehen grade darauf zurück, daß die Heidenchristen die alttest. Voraussetzungen der apostol. Verkündigung nicht verstanden. Dagegen sind die geschichtlichen Tatsachen im Ganzen treu reproducirt worden.

§ 8. Die Normen des Glaubens.

Als solche beginnen schon in diesem Zeitraum der Kirche zu dienen die heil. Schrift und das Taufbekenntnis.

a) Wie Jesus selbst das A. T. als unwandelbare Autorität bezeichnet und gebraucht hat (z. B. Matth. 5, 17. Luc. 24, 44), so benützen es auch die Apostel (z. B. Röm. 1, 2. Gal. 3, 8. 22; 4, 30 etc.). Aber auch von seinen eigenen Worten sagt der Herr, daß sie Himmel und Erde überdauern werden (Matth. 24, 35), und ein Gleiches gilt von den Festsetzungen seiner Apostel (Matth. 10, 40; 16, 19). Dem entsprechend beziehen sich die Apostel auf Worte

Jesu als bindende Autorität (1. Thess. 4, 15. Gal. 6, 2. 1. Kor. 7, 10; 9, 14. Act. 20, 35), aber auch ihren eigenen Forderungen eignet jene Autorität (z. B. 2. Thess. 2, 15. 2. Kor. 2, 9; 7, 15); neben den Briefen Pauli sind die alttest. Bücher *λοιπαὶ γραφαί* (2. Petr. 3, 15. 16).

Ebenso liegen die Dinge bei den apost. Vätern. Auch hier ist zunächst das A. T. die absolute Autorität und Norm der Warheit, mag dasselbe immerhin neutestamentlich umgedeutet werden. Mit den überkommenen Formeln *ἡ γραφή* und *γέγραπται* werden die Citate eingefürt. Findet sich diese Formel, welche gemäß dem ntl. Sprachgebrauch eben am A. T. haftete, nun auch höchst selten auf Worte Jesu übertragen (Barnab. 4, 14. 2. Clemens 2, 4 cf. Polyc. 12, 1), so steht die Autorität derselben doch auf der gleichen Höhe. Auf sie geht man im Streit zurück (*λεγόντων ὅτι „ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω". καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι „γέγραπται", ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι „πρόκειται"* etc. Ign. Philad. 8, 2 cf. Smyrn. 7, 2). Dasselbe gilt von den Aposteln. Sie sind maßgebende Autoritäten für die Kirche aller Orte und Zeiten (Ign. Trall. 2, 2; 3, 1. 3; 7, 1. Magn. 6, 1. Philad. 5, 1. Smyrn. 8, 1. Rom. 4, 3. Die Did. gibt sich als die „Lehre der Apostel"). Das Evangelium ist Christi Fleisch, die Apostel sind das Presbyterium der Kirche (Ign. Philad. 5, 1). Mit dieser Wertschätzung stimmt, daß unsere Schriften durchzogen sind von Anspielungen an fast alle apostolischen Schriften, und daß diese wie die Evangelien zur Vorlesung in dem Gottesdienst kamen (vgl. 1. Thess. 5, 27. Kol. 4, 16. Jak. 1, 1. 1. Petr. 1, 1. Apoc. 1, 3. 1. Clem. 47, 1. cf. 2. Clem. 19, 1; die Homilie des Aristides, s. meine Ausgabe 1894. Just. Apol. I, 67. Iren. adv. haer. II, 27, 2; III, 21, 4. Can. Murat. l. 77 f.). Die antignostischen Väter am Ende des 2. Jarh. blicken auf diese Geltung des N. T. als auf etwas von jeher in der Kirche Übliches zurück. Vgl. Marcions Kanon und den Montanismus unten.

Eine fest umschriebene Größe oder ein dogmatischer Begriff war darum der „Kanon" in unserer Zeit keineswegs. Wie nicht alle Schriften überall gebraucht wurden, so standen auch bald andere Schriften in dem gleichen Ansehen, Hermas, Barnabas, die Didache, 1. und 2. Clemens, die Apokalypse Petri, die Praedicatio Petri; diese wurden ebenfalls verlesen (z. B. Herm. Vis. II, 4, 3. Dionys. v. Cor. b. Euseb. h. e. IV, 23, 11. Hegesipp. ib. 22, 1). Dazu kam, daß jedem vom Geist gewirkten Prophetenspruch die gleiche Autorität eignete

(Hermas, Did. 11, 7. Ign. Philad. 7, 1 fürt solch einen von ihm gesagten Spruch an: *ἐκραύγασα μεταξὺ ὤν ἐλάλουν μεγάλῃ φωνῇ, θεοῦ φωνῇ· — „τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις"*, vgl. die montanist. Prophetie). Der Gegensatz zur Gnosis, zu Marcion und dem Montanismus brachte es mit sich, daß allmählich der Begriff Kanon in dogmatischem Sinne sich herausbildete. Was man stets geübt hatte, wurde da mit Bewußtsein und fester Absicht ausgesprochen (s. Irenäus). Vgl. Credner, Gesch. des N. Tl. Kanons 1860. Kirchhofer, Quellensammlung zur Gesch. des N. Tl. Kan. 1844. Overbeck, Zur Gesch. des Kanons, 1880. Weiß, Einleitung in das N. T. 1886, S. 21 ff. Zahn, Gesch. des N. Tl. Kan. Bd. I und II. 1888 ff. Harnack, Das N. T. um 200, 1889.

b) Der uns geläufige Text des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses läßt sich in wesentlich gleicher Form bis an das Ende des 5. Jarh. zurückverfolgen. Der Ursprung dieser Form wird mit größter Warscheinlichkeit nach Südgallien verlegt. Diese Form wie viele andere im Abendland bräuchlichen, weist aber auf das alte römische Symbol zurück, von welchem es sich nur durch einige Zusätze unterscheidet. Letzteres nun war in Rom im 5. und 4. Jarhundert das herrschende (s. das Bekenntnis Marcells bei Epiph. haer. 52 al. 72). Es läßt sich aber mit Sicherheit bis in die Mitte des 3. Jarh. zurückverfolgen (vgl. Novatian de trinitate). Da aber nun die älteste Form von allen theologischen antignostischen Elementen frei ist, da ein Irenäus und Tertullian die Glaubensregel aus der apostolischen Zeit herstammen lassen, da wie die abendländischen, so auch höchst warscheinlich die mehrfach frei gestalteten, theologisch detaillirten Glaubensregeln des Morgenlandes sämmtlich ihren Archetypus in einem dem alten römischen sehr änlichen Bekenntnis finden, so ist zu urteilen, daß diese und änliche Formeln schon am Anfang des 2. und zu Ende des 1. Jarhunderts bräuchlich wurden und dann wol aus dem Morgenlande, nämlich Kleinasien, nach Rom importirt sind. Um die Mitte des 2. Jarh. ist in Rom eine feste Formel im Gebrauch gewesen. Zu dieser Annahme stimmt, daß schon bei Ignatius und Justin mehrfach an das Symbol erinnernde feste Formeln zu finden sind (Ign. Magn. 11. Eph. 7. Trall. 9. Smyrn. 1. Justin. Ap. I, 13. 31. 46. Dial. 85; vgl. aber auch schon 1. Kor. 15, 3. 1. Tim. 6, 13. 2. Tim. 2, 2. 8; 4, 1 vgl. 3, 10)[1]. Da die kirchliche Sprache Roms bis gegen

1) Feste Formeln scheinen auch bei Aristides vorzukommen, s. Seeberg (in Zahns Forsch. V) S. 270 Anm.

Mitte des 3. Jarh. die griechische war, so ist der älteste für uns erreichbare Wortlaut des röm. Bekenntnisses der von Marcell gebrauchte (337 od. 338): *Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν.*

Dieses der Wortlaut[1]), von welchem kleine Abweichungen für die verschiedenen Landeskirchen anzunehmen sind. Man erläuterte und erweiterte dasselbe in freierer Weise in theol. Anwendung. Aber daß diese regula veritatis, dieser *κανὼν τῆς ἀληθείας* allenthalben in der Kirche identisch und seit der Apostel Zeit gewesen sei, behaupten Irenäus und Tertullian (Iren. adv. haer. I, 10, 1. 2; III, 4, 1. 2. Tert. de praescr. haeret. 37. 44. 42. 14. 26. 36, de virg. vel. 1). Das Bekenntnis ist aber nichts anderes als die heilsgeschichtliche Ausfürung der bräuchlichen Taufformel (Matth. 28, 19. Did. 7, 1. Iust. Apol. I, 61, daher fürt es Tert. auf Christus selbst zurück de praescr. 9. 13. 37. 44). Der *κανὼν τῆς ἀληθείας*, wie man später sagte, ist inhaltlich nur das uralte Taufbekenntnis. *Οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε* etc. Gleich darauf folgt eine kurze Inhaltsangabe des Glaubens, der also Inhalt des Taufbekenntnisses sein muß (Iren. I, 9, 4. cf. 10, 1. Tert. de spectacul. 4. de coron. 3. de bapt. 11. praescr. 14, s. auch Justin Ap. I, 61 extr. Clem. Al. Strom. VIII, 15 p. 887 Potter. VI, 18 p. 826, Paed. I, 6 p. 116, dazu Caspari: hat die alex. Kirche zur Zeit des Clem. ein Taufbek.

---

1) Der textus receptus unterscheidet sich durch eine Modifikation und einige Zusätze: 1) creatorem coeli et terrae, 2) qui conceptus est de spiritu sancto, 3) passus, mortuus, 4) descendit ad inferna, 5) catholicam, 6) sanctorum communionem, 7) vitam aeternam. — Nach Zahn, hätte es zu Anfang ursprünglich gelautet: *εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα*, unter Berufung auf Reproduktionen der Glaubensregel bei Iren. und Tertull. dazu Eus. h. e. V, 28 (S. 23 ff.), s. aber Harnack, Zur Gesch. der Entstehung des ap. Symbol. Ztschr. f. Th. u. K. 1894, S. 130 ff. — In mehreren alten Relationen fehlt das *μονογενής* (Zahn S. 45 Anm.), sodaß seine Ursprünglichkeit gegründeten Zweifeln unterliegt.

besessen oder nicht? in Ztschr. f. k. Wiss. 1886, S. 352 ff. s. noch bes. Cyprian Ep. 69, 7; 70, 2; 75, 10 fin.).

Diese kürzeste tendenzlose Zusammenfassung der Heilstatsachen des christl. Glaubens, welche Iren. mit Recht *τὸ τῆς ἀληθείας σωμάτιον* nennt (I, 9, 4), wird ausgelegt durch den Glauben der ap. Väter und legt denselben aus. Das Bewußtsein von jenen geschichtlichen Tatsachen haben sie aus der apostolischen Zeit überkommen, durch das Symbol ist dasselbe der Kirche aller Zeiten erhalten geblieben. Über die dogmatische Verwendung der regula durch Iren. etc. s. unten.

Vgl. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols, Christiania 1866. 69. 75 und Alte und neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymb. ib. 1879. v. Zezschwitz, Katechetik II, 1[2], § 19 ff. Hahn, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln[2], 1877. Patr. ap. opp. ed. Lips. I, 2[2], 115 ff. A. Harnack PRE.[2] I, 565 ff. Zahn, Glaubensregel und Taufbek. i. d. alt. K. in Ztschr. f. k. Wiss. 1881, S. 302 ff. Zahn, Das ap. Symbol. 1892. Kattenbusch, Das ap. Symbol. I, 1894. Swete, the Apostles' Creed, 1894.

Zweites Kapitel.

Die häretische Umdeutung des Evangeliums sowie die gegen das katholische Christentum gerichteten Reformversuche.

§ 9. Das Judenchristentum.

Indem das wesentlich auf das Ostjordanland und Syrien beschränkte Judenchristentum auf die Entwicklung der kirchlichen Lehr- und Denkweise keinen irgend belangreichen Einfluß ausgeübt hat, ist das Interesse der DG. an ihm ein sehr geringes und eine kurze Übersicht muß hier genügen.

Hauptquellen: Justin. Dialogus c. Tryphone c. 47. Irenaeus adv. haereses I, 26, 2. Origenes c. Celsum II, 1. 3; V, 61. Hippolyt. Refutatio VII, 34. Epiphanius Panarion haer. 29. 30. Euseb. hist. eccl. III, 27. Hieronym. bes. Ep. 112 (al. 89) u. gelegentlich. Über die Test. XII patr. u. d. Clementinen s. unten. Vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristent. (1884) S. 421 ff.; derselbe, Judent. und Judenchristent. (1886). Ritschl, Altkath. Kirche[2], S. 152 ff. Harnack, DG. I[3], 271 ff. Zahn, Gesch. d. ntl. Kan. II, 642 ff.

Die einzelnen Gruppen der Judenchristen beigelegten Namen „Ebjoniten“ und „Nazaräer“ lassen sich nicht scharf auseinander halten. Drei Gruppen lassen sich aber unterscheiden, für welche die Ansätze bereits im apostol. Zeitalter nachweisbar sind.

a) Justin berichtet von Judenchristen, welche von allen die Einhaltung des Gesetzes verlangen, sowie von anderen, welche selbst das Gesetz streng befolgen, dieses aber nicht allen Christen vorschreiben wollen. Er selbst will letzteren die Seligkeit nicht absprechen, weiß aber, daß nicht alle Christen so denken (Dial. 47). Noch Hieronymus kennt dieselben als eine *per totas orientis synagogas inter Iudaeos* verbreitete *haeresis*, Nazaräer genannt, *qui credunt Christum filium dei natum de virgine Maria et eum dicunt esse qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit in quem et nos credimus.* Aber er urteilt von ihnen: *sed dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt nec Christiani* (Ep. 112, 13 [al. 89] vgl. Epiph. h. 29, 7—9). Es hat also im Orient durch Jarhunderte sich ein Judenchristentum erhalten, dessen Bekenner im Glauben mit der kath. Kirche übereinstimmten [1]), blos ein hebräisches Ev. brauchten, Paulum und sein Werk anerkannten, in ihrem Leben aber ihrem nationalen Gesetz treu blieben, one dieses zu einer Forderung für alle Christen zu erheben. Sie sind wirklich jüdische Christen gewesen, wärend die beiden folgenden Gruppen eigentlich nur christliche Juden sind.

b) Die zweite Gruppe entspricht den judenchristlichen Gegnern des Paulus. Es sind christliche Pharisäer. Sie hielten fest an der Beschneidung und dem Gesetz, dieses von allen Christen verlangend (Just. Dial. 47); sie verwarfen Paulus als einen *apostata legis*, brauchten nur das Matth. ev. (Ir. adv. haer. I, 26, 2). Außerdem wurde hier die Gottheit Christi und seine Geburt aus der Jungfrau geleugnet (Ir. III, 21, 1; V, 1, 3). Nicht einen conservativen Zug, sondern eine Concession an das Judentum hat man hierin zu erblicken. Je nach der Stellung zur Geburt Christi unterscheidet Origenes *δίττοι Ἐβιωναῖοι* (c. Cels. V, 61). Der Son des Joseph und

1) Euseb. hat (h. e. III, 27, 3) diesen Christen, welche er scharf von den „Ebjoniten" unterscheidet, nachgesagt, daß sie zwar an der Geburt aus der Jungfrau festhielten, nicht aber die Präexistenz des Logos zugestanden hätten: *οὐ μὴν ἔθ' ὁμοίως καὶ οὗτοι προϋπάρχειν αὐτὸν, θεὸν λόγον ὄντα καὶ σοφίαν ὁμολογοῦντες* etc. cf. Orig. in Matth. tom. 16, 12 Delarue III, 733. Gegenüber dem Zeugnis des Hier. kommt dies nicht auf. Es kann sich auf Vermengung mit ebjonitischen Ansichten oder blos auf das Fehlen der Logosspekulation gründen. Für diese hatten Judenchristen keine Anknüpfung. Orig. bezeugt, daß die Juden die Gleichsetzung des Logos mit dem Son Gottes nicht kennen (c. Cels. II, 31). Auch das מֵימְרָא der jüdischen Theologie hat jene Beziehung nicht (vgl. Weber, System d. altsynag. paläst. Theolog., 1880, S. 178. 339).

der Maria wurde durch die Taufe mit dem Geist Gottes ausgerüstet. Er trat dann als Prophet auf und wurde durch seine Frömmigkeit Son Gottes (Epiph. h. 30, 14. 18. Hipp. Ref. VII, 34 p. 406 ed. Duncker-Schneidewin [1]). Auf diesem Wege galt es Christo nachstreben: *κατὰ νόμον φάσκοντες δικαιοῦσθαι* (Hippol.). Hiezu kommt noch die grobsinnliche Vorstellung vom Millennium, die man den Propheten glaubte entnehmen zu können (Ir. I, 26, 2. Hieron. in Jes. l. 18, c. 66, 20).

c) Wie in der Wirklichkeit die 2. und 1. Gruppe sich nicht immer scharf werden haben scheiden lassen, so auch nicht diese dritte und die zweite. Es ist ein Judenchristentum theosophischer Spekulationen und strenger Askese, wie es bereits der Kolosserbrief voraussetzt (vgl. das alex. Judentum und die Essäer). Diese Richtung scheint eine starke Hebung erfaren zu haben z. Z. Trajans am Anfang des 2. Jarh. durch einen Mann *Ἠλχασαΐ* (nach Wellhausen-Alexius, Skizzen III, S. 206 Anm. Oder חֵיל כְּסָי, *δύναμις κεκαλυμμένη* Epiph. haer. 19, 2 u. Hippol. Ref. IX, 16 p. 468. Ebenso wurde das Buch genannt Epiph. h. 30, 17). Ein Engel von ungeheuerlichen Dimensionen (Christus) begleitet von einem weiblichen Engel (dem h. Geist), habe dem Elkesai im Lande der Serer ein Buch mit neuen Offenbarungen überreicht. In demselben wurde eine zweite

---

1) Spuren dieses Standpunktes scheinen sich auch in den Testamenta duodecim patriarcharum zu finden (ed. Sinker, auch Migne gr. 2, 1037 ff.) Ich bemerke darüber vorläufig, daß diese ursprünglich jüd. Schrift, nachdem sie vielleicht bereits von einem Juden bearbeitet worden, 70–130 von einem ebjonitischen Judenchristen im Hinblick auf die Zerstörung Jerusalems abermals interpolirt worden ist. Eine abermalige Mehrung durch kurze Zusätze ist ihr etwa zu Anfang des 3. Jarh. von einem patripassianischen Monarchianer zu teil geworden. Für unsere Zwecke kommen besonders in Betracht: Test. Jud. 24: *καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματός μου* (sc. Judae) *ὡς ὁ ἥλιος δικαιοσύνης, συμπορευόμενος τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ἐν πραότητι καὶ δικαιοσύνῃ καὶ πᾶσα ἁμαρτία οὐχ εὑρεθήσεται ἐν αὐτῷ. Καὶ ἀνοιγήσονται ἐπ' αὐτὸν οἱ οὐρανοὶ ἐκχέαι πνεῦμα, εὐλογίαν πατρὸς ἁγίου* (d. i. bei der Taufe Jesu cf. Levi 18). *καὶ αὐτὸς ἐκχεεῖ πνεῦμα χάριτος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθε αὐτῷ εἰς υἱοὺς ἐν ἀληθείᾳ καὶ πορεύσεσθε ἐν προστάγματι αὐτοῦ πρώτοις καὶ ἐσχάτοις* (cf. Zabul. 9. Naph. 3). Diesen *ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα τὸν νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου* verfolgen und töten die Juden (speziell Levis Nachkommen) als einen *πλάνος*, one sein *ἀνάστημα* zu anen (Levi 16). Daher wird Israel verworfen und Jerusalem zerstört (Levi 10. 14), bis in der Endzeit Gott sich ihrer erbarmen wird (Zabul. 9. Asser 7. Joseph 19). Dann ist es aus mit dem Reich des Feindes (Dan 6).

Taufe im Namen des höchsten Gottes und seines Sones des großen Königs (*βαπτισάσθω ἐκ δευτέρου ἐν ὀνόματι* etc.) empfohlen zur Vergebung (*καινὴ ἄφεσις ἁμαρτιῶν*) aller auch der gröbsten Sünden (Hurerei) sowie zur Heilung vom Bisse toller Hunde und schwerer Krankheiten (in Kleidern in das Wasser unter Anrufung des Himmels, des Wassers, der heil. Geister, der Engel des Gebetes, des Ölbaums, des Salzes und der Erde mit dem Versprechen hinfort nichts Böses zu tun). Die geheim zu haltende Lehre, die man annehmen sollte, bezog sich auf Beobachtung des Gesetzes nebst Annahme der Beschneidung. Christus ist nicht von der Jungfrau, sondern wie alle Menschen geboren. Er ist bereits früher öfters erschienen (ein Engel). Paulus wurde verworfen. Ebenso die blutigen Opfer (vgl. Epiph. h. 30, 16; 19, 3). Hiezu tritt noch astrologischer Aberglaube. — S. Hippol. Ref. IX, 13 ff. Orig. bei Eus. h. e. VI, 38. Epiph. h. 19 cf. 53, 1; 30, 17.

In marktschreierischer Weise versuchte Alkibiades aus Apamea in Syrien um 220 in Rom für diese Lehre Propaganda zu machen. Der Erfolg war vorübergehend. Größere Bedeutung erlangte diese Lehrweise in dem judenchristl. Gebiet selbst. Epiphanius nämlich in der 2. Hälfte des 4. Jarh. kann die Bezeichnung „Ebjoniten" auf eine Richtung anwenden, welche in Allem die nächste Verwandtschaft mit Elkesai aufweist. S. das Einzelne haer. 30, 2. 3. 14. 15. 16. 17. 18. cf. h. 53, 1. Dort sein Urteil: *Οὔτε Χριστιανοὶ ὑπάρχοντες οὔτε Ἰουδαῖοι οὔτε Ἕλληνες ἀλλὰ μέσον ἁπλῶς ὑπάρχοντες, οὐδέν εἰσι.*

Hieher gehört auch der unter dem Namen „Clementinen" bekannte Schriftencomplex[1]). In mehreren Recensionen liegt uns näm-

---

1) Über die fast hoffnungslos complicirten litterargeschichtlichen Fragen hinsichtlich der element. Litt. kann ich hier nur behauptungsweise einige Sätze aussprechen. 1) Homil. wie Rec. sind abhängig von einer umfassenden Grundschrift. 2) Diese trug einen ausgesprochen gnostisirend ebjonitischen Charakter. Dieselbe hat in sich aufgenommen judenchristl. Schriften, wie die *Περίοδοι Πέτρου* (Epiph. h. 30, 15. 16), die *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* (erhalten; Rec. 1, 27—74) u. A. Sie wurde verfaßt in der Absicht Propaganda im Abendland zu machen (der Römer Clemens, Maske einer antimarcionitischen Richtung) und zwar in der zweiten Hälfte des 2. Jarh. 3) Diese Schrift ist in der 2. Hälfte des 3. Jarh. von zwei kathol. Christen bearbeitet worden (die Zeit bes. nach den Verfassungsverhältnissen). Die Hom. sind zuerst geschrieben. Die Grundschrift und dazu die Bearbeitung von H. benutzte dann der Verf. der Recogn. Bewärt sich diese Auffassung,

lich ein didaktischer Roman vor, dessen Held der Römer Clemens ist: 1) die sog. 20 Homilien, eingeleitet durch einen Brief Petri an Jakobus, die sog. *διαμαρτυρία*. Edirt von Dressel, Göttingen 1853; de Lagarde, Leipzig 1865. 2) Derselbe Stoff ist bearbeitet in den Recognitiones. I, 27—74 sind hier die *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* hineingearbeitet worden. Wir besitzen nur die lat. Übersetzung des Rufin, ed. Gersdorf Bibl. patr. I, Lips. 1838. 3) Auszüge aus dem Stoff in den Epitomae, von welchen Dressel zwei Formen edirte. 4) Eine syr. aus Homil. wie Recogn. compilirende Bearbeitung, ed. de Lagarde 1861. — Vgl. Schliemann, Die Clementinen etc. Hilgenfeld, Die clem. Homil. u. Recogn. 1848. Uhlhorn, Die Hom. u. Recogn. 1854. Lehmann, Die clem. Schriften 1869. Langen, Die Clemensromane 1890. Bigg, the Clement. homilies in den Studia bibl. et ecclesiast. II, 157 ff.

Mit vulgär katholischen Elementen mengten sich in diesen Schriften Gedanken eines gnostisirenden Judaismus. Die Welt ist aus Gott emanirt, welcher *τὸ πᾶν* ist. Sie bewegt sich *δυϊκῶς καὶ ἐναντίως*. Auch der Teufel wie Christus entstammt einer *τροπή* in Gott (s. Homil. 2, 15 ff.. 33; 17, 7. 8. 9; 20, 8). Gott hat, nach stoischer Anschauung, ein *σῶμα* und *σχῆμα* (Homil. 17, 7). Jenem Gesetz des Gegensatzes gemäß gibt es eine doppelte Reihe von Propheten, die männliche und weibliche Prophetie. Letztere hat Eva, erstere Adam zu Repräsentanten. Von der weiblichen geht das Heidentum aber auch das falsche Judentum aus. Von dieser falschen Prophetie rüren Krieg und blutiges Opferwesen (der Menstruation entsprechend), sowie die Vielgötterei her (Homil. 3, 20—27, cf. die Doppelreihe Rec. 8, 52; 3, 61; 5, 9). Der ware Prophet dagegen (Adam oder Christus) „wechselt von Anfang der Welt an mit den Namen zugleich die Gestalt und läuft durch die Welt, bis daß er seine Zeiten erreicht haben und wegen seiner Mühe durch Gottes Erbarmen gesalbt, für immer Ruhe haben wird“ (Hom. 3, 20, cf. Recogn. 2, 22). Dieser rechte Prophet hat nun bes. in Adam, Mose und vor Allem Christus die Warheit gelehrt: Es ist ein Gott, der die Welt erschaffen hat und unser gerechter Richter ist. Dadurch ist ausgeschlossen, daß Christus Gott ist (*οὔτε ἑαυτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν*). Obgleich *υἱὸς θεοῦ* ist

---

so liegt das Recht vor die, von den Homil. im Ganzen besser conservirte judenchristliche Grundlage unserer Bücher — mit Vorsicht — zur Charakteristik des Judenchristentums um 200 zu gebrauchen.

er nicht *θεός*, indem dieser ein *ἀγέννητον*, jener ein *γεννητόν* ist (H. 16, 15. 16). Der Mensch ist walfrei: *ἃ δεῖ φρονεῖν καὶ ποιεῖν ἐνετείλατο· ἕλεσθε οὖν ὃ ἐπὶ τῇ ὑμετέρᾳ κεῖται ἐξουσίᾳ* (Hom. 11, 11; 10, 4 ff. cf. Recogn. 2, 36 fin. 3, 22. 23 cf. 8, 48). Es gilt nun die Gebote Gottes erfüllen. Die Beschneidung erwänen die Hom. nicht (s. aber Diamart. Jak. 1), die Rec. (5, 34) sehen ausdrücklich von ihr ab. Dazu kommen häufige Waschungen (H. 9, 23; 10, 26. R. 4, 3; 5, 36), vegetarische Narung (Hom. 12, 6; 15, 7; 8, 15; 14, 1), die Ehe war geboten (H. 3, 68. Ep. ad. Jac. 7). Eine eigentümliche Kritik am A. T. ermöglichte die Verwerfung der blutigen Opfer (H. 2, 52 f. 3, 42).

Es ist eine bes. Schattirung des Elkesaitismus, die hier auftritt. Wiewol die Darstellung mit dem Interesse das Abendland, speciell Rom zu gewinnen, unternommen zu sein scheint, ist ein Erfolg dieses Unternehmens nicht bekannt. Dieses Judentum hat überhaupt eine histor. Wirkung lediglich auf die Entstehung des Mohammedanismus ausgeübt (vgl. Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten H. III 197 ff.). Aus dem Bund der beiden großen monotheistischen Religionen der Semiten ist die dritte erwachsen.

§ 10. Die heidenchristliche Gnosis.

Quellen: Von der reichen gnost. Litt. sind vollständig erhalten nur der Brief des Ptolemäus an die Flora bei Epiph. h. 33, 3 ff., — die Pistis-Sophia (kopt.) ed. Schwartze-Petermann 1853, aus der 2. Hälfte des 3. Jarh. vgl. Harnack Texte u. Unters. VII, 2 und zwei andere gnost. Werke in koptischer Sprache, die Schmidt edirte, Texte u. Unters. VIII, 1. 2. Sonst nur Fragmente s. die Angaben von Bonwetsch bei Thomasius DG. I, 153 f. Eine übersichtl. Sammlung bei Grabe, Spicilegium II; Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristent. 1884, s. auch Stieren, Irenäus I, 909 ff. (Ptol. Valent. Herakleon, des letzteren Frgg. sammelte Brooke in Texts and Studies I, 4). — Die ältesten der gegen die Häretiker gerichteten Werke sind verloren, so Agrippa Castor (Eus. h. e. IV, 7, 5 ff.), Justins Syntagma wider alle Häresien (cf. Apol. I, 26) und desselben Schrift gegen Marcion (Iren. adv. haer. IV, 6, 2) etc. — Erhalten in lat. Übersetzung (viel griech. Frg. bei Epiph. Eus. etc.) — Irenäus *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* ll. 5 (edd. Massuet; Stieren; Harvey), geschrieben um 180. — Tertullian de praescriptione haereticorum, adv. Valentinianos, de carne Christi, de resurrectione carnis, de anima. — Von Hippolyt besitzen wir *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* ll. 10 ca. 230 (Refutatio oder Philosophumena, ed. Duncker-Schneidewin, vgl. Stähelin in Texte u. Unters. VI, 3), verloren ist sein früheres Syntagma wider alle Häresien, Photius Bibl. Cod. 121, geschr. nach 200 (zu reconstruiren aus Ps.-Tertull. adv. omn. haeres., Philastrius und Epiphan.). — Im Übrigen Philastrius, de haeresibus ca. 380. Epiphan.

Panarion geschr. 374—376 (beides bei Öhler, Corp. haeresiologic.). Adamantius, de recta in deum fide, Delarue Opp. Orig. I, 803; Rufins lat. Übers. bei Caspari, Kirchenhist. Anekdota 1883. Vgl. Zahn Ztschr. f. KG. IX, 193 ff ca. 310. Sonst die WW. des Clemens Alex., Origenes, Euseb. h. e., Plotin. Ennead. II, 9 (ed. Müller I, 133 ff.), Porphyr. Vita Plotin. 16.

Zur Quellenkritik: Volkmar, Quellen der Ketzergesch. 1855. Lipsius, Zur Quellenkrit. d. Epiph. 1865. Lipsius, Die Quellen der ältest. Ketzergesch. 1875. Harnack, Zur Quellenkrit. der Gesch. d. Gnostic. 1873. Harnack in Ztschr. f. hist. Th. 1874, 143 ff. Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristent. 1884. Kunze, de historiae gnosticismi fontibus, 1894.

Darstellungen: Neander, Entwickl. der vornehmst. gnost. Systeme 1818. Baur, Die christl. Gnosis 1835. Lipsius, Der Gnostic., sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang 1860. Jacobi, PRE. V², 204 ff. Koffmane, Die Gnosis nach Tendenz u. Organis. 1881. Hilgenfeld, a. a. O. Thomasius, DG. I², 62 ff. Harnack, DG. I³, 211 ff. Renan, Origines du christianisme VI, 140 ff. VII, 112 ff. Anrich, Das antike Mysterienwesen in s. Einfluß auf d. Christent. 1894, S. 74 ff.

Schon im apostolischen Zeitalter traten mit zunehmender Deutlichkeit Häretiker auf, bes. in Kleinasien und Antiochien, welche ihren nächsten Ursprung im Judentum haben. Spekulationen über die Engel- und Geisterwelt, eine dualistisch asketische Ethik oder unsittlicher Libertinismus, Spiritualisirung der Auferstehung, sowie Hon über die Hoffnung der Kirche kennzeichnen sie (Kol. 2, 18 ff. 1. Tim. 1, 3—7; 4, 1—3; 6, 3 f. 2. Tim. 2, 14—18. Tit. 1, 10—16. 2. Petr. 2, 1—3, 4. Jud. 4—16. Apoc. 2, 6. 15. 20 ff. cf. Act. 20, 29 f.). Zu Schluß der ap. Zeit, gegen Ende des 1. Jarh., haben diese Ansichten festere Gestalt angenommen. Johannes bekämpft eine Richtung, welche Christus von Jesus scheidet, indem sie leugnet, daß Jesus als Christus im Fleisch gekommen (Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. 1. Joh. 4, 2; 2, 22; 4, 15; 5, 1. 5. 6. 2. Joh. 7. Ev. Joh. 1, 14). Gemeint ist die Irrlehre des Kerinth (Iren. III, 11, 1). Der ap. Zeit gehört auch der samaritanische Pseudomessias Simon an (Act. 8, 9 ff. Just. Ap. I, 26. 56. Ir. I, 23. cf. viell. Joseph. Antiq. XVIII, 4, 1). Seine Lehre wurde durch seinen Schüler Menander nach Antiochien verpflanzt. Auch er trieb Magie, ließ die Welt von Engeln gemacht sein, welche von der „Idee“ hervorgebracht seien; er verhieß denen, welche ihm folgen, die Unsterblichkeit (Just. Ap. I, 26. Ir. III, 23, 5). Änlich Satornil, der aber bereits dem Judengott eine niedere Stellung zuweist (Ir. I, 24, 1 f.). Den Ausgang von jüd. Gedanken verleugnen auch die Irrlehrer bei Ignatius

nicht. Als Hauptirrtum tritt die Behauptung auf, Christus habe *τὸ δοκεῖν πεπονθέναι* (Smyrn. 2—4. Tr. 10. Phil. 6—9, cf. Magn. 8—11. Phil. 6, 1).

Seit Anfang des 1. Jarh. sind diese Irrlehren offen hervorgetreten und haben alsbald ungeheure Verbreitung erlangt (Hegesipp b. Eus. h. e. IV, 22, 4. III, 32, 7 f.). Wandernde Lehrer werden dieses rapide Wachstum bewirkt haben (vgl. 1. Joh. 4, 1. 2. Joh. 10. 3. Joh. 5 f. 10. Did. 11. 12. Ign. Sm. 4, 1. Eph. 9, 1; 7, 1, noch Pist.-Soph. p. 353. 272). Im Einzelnen liegt die Geschichte desselben im Dunkeln. Nur so viel ist klar, daß in einigen Decennien diese Richtung auf heidenchristlichem Boden große Ausbreitung gefunden und in specifisch heidenchristlicher Weise fortgebildet worden ist. Die wichtigsten gnost. „Systeme“ sind die des Basilides, des Valentin mit seinen Schülern (Herakleon, Ptolemäus die Hauptvertreter der italischen Schule, Axionicus, Bardesanes als Repräsentanten der anatolischen Schule), die Ophiten, Kainiten, Peraten, Sethianer, der Gnostiker Justin, die Naassener; dazu Ultras wie Marcus, Karpokrates u. s. w. (eine übersichtl. Zusammenfass. in Möllers KG. I, 136 ff.).

Den Namen *γνωστικοί* haben sich einige dieser Schulen selbst beigelegt (z. B. Ir. I, 25, 6. Hippol. Ref. V, 11; V, 23), Irenäus hat ihn mit Recht auf alle diese die Erkenntnis über den Glauben stellenden Richtungen angewandt (vgl. Hilgenfeld S. 343 f.).

Die Fragen religiöser Erkenntnis, welche das Heidentum des 2. Jarh. stellte und deren Lösung man vielfach den Religionen des Orients glaubte entnehmen zu können, will die Gnosis beantworten mit Verwertung der Erkenntnisse des Christentums. Nicht Problemen christlicher, sondern heidnischer Religiosität geht sie nach: *Unde malum et qua in re? unde homo et quomodo et quod maxime Valentinus proposuit: unde deus?* (Tert. de praescr. 7.) *Ἔστι δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν καὶ τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν ἢ ποῦ ἐνεβλήθημεν* (Clem. Excerpta ex Theod. 78). Das Hauptanliegen ist die Entstehung dieser Welt, die rätselhafte Mengung von Geist und Materie im Menschen zu erklären und den Weg zur Erlösung aus diesem Zustand oder zu der Unsterblichkeit zu zeigen. Zu diesem Zweck wird, unter Anlehnung an orientalische Spekulationen, eine phantastische Kosmogonie entworfen, an welche sich eine entsprechende „Heilsgeschichte“ schließt. Die Lehre hievon ist des Christentums Inhalt. Nach dem Vorbild

der Mysterien und von derselben Stimmung, welche jene hervorrief, beherrscht, versuchte man durch Vereine mit mannigfachen symbolischen Handlungen, magischen Wundern und Zauberformeln diese Lehre den Einzelnen nahe zu bringen [1]). Als christlich wurde dieselbe erwiesen durch allegorische Exegese des A. und N. T. sowie durch Berufung auf selbstgemachte heil. Schriften und Geheimtraditionen. Nicht philosophische Erkenntnis soll dem Einzelnen hiedurch geboten werden, sondern intuitive Gefülserkenntnis, eine neue Gemütsstimmung und damit die Anregung zu einer religiösen Weltanschauung [2]). „Ein wunderliches Gebilde, dieser Gnosticismus, von der aufgehenden Sonne des Christentums gezeugt in den Nebeln des untergehenden Heidentums!" (Graul, d. chr. Kirche an der Schwelle d. ir. Ztalters. S. 91.)

One auf die Einzelheiten der Systeme einzugehen, sollen diese Hauptpunkte im Folgenden ausgefürt werden.

A. 1) Die Welt des Geistes und der Materie stehen einander dualistisch gegenüber wie oben und unten, wie gut und böse. 2) Aus der Geisteswelt (*βύϑος, αὐτοπάτωρ, πλήρωμα*), die in sich bewegt ist durch die *αἰῶνες* (*sensus et affectus, motus* des Urgeistes oder auch *personales substantiae* Tert. adv. Val. 4. Ir. II, 13, 10. II, 28, 4), ist durch Emanation oder Evolution diese Welt hervorgegangen. 3) Schöpfer derselben ist nicht der höchste Gott sondern ein niederes Wesen, der Demiurg oder Judengott (z. B. Ep. Ptol. ad Flor.: *Οὗτος δὲ δημιουργὸς καὶ ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός ἐστιν κόσμου, ἕτερος ὢν παρὰ τὰς τούτων* (d. i. des höchsten Gottes und des Teufels) *οὐσίας, μέσος τούτων καϑεστὼς ἐνδίκως*) oder auch Engel. 4) In der Welt der Materie lebt aber ein Überrest aus der Geistwelt. Auf dessen Erlösung zielt nun das Folgende ab. Je nach dem Maß des Geistes in der Materie sind die Menschen *πνευματικοί, ψυχικοί* und *σωματικοί* (z. B. Ir. I, 7, 5. Tert. adv. Val. 29). Diese Unterscheidung läßt sich auch mit der von Christentum, Judentum und Heidentum combiniren. 5) Die Sinnlichkeit ist (echt heidnisch) das Böse im Menschen. Der Geist ist in den Leib eingekerkert: *Πόλεμον δὲ λέγει* (*ψ* 23, 8) *τὸν ἐν σώματι, ὅτι ἐκ*

1) Vgl. Hippol. Refut. I prooem.: *ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς τὰ δοξαζόμενα ἀρχὴν μὲν ἐκ τῆς Ἑλλήνων σοφίας λαβόντα, ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων καὶ μυστηρίων ἐπικεχειρημένων καὶ ἀστρολόγων ῥεμβομένων.*

2) Man kann sich hier des Urteils von Celsus erinnern: *Σειρῆνας δέ τινας ἐξορχουμένας καὶ σοφιστρίας, κατασφραγιζομένας τὰ ὦτα* (gnost. Ritus) *καὶ ἀποσυοκεφαλούσας τοὺς πειϑομένους* etc. Orig. c. Cels. V, 64.

μαχίμων στοιχείων πέπλασται τὸ πλάσμα (Hippol. Ref. V, 8 p. 154 vgl. den Hymnus der Naassener ib. c. 10 p. 176: *Ἀπὸ σῆς πνοῆς ἐπιπλάζεται — Ζητεῖ δὲ φυγεῖν τὸ πικρὸν χάος — καὶ οὐκ οἶδε πῶς διελεύσεται* etc.). Mancherlei Dämonen wonen nun in der menschlichen Seele und beschädigen und beschmutzen dieselbe wie Reisende ein Wirtshaus (Valent. bei Clem. Al. Str. II, 20, 114). Die Allgemeinheit der Sünde wie ihre dem Menschen natürliche Art folgt hieraus (Basilid. b. Cl. Al. Str. IV, 12, 83 b. Hilgenf. S. 208. Ir. IV, 27, 2). 6) Aus der Geisteswelt stammt die Erlösung. Erlöser ist Jesus Christus. Die mannigfachen Vorstellungen über seine Person (ein himml. Äon, welcher in einem Leibe weilt, welcher Enthaltsamkeit übt und so zu einer Natur mit jenem verwächst: *Ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύσιν φαμέν.* Valent. b. Clem. Al. Str. III, 7, 59 u. b. Photius Bibl. cod. 230 s. Hilgenf. 297. 302. Oder ein Äon, der einen aus seelischer Substanz bereiteten Leib angenommen. Als *ἀπαθής* hat nicht er gelitten sondern nur sein seelischer Leib, so Valentins Schule Ir. I, 6, 1; 7, 2. Anderes Tert. adv. Val. 39. Der gottebenbildliche durch besondere Ökonomie durch Maria erzeugte Mensch Jesus wird erwält von Gott, in der Taufe vereinigt sich mit ihm der Äon Christus auch Anthropos oder Menschenson genannt, so Marcus b. Ir. I, 15, 3 cf. schon Kerinth bei Ir. I, 26, 1. Karpokrat. Ir. I, 25, 1. 2. Ps.-Tert. adv. omn. h. 15. — Satornil: *Τὸν δὲ σωτῆρα ἀγέννητον ὑπέθετο καὶ ἀσώματον καὶ ἀνείδεον, δοκήσει δὲ ἐπιπεφηνέναι ἄνθρωπον* Ir. I, 24, 2. — Basilid.: *Christum . . . venisse in phantasmate, sine substantia carnis fuisse, hunc passum apud Iudaeos non esse, sed vice ipsius Simonem crucifixum esse; unde nec in eum credendum esse qui sit crucifixus* (Ps.-Tert. 4 vgl. Ir. I, 24, 4. Philaster 32 u. s. w.) haben das mit einander gemein, daß der historische Jesus scharf getrennt wird von dem himmlischen Christus, entweder so daß der himml. Äon in einem Scheinleibe wonte, oder so, daß der Mensch Jesus von dem Äon geleitet und bewegt wurde. — 7) Über den Zweck des Kommens Christi ist zu sagen: *τεθεληκέναι γὰρ τὸν πατέρα τῶν ὅλων λῦσαι τὴν ἄγνοιαν καὶ καθελεῖν τὸν θάνατον. Ἀγνοίας δὲ λύσις ἡ ἐπίγνωσις αὐτοῦ ἐγίνετο* (Ir. I, 15, 2, Marcus). Im Hymnus der Naassener spricht Christus zum Vater: *Μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω — Μορφάς τε θειῶν ἐπιδείξω — Τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ — Γνῶσιν καλέσας παραδώσω* (Hipp. Ref. V, 10, vgl. auch Pist. Soph. p. 1 f. 182. 232: *ἀμὴν dico vobis eos cognituros esse, quo-*

modo κόσμος constitutus sit, dazu die Aufzälung p. 206 ff.). Das Ev. ist ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις (Hipp. Ref. VII, 27 p. 376). „*Dies ist das Buch von den Erkenntnissen des unsichtbaren Gottes vermittelst der verborgenen Mysterien, welche zu dem auserwälten Geschlechte füren*", — „*Das ist die Lehre, in der die gesammte Erkenntnis wont*", heißt es zu Beginn der Jeûbücher (S. 142). Christus bringt der Welt also die Erkenntnis, dadurch werden die Geistelemente gestärkt, sich von der Materie zu befreien. Die Selbstbesinnung des Menschengeistes beginnt. 8) Die Erlösung gilt zunächst den Pneumatikern: Αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν (Ir. I, 6, 2 vgl. Cl. Al. Str. V, 1, 3). In Christo blickt der μόνος ἀγαθὸς πατήρ selber das Herz an und nun wird dasselbe erleuchtet und ist selig im Schauen Gottes. In wechselseitiger Liebesgemeinschaft mit dem Heiland verbunden lebt nun der Mensch, in sich unsterblich geworden (Val. b. Cl. Al. Str. II, 20, 114; V, 6, 52; IV, 13, 91, bei Hilgenf. S. 296. 301. 298). Die ἐπίγνωσις τοῦ ἀρρήτου μεγέθους ist die Erlösung, aber nur auf den Geist und nicht auf Seele und Leib bezieht sich dieselbe (Ir. I, 21, 4; 7, 5). So wird der Geist durch Erkenntnis frei von dem Druck der Sinnlichkeit und erhebt sich zu Gott. — Die Psychiker, das sind die kirchlichen Christen, können durch Glauben und Werke gerettet werden, verloren gehen dagegen die Hyliker (Ir. I, 6, 2). In der Praxis haben die Gnostiker die Genossen ihrer Verbindungen durchweg für Pneumatiker angesehen (vgl. Ir. I, 6, 1 fin. III, 15, 2. Hipp. Ref. V, 9 p. 174). 9) Die dieser Erlösungslehre entsprechende Moral hat die Misachtung der Sinnlichkeit zur Triebfeder und nimmt doppelte Gestalt an (Ir. III, 15, 2), entweder strenge asketische Enthaltsamkeit (Ir. I, 24, 2. Hipp. Ref. V, 9 p. 170. Pist. Soph. p. 250. 254 f.) oder ein laxes dem Fleisch Leben, da ihnen nichts schaden könne, spöttische Kritik der kirchl. Strenge z. B. auch hinsichtlich des Martyriums (Ir. I, 6, 2. 3. Cl. Al. Str. IV, 9, 73. Agrippa Cast. b. Eus. h. e. IV, 7, 7. Gegen die θεατρικοὶ ἀσκῆται spricht Isidor b. Cl. Al. Str. III, 1, 1, vgl. noch Plot. II, 9, 15). 10) Der Gesammtrichtung gemäß fehlt die Auferstehung des Fleisches sowie die gesammte urchristl. Eschatologie in der Gnosis. Die Rückkehr des aus der Materie befreiten Geistes in das Pleroma bildet den Abschluß (vgl. Ir. I, 7, 1. 5. Tert. c. Val. 32).

B. Diese Weltanschauung versuchte man nun in besonderen

Vereinen durch symbolische Handlungen, mystische Weihen, Mitteilung wirkungskräftiger Zauberformeln etc. den Einzelnen nahe zu bringen. Man wandte sich dabei gern an die kirchlichen Christen (Ir. III, 15, 2. Tert. praescr. 42). Die Gnostiker bildeten entweder Gemeinden neben der Kirche oder geheime Vereine in der Kirche (Ir. III, 4, 3; 15, 2; I, 13, 7). Sowol bei der Aufnahme in den Verein, als in dem Kultus desselben spielten fremdartige Formeln und Formen eine Hauptrolle. Solche „Mysterien" den Seinen als Schutzmittel und als wirksame Mächte der Sünde, dem Tode und den im Todeszustand hindernden kosmischen Gewalten gegenüber zu verleihen, erschien als die Absicht Christi: *Dixit Iesus . . . haud adduxi quidquam in κόσμον veniens nisi hunc ignem et hanc aquam et hoc vinum et hunc sanguinem* (Pist. Soph. p. 372 vgl. Jeû I, S. 142. 198). Wir stellen das wesentliche Material im Folgenden zusammen: Die *ἀπολύτρωσις* Einfürung in ein Brautgemach, *πνευματικὸς γάμος* bei den Markosiern (Ir. I, 21, 2. 3); Brandmarkung am rechten Or (Ir. I, 25, 6. Cl. Al. Excerpt. ex proph. § 25. Cels. b. Orig. c. Cels. V, 64); die dreifache Taufe mit Wasser, Feuer, Geist (z. B. Jeû S. 195. 198. 200 ff. Pist. Soph. 375 ff.); die Ölsalbung (Ir. I, 21, 3. Hippol. V, 7. Orig. c. Cels. VI, 27. Acta Thom. ed. Bonnet p. 20. 68. 73. 82); das „Mysterium der Sündenvergebung" (z. B. Jeû S. 206 f.: *„deshalb muss jeder Mensch, welcher an den Son des Lichtes glauben will, das Mysterium der Sündenvergebung empfangen, damit er ganz vollkommen und in allen Mysterien vollendet werde . . . . . deswegen nun sage ich auch, dass, wenn ihr das Mysterium der Sündenvergebung empfangen habt, alle Sünden, die ihr bewusst und unbewusst begangen, die ihr seit eurer Kindheit bis zum heutigen Tage und bis zur Auflösung des Bandes des Fleisches der εἱμαρμένη begangen habt, sämmtlich ausgetilgt werden, weil ihr das Mysterium der Sündenvergebung empfangen habt"*, dazu Pist. Soph. p. 300. 375 f.); vgl. den scheußlichen Ritus (Menstruationsblut und Mannessamen; Pist. Soph. p. 386. Epiph. h. 26, 4. 2 B. Jeû. S. 194, s. auch Augustin de haeres. 45, de morib. Manich. 18, 66); Bilder (Ir. I, 25, 6); Zaubermittel und -sprüche (Plotin Ennead. II, 9, 14. Orig. c. Cels. VI, 31, Cels. ib. 39. 40, vgl. die mannigfachen Formeln, die wir nun aus den koptischen gnost. Werken kennen); Hymnen (Acta Joh. ed. Zahn p. 220 f. Acta Thomae s. Lipsius Apokr. Apostelgesch. I, 292 ff. Hippol. V, 6. 10; VI, 37. Tert. de carn. Chr. 17. 20 cf. Can. Murat. l. 81 ff. Pist. Soph. 33 ff. 53—180); Prophetie (Iren. I, 13, 3. Eus.

h. e. IV, 7, 7)[1]; Wunder, wie die Wandlung des Weines in Blut (Ir. I, 13, 2. Hippol. VI, 39 p. 296. Clem. Exc. ex Theodot. 82, vgl. die Wandlung des Weines in Wasser 2. B. Jeû S. 200); sodann die Ölsalbung an Sterbenden (Ir. I, 21, 5 vgl. Orig. c. Cels. VI, 27. Epiph. h. 36, 2). — Welche praktische Bedeutung diesem allem zukam, zeigen die uns in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Originalwerke. Zugleich aber ist deutlich, daß dieses ganze wüste Spiel mit Symbolen und Formeln seine genau entsprechende Parallele an dem zeitgenössischen heidnischen Mysterienwesen hat. So erst wird das Wesen der Gnosis ganz verstanden. Es ist der Versuch das Evangelium in religiöse Philosophie und in Mysterienweisheit zu wandeln, ein Versuch das Heidentum zum Christentum der Aufgeklärten zu machen.

C. Die gnostische Lehre wollte sich aber als christliche behaupten. Zur Durchfürung dessen gab es nur den in der Kirche üblichen Weg, nämlich die Lehre als auf den h. Schriften und der urchristlichen Überlieferung beruhend zu erweisen. Auf Worte Jesu berief man sich dabei mit Vorliebe. (Vgl. Ep. Ptol. ad Flor. fin.: *ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ.*) Hiezu brauchte man einmal das bei Heiden und Christen gleich übliche Mittel der allegorischen Exegese (Beispiele a. a. O. u. Ir. I, 3. 8 cf. Tert. de praescr. 38. 17. resurr. carn. 63). Dazu kam die Berufung auf angebliche Geheimtradition aus der apostolischen Zeit (Ir. III, 2, 1; I, 25, 1. Cl. Al. Str. VII, 17. Hipp. Ref. VII, 20; V, 7. Tert. de praescr. 25 f. vgl. die Mitteilungen in d. Pist. Soph. u. den Jeûbüchern). Auf Grund dieser entstand dann eine Litteratur heil. Schriften (*ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν* Ir. I, 20, 1; 25, 5. Evangelien s. Zahn, Gesch. d. nt. Kan. I, 770 ff. 744 ff. — Vgl. auch die Quellen zu Hipp. Ref., wie immer es sich mit ihnen verhalten mag). Indem man so mit den in der Kirche giltigen Normen arbeitete, gelang es, den minder Einsichtsvollen zu imponiren (*εἰς κατάπληξιν τῶν*

1) Bei den unartikulirten sinnlosen Gebets- oder Zauberformeln, die in der Pist. Soph. und den Jeûbb. öfters begegnen, könnte man an einen Nachhall des urchristlichen Zungenredens, resp. eine Imitation desselben denken (vgl. Harnack. T. u. U. VII, 2, 86 ff.). Doch bedarf es dieser Annahme nicht, da man in heidnischen wie jüdischen Zaubersprüchen änlichen Formeln häufig begegnet, s. z. B. Dieterich, Abraxas 1891 S. 138. 139 u. s.

ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα Ir. I, 20, 1) und die gnostische Lehre als das echte Christentum hinzustellen.

Die Gnosis ist eine schroff antijudaistische (die Beurteilung des Demiurgen) Erscheinung, welche auf dem Boden des Heidenchristentums sich entfaltete. Die Gnosis ist aber nicht nur heidenchristlich, sondern wesentlich heidnisch. Der heidnischen Religiosität entstammt ihr Grundproblem, sowie die eigentlichen Mittel zur Lösung desselben. Daß aber auch die Mittel christlicher und jüdischer Überlieferung zur Lösung desselben verwandt werden, ändert an ihrem Charakter nichts. Als christlich aber erweist sich die Gnosis vor Allem durch ihre Schätzung der Person Christi. Seine Person bezeichnet den entscheidenden Wendepunkt und seine Lehre ist die absolute Warheit. Man vergleiche Philo's Stellung zum Judentum (Mose dort und Jesus hier), sowie die der Zeit eigentümliche Vorliebe für orientalische Religionsformen. Mit Recht hat man die Gnosis „als die akute Hellenisirung des Christentums“ bezeichnet (Harnack). Irrefürend dagegen ist es die Gnostiker die „ersten christl. Theologen“ zu nennen (ders.).

Die historische Bedeutung des Gnosticismus ist eine sehr große. Hier zuerst ist das Christentum als „Lehre“ und als „Mysterium“ aufgefaßt worden. Dadurch ist die Kirche genötigt worden festzustellen, was christliche Lehre ist. Und indem die Gnostiker die kirchlichen Normen, die heil. Schriften und die Überlieferung (dieselben sind keinesfalls von ihnen zuerst so angewandt worden) zu ihrem Zwecke brauchten, sah man sich zu einer festeren Bestimmung jener Begriffe genötigt. Dagegen dürfen die positiven Anregungen der Gnostiker nicht überschätzt werden [1]).

---

1) Hieher lassen sich manche Details rechnen, z. B. vom Urvater hieß es bei späteren Valentinianern: *Ἔδοξεν αὐτῷ ποτε τὸ κάλλιστον καὶ τελεώτατον, ὃ εἶχεν ἐν αὐτῷ, γεννῆσαι καὶ προαγαγεῖν· φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν. Ἀγάπη γὰρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ἦν τὸ ἀγαπώμενον.* Daher die Erzeugung von *νοῦς* und *ἀλήθεια* (Hipp. Ref. VI, 29 p. 272). — Basilides hat die Formel gebraucht: *κατ' ἐπακολούθημα δ' αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν* (Cl. Al. Str. II, 3 p. 434). Allein diese Erwälung bedeutet doch nur ein *φύσεως πλεονέκτημα* (ib. cf. Str. V, 1 p. 645). Vgl. auch die interessanten Formeln gnost. Gegner, die Orig. bekämpft: *οὐχ ἡμέτερον ἔργον ἔσται τὸ κατ' ἀρετὴν βιοῦν ἀλλὰ πάντη θεία χάρις* oder *οὐκ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν τὸ σώζεσθαι ἀλλ' ἐκ κατασκευῆς . . . ἢ ἐκ προαιρέσεως τοῦ ὅτε βούλεται ἐλεοῦντος*, cf. Röm. 9, 16 (Orig.

Zu den Gnostikern rechnet man gewönlich auch den Marcion v. Sinope. Wir werden besser tun ihn gesondert zu behandeln. Es sind um die Mitte des 2. Jarh. zwei Reformversuche gemacht worden, von Marcion und von dem Montanismus. Der eine entnimmt den Rechtstitel zu seinem Unternehmen den Schriften des Paulus, der andere ist angeregt von Gedanken des Johannes. Ersterer setzt ein Zunehmen des gesetzlichen Wesens sowie der allegorisirenden Benützung des A. T. voraus, letzterer weist zurück auf eine gewisse Erstarrung der urchristlichen Geistesfülle und der eschatologischen Hoffnung. So lagen die Dinge um 150 (vgl. unten die Apologeten).

§ 11. Der Reformversuch des Marcion.

Quellen: Iren. I, 27, 2—4; III, 12, 12 u. s. Tert. adv. Marcionem ll. 5. Ps. Tert. 17. Philaster h. 44. 45. Epiph. h. 41. 42. Hippol. Refut. VII, 29—31. Adamantius Dial. de orth. fid. I. II. Esnik (arm. Bisch. d. 5. Jarh.), Zerstörung der Ketzer (übers. v. Neumann, Ztschr. f. hist. Th. 1834, besser von Windischmann in Bayr. Annalen f. Vaterlandskunde 1834 Jan. vgl. Hübschmann in Ztschr. f. wiss. Th. 1876, S. 84 f.). Vgl. Rhodon über M.'s Schüler Apelles bei Eus. h. e. V, 13, Frgg. des letzteren in Texte u. Unters. VI, 3, 111 ff. vgl. Harnack, De Ap. gnosi monarch. 1874. — Darstellungen: Harnack, DG. I[3], 254 ff. u. Ztschr. f. wiss. Th. 1876, S. 80 ff. Bonwetsch b. Thomas. DG, I, 81 ff. Zahn, Gesch. des ntl. Kan. I, 585 ff. II, 409 ff. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 316 ff. Meyboom, Marcion en de Marcionieten 1888.

Um 140 kam M. nach Rom, warscheinlich aus der heimischen Kirche (in Sinope) wegen Hurerei ausgestoßen. Er ist Glied der röm. Gemeinde geworden (Tert. IV, 4). Eine Frage brennt ihm auf dem Herzen: wie man den neuen Wein in die alten Schläuche gießen könne, und wiederum, daß kein guter Baum böse und kein schlechter Baum gute Früchte bringen könne (Mtth. 9, 16 f.; 7, 18). Die Antworten der Presbyter genügten nicht. Am Galaterbrief gingen ihm die Augen

---

de princ. III, 1, 8 ff. 15. 18 ed. Redepenning p. 28. 33). Allein niemand wird hist. Abhängigkeit Augustins von diesen sehr andersartiges (vgl. c. Cels. V, 61) meinenden Formeln behaupten. — Den Terminus ὁμοούσιος haben Gnostiker vielleicht zuerst gebraucht (z. B. Ep. Pt. ad Fl. b. Epiph. h. 33, 7. Ir I, 5, 1. 5. 6; 11, 3. Hipp. Ref. VII, 22. cf. Clem. homil. 20, 7. — Iren. II, 17, 2 = eiusdem substantiae, ebenso übersetzt Augustin in Ioh. tr. 97, 4 vgl. consubstantialis Tert. adv. Hermog. 44). Die gnost. „Zweinaturenlehre" hat mit der kirchl. nichts gemein. Eine Verwandtschaft zwischen der späteren kath. Sakramentslehre und den gnost. Mysterien ist nicht zu leugnen. Es sind die nämlichen Vorbilder und Bedürfnisse, welche diese wie jene beeinflußten.

auf (Tert. IV, 3. I, 20). Dort treten Paulus die das Evangelium durch das Gesetz fälschenden Judaisten entgegen. Zu diesen gehörten auch die übrigen Apostel. Auf diese Weise ist die Predigt des Evangeliums verfälscht, dieses mit dem Gesetz vermengt worden (Ir. III, 2, 2). *Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis* (Tert. I, 19. IV, 1. 6). Schlechthin von einander geschieden sind A. und N. T., Gesetz und Evangelium. Vielleicht empfand er jetzt schon die schroffen Contraste zwischen dem natürlichen Leben und dem Reich der Gnade. Ihren Abschluß fand M.'s Lehre, als er durch den syrischen Gnostiker Cerdo in die gnostische Lehre eingefürt wurde (Ir. IV, 27, 1. 2. Tert. I, 2; IV, 17). Jene Gegensätze, zu denen er gekommen, ließen sich am besten begreifen aus der Annahme eines doppelten Gottes. Der eine ist unvollkommen, zornig, ein wilder Kriegsfürst, dem Irrtum, Fehlern und Reue ausgesetzt (Tert. I, 6; II, 20—26. Adam. I, 11). Das ist der Schöpfer der Welt. Von Gnade weiß er nichts, nur Strenge und Gerechtigkeit läßt er walten. Das ganze Elend des Menschendaseins erklärt sich aus der Art dieses Gottes (z. B. Tert. III, 11. Cl. Al. Str. IV, 7 p. 584). Von ihm rürt das A. T. her; der Messias, welchen dasselbe weissagt, ist noch nicht gekommen, da auf Christum die Weissagungen nicht passen (Tert. III, 12—23) und er ja dem Gesetz des Judengottes widersprochen hat (Adam. I, 10 ff. II, 10. 15 ff.). Dem Schöpfer steht gegenüber der andere Gott, der gut und barmherzig ist (Tert. I, 6. 26 etc.). Er war der „unbekannte Gott" bis zum 15. Jar des Tiberius, da er sich in Christus offenbarte (Ir. I, 27, 2. Tert. III, 3; IV, 6; I, 19). Christus wird gern *spiritus salutaris* genannt (Tert. I, 19). Er ist die Erscheinung Gottes selber. Über das Verhältnis zu Gott fehlt es an deutlichen Aussagen. Gewönlich wird er einfach als der gute Gott selbst bezeichnet (Tert. I, 11. 14; II, 27; III, 9; IV, 7). Er hat sich nicht mit dem Leib des Demiurgen besudelt, sondern nahm — nur um sich verständlich machen zu können — einen Scheinleib an (Tert. III, 8—11). Da er den guten Gott offenbarte, und die Propheten und das Gesetz sowie alle Werke des Demiurgen auflöste (Ir. I, 27, 2. Tert. IV, 25—27; I, 8. 19. Epiph. h. 42, 4), so ließ dieser ihn an das Kreuz schlagen. Christus ging darauf in die Unterwelt und befreite hier die Heiden und zwar selbst die Sodomiter und Ägypter, nicht aber die Frommen des A. T. (Ir. I, 27, 3). Paulus hat die Warheit treu bewart. Sie gilt es im Glauben (vgl. Apelles b. Eus. h. e. V, 13, 5. 7; *immutuvit eos per fidem ut credentes ei fierent boni*, Ada-

mant. II, 6) annehmen. So kommt man zur Vergebung der Sünden und wird ein Kind Gottes (Adam. II, 2. 19). Ernster Sinn herrschte unter den Anhängern, die strengste Askese wurde verlangt, vor Allem Ehelosigkeit (Tert. I, 29. Cl. Al. Str. III, 3 p. 515). Die Meisten gehen aber verloren (T. I, 24), d. h. sie verfallen dem Feuer des Demiurgen (Tert. I, 28). Der gute Gott straft nicht; er will die Bösen nicht. Das ist sein Gericht (T. I, 27 cf. Adam. II, 4 f.). Die leibliche Auferstehung leugnete M. (Ir. I, 27, 3. Tert. I, 29).

Dieses M.'s Lehre. Die Gegensätze von Gesetz und Evangelium, Judentum und Christentum, Natur und Gnade, dem gerechten und dem guten Gott, beherrschen dieselbe. In den „Antithesen" hat er dieses dargestellt (Tert. I, 19, IV, 6. 9). Sein Verständnis des Galaterbriefs fürte ihn auf den Gedanken, daß die in der Kirche gebräuchlichen apostolischen Schriften teils interpolirt teils unecht seien. Da er am wörtlichen Verstand der Schrift streng festhielt, konnte diesem Mangel nur durch Kritik abgeholfen werden. So entstand M.'s N. T., welches außer einem bearbeiteten Lucasevangelium noch 10 ebenfalls emendirte paulin. Briefe enthielt (Ir. I, 27, 2. Tert. IV, 2. 3. 5. V). Dieses Unternehmen beweist, eine wie hohe Bedeutung die neutestamentlichen Schriften damals in dem Bewußtsein der Kirche gehabt haben.

M. war ein praktisches Genie. Nachdem er aus der Kirche getreten, begann er zu wirken. Die Kirche wollte er reformiren, das reine Evangelium wiederherstellen. *Aiunt enim Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii quam retro adulteratam recurasse* (Tert. I, 20). Er hat Gemeinden gegründet (Tert. IV, 5 etc.), und schon um 150 war seine Lehre *κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων* verbreitet (Just. Ap. I, 26). Bis in das 6. Jarh. haben sich marcionitische Gemeinden im Orient erhalten. Die Lehre hat sich dabei teils gnostischen teils kirchlichen Ansichten accomodirt (*μία ἀρχή* Apelles b. Rhodon in Eus. h. e. V, 13. Zwischen *ἀγαθόν* und *κακόν* als *τρίτη ἀρχή* : *δίκαιον* Prepon, Hipp. Ref. VII, 31. Christi Leiden erkauft die Menschen aus der Gewalt des Demiurgen; die Hyle als 3. Princip, Adamant. I, 27, Esnik, zu letzterem vgl. Adamant. I, 3. Cl. Al. Str. III, 3 p. 515).

§ 12. Die montanistische Reformation.

Quellen. Die montanist. Orakel sammelten Bonwetsch, Gesch. d. Montan. S. 197 ff. u. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 591 ff., über sonstige Schrif-

ten Bonwetsch a. a. O. S. 16 Anm. Tertullian de corona, de fuga, de exhort. castitatis, de virg. veland., de monagamia, de ieiunio adv. psych., de pudicitia. Die 7 BB. de ecstasi (vgl. Hieron. de vir. ill. 24. 40. 53) sind verloren. Die ältesten Gegenschriften sind verloren, von Apolinarius, Melito, Apollonius, Miltiades, einem Anonymus (aus dem Eus. größere Auszüge gibt), Serapion s. Eus. h. e. V, 16—19. IV, 26, 2. — Iren. adv. haer. III, 11, 9. Hippol. Refut. VIII, 6. 19. X, 25. Ps. Tert. 21. Philaster h. 49. Epiphan. h. 48. 49 (nach alten Quellen, vgl. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimont. Kampfes 1891). Orig. de princ. II, 7, 3 f. Didymus, De trinitate III, 41 (Migne Gr. 39, 984 ff.). Hieronym. Ep. 41. Theodoret haer. fab. III, 2.

Zu vergl.: Ritschl, Altkath. K. 402 ff. Bonwetsch a. a. O. 1881. Hilgenfeld 560 ff. Belck, Gesch. d. M. 1883. Harnack DG., I³, 389 ff.

Zur Chronologie s. Zahn, Forschungen V, S. 1 ff.

Im Jar 156 (Epiph. h. 48, 1, dagegen nach Eus. Chron. ed. Schoene II, 172 f. erst im J. 172, cf. h. e. IV, 27 mit V, 5, 4) trat in Phrygien Montanus auf und fand dort zuerst Anhang. Daher die Bezeichnung *κατὰ Φρύγας αἵρεσις*. Er wie die Weiber Prisca und Maximilla gaben sich für Propheten aus. Die Art dieser Prophetie kennzeichnet der Spruch des M.: *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. Ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γρηγορῶ. Ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις* (bei Ep. h. 48, 4 vgl. 11. 12. 13; 49, 1. Anon. b. Eus. h. e. V, 16, 7. 9. 8). An der Hand der johanneischen Schriften meinte man, die letzte höchste Stufe der Offenbarung sei erreicht, das Zeitalter des Parakleten sei gekommen, in M. rede er, und die Herabkunft des himmlischen Jerusalems stehe nahe bevor. In Pepuza und Tymios wird es seine Stätte finden (Epiph. h. 49, 1 vgl. Apollon. b. Eus. V, 18, 2). Angesichts dessen sollen die Christen die Ehen lösen, streng fasten, in Pepuza sich versammeln die Herabkunft Jerusalems zu erwarten. Geld wird gesammelt, die Prediger dieser Lehre zu besolden (Apollon. b. Eus. h. e. V, 18, 2). Dieses wird die ursprüngliche Form des Montanismus sein.

Bald nun breitete sich der Montanismus weiter in Kleinasien aus, er kam auch nach Thracien, Rom und Nordafrika, wo sich ihm Tertullian anschloß. Allmählich ergaben sich festere Formen und eine theoretische Bestimmung des Wesens und der Bedeutung dieser Erscheinung. 1) Die letzte Periode der Offenbarung ist angegangen. Es ist die Zeit der geistlichen Gaben. Die *agnitio spiritalium charimatum* ist Kennzeichen der Montanisten (Tert. monog. 1. adv. Prax. 1. Passio Perpetuae 1). Dieses besagt zunächst die Anerkennung des

Parakleten. Maximilla hat gesagt: *μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια* (Epiph. h. 48, 2). Aber visionäre Prophetien gab es auch später. Das hat schon Prisca geweissagt (Tert. de exh. cast. 10), und demgemäß gab es derartiges auch in der Wirklichkeit (Tert. de anim. 9. Pass. Perp. 1. 14. 21. 4. 7 f. 10. 11 ff.), der Besitz der Charismen ist so das Merkmal des Montanismus. *Δεῖ ἡμᾶς, φησὶ, καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι* (Epiph. h. 48, 1). Hiezu kamen Sammlungen mont. Schriften (Hipp. Ref. VIII, 19: *βίβλοι ἄπειροι.* Eus. h. e. V, 16, 17; 18, 5 [der kath. Brief des Themison], Pass. Perp. 1). 2) Anerkannt ist die Orthodoxie der Montanisten, ihre Annahme der Glaubensregel (Tert. cf. Epiph. h. 48, 1. Philast. h. 49). Der Monarchianismus in Aussprüchen Montans (Did. de tr. III, 41, 1. Epiph. h. 48, 11) erklärt sich aus theol. Unbildung (vgl. Tert. adv. Prax. 3. Orig. c. Cels. VIII, 14). Er ist auch später hie und da festgehalten worden (Hipp. VIII, 19. Ps.-Tert. 21. Theodoret h. f. III, 2. Did. de tr. III, 41, 1. Hieron. ep. 41, 3). 3) Stark betont wird die Nähe des Endes. 4) Strenge sittliche Forderungen a) Einmaligkeit der Ehe, b) strenge Fastenordnung: *saepius ieiunare quam nubere* (Tert. de iei. 1), c) strenge Sittenzucht, der Paraklet sagte: *Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant* (Tert. de pud. 21). Nach der Taufe gibt es für grobe Sünden (bes. Hurerei) keine weitere Vergebung. Einer anderen Regel unterliegen freilich die *delicta cotidianae incursionis* (Tert. de pud. 6. 7. 19). Im Abendland fürte diese Auffassung zu einem Conflikt durch die Behauptung, daß nur die *ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum*, Sünden vergeben könne (Tert. pud. 21). Nur das Martyrium kann Todsünden wieder gut machen (ib. 9. 22). d) Das Martyrium wird ungemein hochgehalten (Anon. b. Eus. V, 16, 20). Die *fuga in persecutione* (Tert.) ist verboten. Ein Prophetenspruch mant: *Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro vobis* (Tert. de fug. 9, de an. 55). 5) Hiezu kommt später die Organisation eigener Gemeinden. Pepuza wurde der Mittelpunkt, wo alljärliche Versammlungen stattfanden (Hier. ep. 41, 3. Epiph. h. 49, 2).

Die Kirche befand sich dieser Erscheinung gegenüber in einer schwierigen Lage (vgl. die Stellung des röm. Bischofs bei Tert. adv. Prax. 1). Die M. waren orthodox und Gegner der Gnosis. Charismen kannte und anerkannte die Kirche noch zur Zeit des Irenäus (Justin Dial. 39. 82. 87. 88. Ap. II, 6. Ir. adv. h. I, 13, 4; II,

31, 2; 32, 4; V, 6, 1. Eus. h. e. V, 1, 49; 3, 2. 3. 4. Anon b. Eus. h. e. V, 17, 4). Aber dieselben sind mehr und mehr zurückgetreten: *Σημεῖα δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατ' ἀρχὰς μὲν τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας, μετὰ δὲ τὴν ἀνάληψιν αὐτοῦ πλείονα ἐδείκνυτο, ὕστερον δὲ ἐλάττονα· πλὴν καὶ νῦν ἔτι ἴχνη ἐστὶν αὐτοῦ παρ' ὀλίγοις τὰς ψυχὰς τῷ λόγῳ καὶ ταῖς κατ' αὐτὸν πράξεσι κεκαθαρμένοις* (Orig. c. Cels. VII, 8 cf. II, 8; I, 46; vgl. auch Ir. adv. h. III, 11, 9: *simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum:* die sog. „Aloger"). Ebenso wird hinsichtlich des sittlichen Ernstes und der Erwartung des nahen Endes eine gewisse Abspannung eingetreten sein (für letzteres vgl. Tert. Apol. 39: *oramus . . . pro mora finis.* Hipp. Comm. zu Dan. ed. Bratke p. 18: *εἰπέ μοι εἰ γινώσκεις τὴν ἡμέραν τῆς ἐξόδου σου, ἵνα τὴν συντέλειαν τοῦ παντὸς κόσμου πολυπραγμονήσῃς* vgl. auch Just. Dial. 80: auch viele orth. Christen halten nichts vom 1000j. Reich). Hieraus begreift sich der Anklang, den die montanistische Prophetie fand. Die Nähe des Endes verkündet die Schrift, Charismen sind der Kirche notwendig, in der Welt fürt sie ein Pilgerdasein, daher sollen sich ihre Glieder von dem natürlich weltlichen Leben frei halten. Man glaubte auf dem Boden der Schrift zu stehen, wenn man mit der Prophetie des Montanus die geweissagte Zeit des Parakleten gekommen sein ließ, und man hatte das Bewußtsein, daß durch diese Form des Christentums die verweltlichte Kirche (*psychici* sind die Kirchlichen, *spiritales* die Mont. Tert. monog. 1) reformirt werde. Hatte Marcion seinen Reformversuch an die Lehre des größten Apostels geschlossen, so der Mont. an die des letzten Apostels. Aber diese Reformation war eine Revolution (vgl. die Irvingianer). Das hat die Kirche allmählich deutlich erkannt.

Seit den siebziger Jaren des 2. Jarh. entbrennt der Kampf wider sie, durch welchen sie aus der Kirche gedrängt werden. Die Confessoren von Lion (177) schreiben wider sie an den röm. Bischof (Eus. h. e. V, 3, 4 vgl. Voigt a. a. O. S. 71 ff.). Man erkennt das Schwarmgeistige der *νέα προφητεία*, wie man sie nannte. Durch Exorcismus versuchte man Maximilla beizukommen (Eus. V, 16, 16. 17, hier ein Spruch der Maxim.). Miltiades trat mit seinem Buch „*περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*" hervor (Eus. V, 17, 1). Die Propheten des A. u. N. T. sowie der Kirche hätten nicht in diesem Zustand geweissagt. Die neue Prophetie sei Pseudoprophetie, vom Teufel eingegeben (Anon. b. Eus. V, 16, 4. 7. 8; 17, 2 ff. Apollon. ib.

18, 1. Epiph. h. 48, 1—8 vgl. Orig. de princ. II, 7, 3.) Ebenso erkannte man die Unmöglichkeit, daß diese enthusiastische Prophetie ein neues Zeitalter hervorbringen solle (Eus. V, 16, 9. Epiph. h. 48, 8. 11. 12. Did. de tr. III, 41, 2). Daß man hiebei auch zu weit ging und mit der falschen Prophetie zugleich überhaupt die Prophetengabe verwarf (Ir. III, 11, 9: *sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices qui pseudoprophetae (l. pseudoprophetas) quidem esse volunt (l. nolunt), propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia*) ist begreiflich[1]). Das murator. Frg. sagt: *profetas conpletum numero* (l. 79). Und Tert. schreibt: *ut proinde officia cessaverint quemadmodum et beneficia eius, atque ita negetis usque adhuc eum munia imponere, quia et hic lex et prophetae usque ad Ioannem. Superest ut totum auferatis quantum in vobis tam otiosum* (de iei. 11 fin.). — Synoden — die ersten uns bekannten — wurden in Kleinasien abgehalten und die Anhänger der neuen Prophetie aus der Kirche verwiesen (Anon. bei Eus. V, 16, 10. So später in Iconium Cypr. ep. 75, 19). So ist der M. aus der Kirche gedrängt worden. Seit dem 4. Jarh. bekam er den Druck der Staatsgewalt zu spüren. Seit dem 6. Jarh. verschwindet er (vgl. Bonwetsch a. a. O. S. 171 ff.).

Die Kirche hat den M. verworfen, weil sie jenen Reformversuch als unevangelisch erkannte. Sie hat damit ein rechtes Urteil abgegeben. Der absterbenden Charismen hat sie sich entledigt, die Autorität der bibl. Offenbarung klarer gefaßt (vgl. die eigentümliche Bemerkung des Anon. b. Eus. h. e. V, 16, 3) und den Formen fester Organisation den Weg geebnet. Für die Entwicklung der Kirche ist dieser Kampf daher von größter Bedeutung.

Drittes Kapitel.

Die Anfänge der kirchlichen Theologie.

§ 13. Die Darstellung des Christentums durch die altkirchlichen Apologeten.

Quellen: Die griech. WW. in Corpus apologetarum ed. Otto 9 Bde. 1842 ff. Bd. 1–6 in 3. Aufl. 1876 ff. Tatian, Athenagoras und Aristides auch in Texte u. Unters. IV. Vgl. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apol. in Texte u. Unters. I.

1) Es ist das „die Häresie, welche die Bücher des Joh. verwirft" (Hippol. nach Epiph. h. 51, 3) von Epiph. „Aloger" genannt (vgl. Epiph. h. 51.

Im Einzelnen: Quadratus ca. 125, ein Satz bei Eus. h. e. IV, 3, 2 vgl. Zahn in Neue kirchl. Ztschr. 1891, 281 ff. Marcianus Aristides, seine Apol. syr. erhalten ed. Harris in Texts and Studies I, 1. Eine griech. Bearbeitung in der Vita Barlaami et Joasaph c. 26 fin. 27 (Migne Gr. 96, 1108 ff.), ein großes arm. Frg. in S. Aristidis philos. Atheniens. sermon. duo ed. Mechitaristae, Venet. 1878, davon gute deutsche Übersetzung von Himpel in Th. Quartalschr. 1880, S. 110 ff. Am treuesten bewart im syr. Text; ca. 140—145 s. Seeberg, Die Ap. d. Arist. untersucht und wiederhergestellt in Zahns Forschungen V, S. 159—414, sowie Seeberg, der Apol. Aristides, 1894, wo auch die Homilie des Arist. u. ein Frg. — Verloren sind die Apologien des Melito von Sardes (Eus. h. e. IV, 26) (die unter s. Namen syr. erhaltene Apol. ist nicht echt), des Apolinarius von Hieropolis (ib. IV, 26, 1; 27), des Miltiades (ib. V, 17, 5 vgl. Seeberg a. a. O. S. 238 ff.). Diese Bücher waren alle an Marc Aurel gerichtet (161—180). Der bedeutendste Apol. ist Justin der Märtyrer, geb. ca. 100; um 150 schrieb er seine beiden Apologien, etwas später den Dialogus c. Tryphone; von der Schrift *περὶ ἀναστάσεως* zwei Frg. b. Otto II, 208 ff. Verloren ist das *Σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων*. Vgl. Zahn, Ztschr. f. KG. VIII, 1 ff. Veil, Just. Rechtfertigung des Christ. eingeleitet, verdeutscht und erläutert 1894, dazu Seeberg im Theol. Littbl. 1895 Febr. v. Engelhardt, D. Christent. Justin d. Märt. 1878. Dazu Stählin, Justin d. Märt. u. s. neuester Beurteiler 1880. Flemming, Zur Beurteilung d. Christent. Just. 1893. Duncker, Logoslehre Just. 1848. Bosse, Der präex. Christus d. Just. 1891. Tatian, ein Schüler Just., schrieb: *λόγος πρὸς Ἕλληνας*. Über sein „Diatessaron", s. Zahn, Forschungen I. — Athenagoras richtete ca. 170 an M. Aurel die *Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*. Außerdem *περὶ ἀναστάσεως*. — Theophilus von Antiochien: ad Autolycum ll. 3. Buch III ist 181 geschrieben (III, 27). Über den ihm zugeschriebenen Ev-Comm. s. Zahn, Forschungen II. Harnack, T. u. U. I, 4. Hauck, Ztschr. f. k. Wiss. 1884, 561 ff. Bornemann, Ztschr. f. KG. 1889, S. 169 ff. Nicht in diese Zeit scheint die Epist. ad Diognetum zu gehören. — Lat. geschriebene Apol. besitzen wir von Minucius Felix: Octavius, nach 180 geschr.; ed. Dombart; Halm in Corp. scr. eccl. lat. II. Vgl. Kühn, Der Oct. d. Min. Fel. 1882. Abhängig von ihm ist Tertullians Apologeticum (vgl. Ebert, Gesch. d. chr. lat. Litt. I, 25 ff. Schwenke in Jarbb. f. prot. Th. 1883, 263 ff. Rock in Th. Quartalschr. 1886, 64 ff. Anders Hartel in Ztschr. f. österr. Gymn. 1869, 348 ff. Wilhelm, De Minuc.

Philaster h. 60. Ir. III, 11, 9). Um 170 haben dieselben in Kleinasien das Joh. ev. und die Apok. als unecht und als von Kerinth verfaßt, verworfen. Über ihre krit. Gründe s. Ep. h. 51, 2. 18 f. 21 f. 32. 34. Es sind kath. Christen, welche auf diese Art dem M. die Quelle abschneiden wollten. Vgl. Zahn, Gesch. d. nt. Kan. I, 237 ff.; II, 967 ff. Änlich um 210 Cajus in Rom, welcher nur die Apok. als kerinthisch verwarf. Aus der Gegenschrift Hippol. wider ihn: Capitula adv. Cajum hat Gwynn fünf syr. Frg. mitgeteilt, deutsch bei Zahn, a. a. O. II, 974 ff.

F. Octavii et Tert. apol. Breslau 1887). Vgl. auch die apologet. Darlegungen im Martyrium des Apollonius bei Harnack in den Sitzungsberichten der Berl. Akad. 1893, S. 721 ff. und Seeberg in der Neuen kirchl. Ztschr. 1893, S. 836 ff. Hilgenfeld in s. Ztschr. 1894, S. 58 ff.

Eine Darstellung des „Christentums“ der Apologeten ist eine mit allem Vorbehalt zu unternehmende Aufgabe. Sie haben bestimmten traditionellen Beschuldigungen gegenüber in traditionell gewordener Weise das Christentum verteidigt [1]). Dabei wurden die Seiten desselben beleuchtet, welche auf Anerkennung und Verständnis der gebildeten Heiden rechnen konnten (Einheit Gottes, Logos, Tugend, Unsterblichkeit). Christum konnte man fast ganz übergehen (Theoph., Minuc., Ath. 10 vgl. mit d. Entschuldigung 11 init.), christliche Lehren geflissentlich heidnischen änlich gestalten (Polytheismus Just. I, 6. Ath. 10 fin., dagegen Ath. 24. Die Zeussöne Just. I, 20 ff. 24 init. Tert. 21 dagegen Just. I, 53 f. Tat. 21). Man traf also eine Auswal (Min. Fel. 40. Ath. 37) und man paßte den Stoff den Vorstellungen der Leser an. Daß aber damit das „Christentum“ der Apol. nicht erschöpft ist, liegt auf der Hand und bestätigt sich durch Vergleichung der apol. Werke mit sonstigen Schriften derselben Verfasser (Just. Dial., Tert. andere Werke, Aristid. Homilie). Man kann sagen, daß die Einsicht der Mehrzal dieser Männer in das Ev. nicht höher aber auch nicht tiefer stand als bei den apost. Vätern. Nicht für den Gemeindeglauben sondern die Anfänge der kirchl. Theol. sind sie lehrreich.

Die wichtigsten Lehrgedanken füren wir nun an.

1. Christentum, Heidentum, Judentum. Vom Christentum sagt Just.: *Ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆτε καὶ σύμφορον* (Dial. 8 dazu Tat. 31. Melito b. Eus. V, 26, 7 cf. Miltiad. ib. V, 17, 5). Die *λόγοι σωτῆρος* gilt es dabei einhalten, sie sind voll Kraft und Geist (Dial. 8. 9). Die Stellung zum Heidentum ist eine gebrochene. Soll die Notwendigkeit des Christentums gezeigt werden, so wird die heidn. Religiosität als Torheit und Unsittlichkeit gekennzeichnet, seine Götter sind Dämonen (vgl. Just. Ap. I, 12. 14. 21. Dial. 79 fin. 83. Ath.

1) *ἀθεότης, ἀσέβεια,* geheime Unsittlichkeit s. ep. eccl. Lugd. b. Eus. h. e. V, 1, 9: *ὅτι μηδὲν ἄθεον μηδὲ ἀσεβές ἐστιν ἐν ἡμῖν.* Tert. Ap. 10: *Sacrilegii et maiestatis rei convenimur. Summa haec causa imo tota est;* Athenag. 3: *Τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα· ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιπουδείους μίξεις* cf. Plinii ep. X, 79. Aristid. 17. Just. Ap. I, 6, 26 f.; II, 12. Theoph. III, 4. 15. Eus. h. e. V, 1, 9. 14. 19. 26. 52. Min. F. 8 ff. 28 ff. Tert. Ap. 27 f. Orig. c. Cels. VI, 27; VIII, 39. 41. 65. 67 etc.

25 ff. 23. Minuc. 21 ff. Tert. 23. Schriftbeweis ist Ps. 95, 5: *Οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια.* Beachte ferner den versch. Sinn von *δαιμόνιον* in christl. oder heidn. Munde[1]). Die Philosophen und Dichter sind nur Förderer des Götzendienstes (Arist. 13), von Dämonen inspirirt (Theoph. II, 8), nur widerspruchsvolle Faselei brachten sie vor (Tat. passim, Theoph. II, 8; III, 2 f. 5 ff. Min. F. 38. Tert. 46). Das unleugbar Gute bei ihnen ist aus den an Alter ihnen sehr überlegenen jüdischen Propheten entlehnt (Just. Ap. I, 44. 54. 59 f. Tat. 31. 40 f. Theoph. I, 14; III, 23; II, 30. 37 fin. Minuc. 34. Tert. 47). — Andererseits aber können Trinität und Engel sowie der Son Gottes in Parallele zu dem Polytheismus und den Göttersönen gestellt werden (s. oben); in den Philosophen sei derselbe *λόγος* wirksam gewesen, der dann in Christo erschienen. *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν. Ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον φιλοσοφήσαντες ἢ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος δι' εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς* (Just. Ap. II, 10). Nur *σπέρματα* des Logos wonten den Propheten ein, wärend er sich in Christo ganz offenbart hat. Daher freilich manches Irrige bei den heidnischen Autoren. Platos *διδάγματα* verhalten sich zu den Lehren Christi so: *οὐκ ἀλλότρια τοῦ Χριστοῦ ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστιν πάντη ὅμοια* (Just. Ap. II, 13). Weiter: *οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι,* so Sokrates, Heraklit, Abraham, Elias etc. (Just. Ap. I, 46 cf. Minuc. 20 init.). — — Die ganze Warheit ist in den uralten Schriften der atl. Propheten enthalten, denn sie waren inspirirt, der Logos selbst sprach aus ihnen, sie haben das Zukünftige richtig vorhergesagt (Just. Ap. I, 30 f. 36. Ath. 9: *οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι* cf. Just. Dial. 115). Ihre Weissagungen sind deshalb als vollgiltiger Beweis der Warheit auch von den Heiden anzuerkennen (vgl. Just. I, 53. Ath. 7. 9. Theoph. II, 9 cf. 36 die Sibylle. Über diesen Weissagungsbeweis vgl. auch Celsus bei Orig. c. Cels. VII, 2). Die Propheten haben e i n e n Gott, die rechte Moral und die künftige Ver-

---

1) Vgl. z. B. das Wort im Munde des Celsus und andererseits des Origenes, bei Orig. c. Cels. V, 2; VIII, 24. 28. 33. 45. 58 etc., andererseits V, 5; VII, 67. 68 f.; VIII, 13. 25 etc.

geltung gelehrt (Theoph. II, 34 fin.; III, 9). Ihre Schriften enthalten die christliche Warheit (Just. Dial. 29). Zu dem eigentlichen geistigen Gehalt trat aber um der sinnlichen Härte des jüd. Volkes willen das Ceremonialgesetz (Just. Dial. 19—22. 42. 44. 46. 67), welches andererseits auch verhüllte Beziehungen auf Christus enthält (*λέγω δὲ ὅτι τὶς μὲν ἐντολὴ εἰς θεοσέβειαν καὶ δικαιοπραξίαν διετέτακτο, τὶς δὲ ἐντολὴ καὶ πρᾶξις ὁμοίως εἴρητο ἢ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ ἢ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν.* Dial. 44). Die Juden haben durch ihre *διδάγματα* die Gottes verdrängt (Just. Dial. 78). Sie sind daher nicht mehr das Volk Gottes[1]); gemäß den Weissagungen sind jetzt die Christen aus den Heiden das Volk Gottes und das rechte Israel (Just. Dial. 25. 26. 123. 135 fin.).

Welches sind nun die christlichen „Lehren"?

2. Gott ist einer, der Schöpfer, Bildner und Erhalter der Welt (Just. I, 6. Ath. 8. Theoph. III, 9). Der unsichtbare Gott ist ein unerzeugtes, namenloses, ewiges, unfaßliches, unveränderliches, bedürfnisloses, von allen Affekten freies Wesen (Arist. 1. Just. I, 10. 13. 25. 49. 53; II, 6. Dial. 127. Tat. 4. Ath. 10. 13. 16. 44. 21. Theoph. I, 4. 3; II, 10. 3. 22). Er hat Alles um des Menschen willen gemacht und ist daher zu lieben (Arist. 2. Just. I, 10; II, 4. Tat. 4. Theoph. I, 4 fin.; II, 16). Er schuf die Welt aus dem Nichtseienden und gab dem Stoff dann die Form (Theoph. II, 4. 13. 10: *τρόπῳ τινὶ ὕλην γενητήν, ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγονυῖαν, ἀφ' ἧς πεποίηκεν καὶ δεδημιούργηκεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον*).

Zu dem einen wie dem anderen bediente er sich des Sones als Mittler. Diesen soll man sich nicht mythologisch denken (Ath. 10). Er ist der Logos Gottes. Ursprünglich war Gott allein, aber vermöge der ihm eignenden *λογικὴ δύναμις* trug er den *λόγος* in sich. *Θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ ὁ λόγος.* Er ist *ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός* (Tat. 5 cf. Just. Ap. II, 6. Dial. 100. Ath. 10: *πρῶτον γέννημα . . . οὐχ ὡς γενόμενον, ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεός, νοῦς ἀΐδιος ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν*). Von der Art seiner Entstehung gilt: *τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ ἀλλ' οὐ κατ' ἀποτομὴν ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*, wie etwa ein Feuer das andere, welchem es entstammt, nicht kleiner macht: *καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀναφθὲν καὶ αὐτὸ ὂν φαίνεται, οὐκ*

1) Günstiger urteilt Aristid. 14, vgl. Seeberg a. a. O. S. 295 f.

ἐλαττῶσαν ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἀνήφθη (Just. Dial. 128. 61. 100. Tat. 5). Nicht ein Engel ist er, sondern Gott *θεός* nicht *ὁ θεός* (Dial. 60, dagg. Ap. I, 6). Aber er ist im Verhältnis zu dem Vater *ἕτερόν τι* und *ἄλλος τις* und zwar *ἀριθμῷ ἀλλ' οὐ γνώμῃ* (Just. Dial. 56. 50. 55. 62. 128. 129: *καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστι, πᾶς ὁστισοῦν ὁμολογήσειε*). So ist der Logos Gott neben dem Vater und ihm allein kommt auch wie jenem Anbetung zu (Just. Dial. 68. 63 f. Ap. II, 13).

Durch den Logos nun hat sich Gott offenbart. Er ist es, der im AT. den Menschen erscheint (Just. Dial. 56 ff. 60. Ap. I, 36). Er ist der Bote Gottes, *ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος καὶ ἀπόστολος*, er ist *θεὸς γνωριζόμενος* (Just. Dial. 60. 127. Ap. I, 12. Dial. 64. cf. Teoph. II, 22). Als Gott die Welt erschaffen wollte, zeugte er die Vernunft, welche er in sich trug (*λόγος ἐνδιάθετος*) zum *λόγος προφορικός* = ausdrucksmäßig, durch die Sprache sich äußernd (die Termini schon bei den Stoikern und Philo vgl. Heinze, Die Lehre vom Logos S. 140 ff. 231 f., vgl. Orig. c. Cels. VI, 65): .. *τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. Πρὸ γάρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχεν σύμβουλον ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. Ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν* (Theoph. II, 22 cf. 10. Ath. 10. Tert. adv. Prax. 5: *sermonalis* und *rationalis*). Christus ist also die Gott immanente Vernunft, welcher jener eine besondere Existenz gewärte. Als göttliche Vernunft ist er nicht nur bei der Schöpfung und in den atl. Propheten sondern auch in den heidnischen Weisen wirksam gewesen. Die philosophische Anschauung vom Logos (vgl. Heinze a. a. O.) bestimmt hier das christl. Denken, wiewol der wichtige Unterschied nicht übersehen werden darf, daß der Logos der Christen eine selbständige Persönlichkeit ist. Die göttliche Person Christi ist schrankenlos anerkannt, und nur eine — freilich verhängnisvolle — auf Heiden berechnete Einkleidung ist es, wenn man den johanneischen Logosbegriff dem stoischen gleichsetzte.

Neben dem „Wort“ wird noch erwänt die Weisheit Gottes oder der heil. prophetische Geist, doch tritt dieser gegen jenes zurück (Just. Ap. I, 6. 60. Ath. 12. 24). Jedenfalls aber ist die Trinität ein Stück des Gemeindeglaubens. Der Ausdruck *Τριάς* zuerst Theoph. II, 15. Mögen nun die Apol. von diesem Geheimnis zu reden wenig Ver-

anlassung sehen, seine Erkenntnis ist ihres Herzens stärkstes Motiv und höchste Sehnsucht: *ὑπὸ μόνου δὲ παραπεμπόμενοι τοῦ τὸν θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι· τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος τοῦ παιδὸς, τοῦ πατρός;* (Ath. 12).

3. Christi Werk. Der Logos Gottes, der vor der Menschwerdung nur *πνεῦμα ἅγιον* war, ist Mensch geworden, geboren aus der Jungfrau Maria (Arist. 2, 6. Just. Ap. I, 22. 31. 32 f. Dial. 43. 45. 48. 63. 66. 76. 78. 84 f. 100), die volle Realität seiner leiblichen Menschennatur steht fest (Just. Ap. I, 21; II, 10. Dial. 85. 99: *ἀληθῶς παθητὸς ἄνθρωπος γεγένηται*)[1]), doch war er deshalb keineswegs nur ein Mensch in gewönlichem Sinn (Just. Dial. 54), sondern Gott und Mensch (ib. 59), seine Gottheit war in seinem Fleisch verborgen *(τὴν αὐτοῦ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα)* und beides bewärte er durch Wandel und Werk. *Θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος, ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν*, und: *ὁ θεὸς πέπονθεν* (Melito, Corp. apol. IX, 415 f., vgl. Tat. 13 fin. *ὁ πεπονθὼς θεός*). Dementsprechend ist er jetzt nicht ein dem Kreuzestod anheimgefallener Mensch, sondern der Son Gottes, den die Christen neben dem Vater *(ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες)* und samt dem prophetischen Geist verehren (Just. Ap. I, 13. 53); die Richtigkeit dieses Urteils wird aus den Propheten erwiesen (Just. Ap. I, 30 ff.).

Hinsichtlich des Wirkens Christi wird vor Allem betont, daß er der Lehrer der Menschheit wurde, wie er bereits vor der Menschwerdung als solcher wirksam gewesen. Der Inhalt seiner Verkündigung ist der Gedanke des einen Gottes, das neue Gesetz, welches ein tugendhaftes Leben verlangt, sowie die Unsterblichkeit *(ἀφθαρσία)*, genauer die Auferstehung, welche Lon oder Strafe bringt (z. B. Just. Ap. I, 13—19). Aristides gibt dem Kaiser an, was die christlichen Schriften enthalten: „*Ihre Worte aber und ihre Gebote, o König, und die Herrlichkeit ihres Dienstes und die Erwartung des Lones ihrer Vergeltung gemäss der Betätigung jedes Einzelnen von ihnen,*

---

1) Eine Predigt Christi in der Unterwelt (vgl. Marcion) hat Justin nach einem angeblich jeremianischen Spruch gelehrt: *καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ* (Dial. 72 fin., ebenso Iren. V, 31, 1 cf. IV, 27, 2, 22, 1; III, 20, 4 vgl. auch Hermas Sim. IX, 16, 5. Ignat. Philad. 9, 1; Trall. 9, 1).

welchen sie erwarten in der anderen Welt, vermagst du aus ihren Schriften kennen zu lernen" (c. 16, 3 cf. Justin. Ap. I, 65 init.).

Jenen Geboten vermag der Mensch aber nachzukommen, da Gott ihn frei erschaffen hat (Just. Dial. 88. 102. 141; Ap. I, 28. Tat. 7). Wiewol der Mensch nun durch Ungehorsam gegen Gottes Gebot fiel und dem Tod anheimfiel (Theoph. II, 25. Tat. 11 fin.), so ist er doch auch jetzt noch frei sich durch *πίστις* und *μετάνοια* für Gott zu entscheiden (Just. Ap. I, 28. 43. 61; II, 14. Dial. 141. Theoph. II, 27: *Καθάπερ γὰρ παρακούσας ὁ ἄνθρωπος θάνατον ἑαυτῷ ἐπεσπάσατο, οὕτως ὑπακούσας τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ὁ βουλόμενος δύναται περιποιήσασθαι ἑαυτῷ τὴν αἰώνιον ζωήν· Ἔδωκεν γὰρ ὁ θεὸς ἡμῖν νόμον καὶ ἐντολὰς ἁγίας, ἃς πᾶς ὁ ποιήσας δύναται σωθῆναι καὶ τῆς ἀναστάσεως τυχὼν κληρονομῆσαι τὴν ἀφθαρσίαν*).

So wenig in diesem Zusammenhang klar wird, wozu Christi Leiden und Sterben notwendig waren (außer zur Erfüllung der Weissagungen des A. T.), so sehr bezeugen die Apol. doch auch die Überzeugung von jenen Tatsachen als Inhalt des Gemeindeglaubens. Christi Leiden erlöst, indem er den Fluch, der auf den Menschen lag, auf sich nahm, es bringt Vergebung der Sünden und befreit vom Tode und Teufel (Just. Ap. I, 63. 50. 32; II, 13. Dial. 40. 41. 45. 95. 54. 80. 88. 111. 134. Melito Corp. ap. IX, 418). Wer nun an den Gekreuzigten glaubt, wird rein von seinen früheren Sünden, bei allen Anläufen des Teufels steht ihm helfend der Geist Gottes zur Seite und aus aller Trübsal wird ihn Christus in sein Reich retten, wenn er seine Gebote hält (Dial. 116). Das Holz des Kreuzes, das Wasser der Taufe, Glauben und Buße sind die Mittel zu entrinnen dem künftigen Gericht (Dial. 138)[1]. Eine Ausdeutung dieser Gedanken ist nicht versucht worden. Im Christentum der Gemeinde aber haben sie sicher dieselbe Rolle gespielt wie in der nachapostol. Zeit.

4. Die Christenheit ist das Volk Gottes, das rechte Israel, *ἀρχιερατικὸν γένος τοῦ θεοῦ* (Just. Dial. 116. 123. 135), rettende Inseln im stürmischen Meer der Welt sind die Kirchen, wo die Warheit gelehrt wird (freilich gibt es auch wüste von reißenden Tieren bewonte Inseln nämlich die Häresien, Theoph. II, 14). In der Christenheit herrscht strenge Sittlichkeit, heilige Liebe, Leidensfreudigkeit. Angehörige einer anderen Welt sind sie, ein „neues Geschlecht", *τὸ τῶν εὐσεβῶν*

---

1) Ob Justin bereits den Begriff der *ἀνακεφαλαίωσις* gebraucht hat, ist mir durchaus zweifelhaft. Das Citat aus Just. bei Iren adv. haer. IV, 6, 2 wird nämlich früher schließen, als die Herausgeber annehmen.

γένος, beschwingt wie Vögel emporzufliegen über die Dinge dieser Welt; aber durch sie wird diese Welt erhalten (vgl. Arist. 15 ff. Theoph. II, 17. Just. Ap. II, 7. Melito b. Eus. h. e. IV, 26, 5 etc.).

5. Esoterische Elemente, welche der Ap. nur um der Vollständigkeit willen erwänt (s. Just. Ap. I, 61 init.), sind die in dem Gemeindegottesdienst gebrauchten Mittel, durch welche man Christ wird und bleibt. Es sind die Lesung der Propheten und Evangelien, die Predigt und Vermanung, das gemeinsame Gebet (ib. 67), die Taufe und das Abendmal. — Im Namen des dreieinigen Gottes wird der Täufling gewaschen, nachdem er zuvor um Vergebung seiner Sünden gebetet. Die Taufe bringt *μετάνοια* und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν,* sie versetzt in eine neue Existenz, one sie kein Heil (Just. Ap. I, 61: *καινοποιηθέντες,* 66: *τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν* cf. Dial. 19. 29. 44; Theoph. II, 16; *φωτισμός* 61, *τέλειον γίνεσθαι* Dial. 8). — Von der Eucharistie sagt Justin (Ap. I, 66): *τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* (sc. Christi) *εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν*[1]) *τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.*

6. Als letztes Stück des Gemeinglaubens kommt die Auferstehung in Betracht. Nur unter Voraussetzung derselben bleibe die menschliche *φύσις* ihrem Wesen treu; wie Leib und Seele gläubig wurden und Gutes taten, so werden auch beide der Unvergänglichkeit teilhaft (Just. Frg. de resurr. 9. 10. Athenag. de resurr. 15. 25. 21 cf. Theoph. II, 13 f. Tat. 13. Tert. Ap. 48). Indem Christus auch dem Leibe die Unvergänglichkeit verheißt, übertrifft er die philosophischen Vorstellungen (Just. ib. 10)[2]). Die Propheten haben von einer *πρώτη*

1) Diese Worte lehren natürlich nicht die „Transsubstantiation". Die Meinung ist nur, daß eben jene Speise, welche gemäß Umwandlung den Leib närt, für den Glauben Leib und Blut Christi ist. — Die Behauptung Harnacks, es seien „Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin" (Texte u. Unters. VII, 2, 117 ff. Just. Ap. 65 fin. nennt *ἄρτος, οἶνος καὶ ὕδωρ,* ebenso 67; dagegen 65 med. *ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος,* die beiden letzten Wörter fehlen im Cod. Ottob. H. erklärt sie wie *οἶνος* für spätere Zusätze, vgl. bes. Cypr. ep. 63) scheitert an textkrit. Erwägungen, sowie an der einhelligen geschichtl. Tradition, vgl. Zahn in Neue kirchl. Ztschr. 1892, 261 ff. Jülicher, in den Theol. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet 1892, S. 215 ff.

2) Darüber, ob die Seele an sich unsterblich sei, schwanken die Meinungen (Theoph. II, 19 fin.). Just. (Dial. 6) und Tat. (13) leugnen das, und Theophil.

und *δευτέρα παρουσία* Christi geweissagt (Just. Ap. I, 52. Dial. 40. 49. 110 f. u. s.). Christus kehrt in Herrlichkeit und als Richter wieder, die Welt vergeht in Feuer, nach der Auferstehung empfangen Gerechte wie Ungerechte ihren Lon (Just. Ap. I, 20. 52; II, 7). Zur vollen Orthodoxie *(καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα χριστιανοί)* rechnet Just. auch die Anerkennung des tausendjärigen Reiches in dem restaurirten, geschmückten und erweiterten Jerusalem (Dial. 81 f. dazu Ap. I, 11).

Die Apol. sind in doppelter Hinsicht für uns von Bedeutung. Erstens zeigen ihre Schriften, daß das Verständnis des Christentums in ihrer Zeit im Allgemeinen dieselben Mängel und Verengungen aufweist wie ein Menschenalter früher (Christi Werk, Moralismus). Zweitens lernen wir die Anfänge der kirchl. Theologie kennen. Um das Christentum gebildeten Heiden begreiflich zu machen, wurde es in ein fremdes Schema gedrängt (als Vernunftreligion) und nach fremdartigen Vorbildern umgestaltet. Der abstrakte (platonische) Gottesgedanke, der Versuch durch den (stoischen) Logosbegriff die Gottheit Christi verständlich zu machen, die Anschauung, daß des Menschen Verderben wesentlich im Tode, die Erlösung in der Verleihung der Unsterblichkeit *(ἀφθαρσία)* bestehe, sind die hier in Betracht kommenden Momente. Auf denselben beruht die dogmengeschichtl. Bedeutung der Apol. Daß ein reicherer religiöser Besitz, den ihre Theologie nur anen läßt, sich hinter jenen Formeln verbirgt, wurde bereits betont. Man kann dem entsprechend das Verhältnis der Apol. zu den Gnostikern etwa dahin ausdrücken, daß letztere mit dem Herzen Heiden, mit dem Kopf Christen, erstere mit dem Herzen Christen, mit dem Kopf Heiden gewesen sind.

§ 14. Die Theologie der antignostischen Väter.

Quellen: Irenäus adv. haeres. s. oben § 10. Vgl. Ziegler, Ir. der Bisch. v. Lion 1871. Werner, der Paulinism. d. Ir. Texte u. Unters. VI, 2. Zahn PRE. VII, 129 ff. — Tertullian geb. ca. 160, spätestens seit 197 Schriftsteller, seit 199 Montanist, gest. ca. 230. vgl. Hauck, Tert. Leben u. Schriften 1877. Bonwetsch, die Schriften Tert. 1878. Nöldechen, Tertull. 1890. Hier bes. de praescriptione haereticorum; adv. Valentinianos; adv. Marcionem ll. 5; adv. Hermogenem; de carne Christi; de resurrectione; de anima vgl. adv. Praxeam; geschr. 206—211. Opp. ed. Oehler, 3 Bde. 1851 ff. — Hippolyt seit ca. 190 in Rom tätig, 235 nach Sardinien verbannt.

(II, 24. 27) schreibt: *Οὔτε οὖν ἀθάνατον αὐτὸν ἐποίησεν οὔτε μὴν θνητόν, ἀλλὰ . . . δεκτικὸν ἀμφοτέρων.*

Über die Refutatio und das Syntagma s. § 10. Sonst Teile von de Antichristo, Comm. zu Daniel l. IV, nach Georgiades in der Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 1885 f. abgedruckt v. Bratke 1891 (vgl. Bardenhewer, des H. Comm. z. Dan. 1877); c. Noëtum. Wol auch das sog. „kleine Labyrinth" bei Eus. h. e. V, 28, 6 (vgl. Refut. X prooem.). S. Schriften edirt v. de Lagarde 1858. Vgl. Bunsen, H. u. s. Zeit. Döllinger, H. u. Kallist 1853. Volkmar, H. u. die röm. Zeitgenossen 1855. Ficker, Studien z. Hippolytfrage 1893. — Vgl. überhaupt Thomasius DG. I², 88 ff. Harnack DG. I³, 507 ff.

Aus den Schriften dieser Theologen lernen wir die Formulirung des kirchlichen Gemeindeglaubens kennen, die sich der Gnosis gegenüber ergeben hat.

1. Im Gegensatz zur Gnosis fülte man in der Kirche nicht das Bedürfnis ein Neues zu bauen, etwa mit Nachamung der gnostischen Art, man meinte, es sei genug festzustellen, was die Kirche von jeher an Warheit besessen, und sich hierüber klar zu werden. Nicht hat der Christ unausgesetzt zu suchen. Im Glauben findet das Suchen sein Ende. Man sucht nicht mehr, wenn man glaubt was man glauben soll (*si quod debui credere, credidi.* Tert. de praescr. 11. 10). Die Probleme, welche die Gnosis stellt, entstammen dem Heidentum (Ir. II, 14, 1—6. Tert. praescr. 7). Das Christentum kennt sie nicht: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis, quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? . . . Stoicum et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt* (Tert. ib. 7 adv. Herm. 1 vgl. Plot. Ennead. II, 9, 6. 17). Daher ist änlich Lautendes bei ihnen doch anders gemeint (Ir. I prooem. 2: *ὅμοια μὲν λαλοῦντες, ἀνόμοια δὲ φρονοῦντες*). Gegenüber jener *ψευδώνυμος γνῶσις* gilt es vielmehr glauben was die Kirche von jeher gelehrt hat. Eine kirchliche Theologie tritt hier der philosophischen Theologie entgegen.

2. Gott (vgl. Kunze, die Gotteslehre d. Iren. 1891). Als Grundirrtum der Gnostiker erscheint die Trennung Gottes und des Schöpfers. Des Teufels Trug hat die *blasphemia creatoris* hervorgebracht (Ir. I praef. I, 22, 1; 31, 3; II, 10, 2; III, 24, 2; V, 26, 2 vgl. schon Just. Ap. I, 26. 58. 35. Dial. 80). Mit dem einen Gott, dem Schöpfer, hat die Darstellung des Glaubens zu beginnen (Ir. II, 1, 1 vgl. Hipp. Ref. X, 34).

a) Gott ist einer, Schöpfer, Erhalter und Erlöser zumal. Der höchste Gott ist der Schöpfer. Das bezeugt die Schöpfung, ja selbst der Glaube der Heiden (Ir. III, 9—15; IV, 9, 3. Tert. de praescr. 13). Der Begriff Gottes fordert seine Einheit. *Deus si non unus est, non*

est (Tert. adv. Marc. I, 3 cf. adv. Hermog. 17. 7). Es ist derselbe Gott, der das Gesetz und das Evangelium gegeben hat (Ir. IV, 9, 3; III, 12, 11). — b) Gott ist vernünftiger Geist; *νοῦς, spiritus, ἔννοια* sind demnach nicht besondere Wesen sondern Seiten seines Wesens (Ir. II, 13, 3—6. 8; I, 12, 2. Tert. adv. Val. 4). Auf Grund des stoischen Satzes, daß alles Wirkliche körperlich sei (Tert. de carne Chr. 11 vgl. Zeller, Philos. der Griechen III, 1³, 124), lehrt Tert.: *Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est?* (adv. Prax. 7; dazu de bapt. 4; Gott ist aber nicht caro, adv. Prax. 27). — c) Nicht durch Spekulation wird Gott erkannt sondern aus der Offenbarung. Daher soll man nicht müssigen Fragen nachgehen, was Gott vor der Schöpfung getan, wie der Son gezeugt wurde etc. (Ir. II, 28, 3. 6 f. cf. 25, 4; 26, 1; 28, 1). *Ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν θεόν* (Ir. IV, 6, 4). Seiner Größe nach bleibt Gott unfaßlich, aber nach seiner Liebe lernen wir ihn in Christo kennen: *qui secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt . . ., secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia. Est autem hic verbum eius* (Ir. IV, 20, 4). *Ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτὸς καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν· οὕτως οἱ βλέποντες τὸν θεόν, ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος* (ib. § 5). Auf dem Weg der Offenbarung und Erfarung, nicht durch Spekulation lernt man Gott kennen. — d) Nicht auf zwei Götter sind Gottes Gerechtigkeit und Güte zu verteilen, sondern: *a primordio creator tam bonus quam iustus* (Tert. adv. Marc. II, 12). Die ware Güte wird von der Gerechtigkeit regirt. Der Gute ist Feind des Bösen: *non alias plene bonus sit nisi mali aemulus* (ib. I, 26 cf. Ir. III, 25, 1—3; II, 30, 9; IV, 38, 3 die Weisheit hinzufügend). Der Sünde gegenüber wird die Gerechtigkeit zur *severitas* und *ira* (Tert. adv. Marc. II, 11; I, 26). So wird der sittliche Charakter der göttlichen Person gewart (Ir. III, 25, 2). — e) Das Ziel der Wege Gottes ist das Heil der Menschheit. *Nihil tam dignum deo quam salus hominis* (Tert. adv. M. II, 27 vgl. de poenit. 2. Ir. III, 20, 2). Um des Menschen willen wurde die Welt erschaffen (Ir. V, 29, 1 vgl. S. 73). Auf daß der Mensch reif werde Gott zu schauen, ist Gottes Güte, Gerechtigkeit und Weisheit wirksam: *Praefiniente deo omnia ad hominis perfectionem et ad efficaciam et manifestationem dispositionum, uti et bonitas ostendatur et iustitia perficiatur et ecclesia ad figuram imaginis filii eius coaptetur et tandem aliquando*

maturus fiat homo in tantis maturescens ad videndum et capiendum deum (Ir. IV, 37, 7). — f) Gott ist Schöpfer und Bildner der Welt. Durch sein Wort und seinen Willen erschuf er sie (Ir. II, 30, 9; 2, 4; 3, 2. Hipp. c. Noët. 10); *ex nihilo* (Tert. c. Hermog. 8. 45). Die Schöpfung ist aber nicht schlecht, die Gegensätze in ihr klingen, wie die verschiedenen Töne der Cither zur Einheit zusammen (Ir. II, 25, 2). Derselbe Gott veranstaltet die Erlösung (z. B. Ir. IV, 7, 2). — g) Der eine Gott ist der dreifaltige Gott (*τριάς* Hipp. c. Noët. 14; *trinitas* Tert. adv. Prax. 2. 3. 11. 12 etc.). So lehrt es die Kirche (Ir. I, 10, 1), so setzt es die Taufhandlung voraus (Tert. adv. Prax. 26 extr.), so findet es der Gläubige in der Schrift (Ir. IV, 33, 15). Gott nämlich war nie allein: *αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν. Οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος οὔτε ἀδύνατος οὔτε ἀβούλευτος ἦν* (Hipp. c. Noët. 10 cf. Tert. adv. Prax. 5). — *Nec enim indigebat deus horum* (d. h. der Engel) *ad faciendum quae ipse apud se praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit* (Ir. IV, 20, 1. 3 vgl. V, 6, 1). Diese drei sind *εἷς θεός*, weil ihnen *μία δύναμις* eignet (Hipp. c. Noët. 8. 11). Tertull. hat den Gedanken dahin näher bestimmt, daß an der einen göttlichen *substantia* an zweiter und dritter Stelle zwei *personae* teilhaben, nämlich der Son und der Geist (*consortes substantiae patris*, adv. Prax. 3). *Ubique teneam unam substantiam in tribus cohaerentibus* (ib. 12). In der einen *substantia* leben also drei *personae*. Ib. 2: *quasi, non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis quia unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur.*

3. Wir wenden uns der Lehre vom Menschen zu.

a) Gut und Böse im Menschen erklärt sich nicht aus der verschiedenen natürlichen Anlage des Menschen. Wäre das Böse *φύσει* im Menschen, so wäre das sittliche Urteil unmöglich (Ir. IV, 37, 2). Die Sünde ist vielmehr eine freie Tat des Menschen, der ausgerüstet mit dem *αὐτεξούσιον* und *liber in arbitrio factus et suae potestatis* war (Ir. IV, 37, 1. 3; 4, 3). Hinsichtlich des Urstandes gilt, daß

der Mensch als erschaffener nicht im Stande war schon am Anfang die Vollkommenheit von Gott zu empfangen. In der Unsterblichkeit bestünde diese: *οὐ γὰρ ἠδύναντο ἀγέννητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγεννημένα· Καθὸ δὲ μή ἐστιν ἀγέννητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται τοῦ τελείου* (Ir. IV, 38, 1). Das ist ein griechischer, kein biblischer Gedanke. — b) Der freie aber sterbliche Mensch sollte Gott gehorsam sein, um unsterblich zu werden. Da frei, mußte er das Böse kennen lernen. Gut sein ist Gott gehorchen, böse sein ihm ungehorsam sein. Der Mensch konnte nicht Gott (d. h. unsterblich) werden bevor er ein rechter Mensch geworden (Ir. IV, 39, 1. 2; 38, 4). Die Sünde ist Ungehorsam. Ungehorsam aber bringt Tod (Ir. V, 23, 1), wärend Gehorsam Unsterblichkeit ist (IV, 38, 3). Die Sünden sind *carnalia* und *spiritalia (delicta voluntatis)*, man darf aber letztere nicht für geringfügig im Verhältnis zu ersteren ansehen (Tertull. de poenit. 3. 7). — c) In Adam war die ganze Menschheit ungehorsam. In ihm ist sie der Sünde und dem Tod verfallen (Ir. III, 23, 3; V, 12, 3. Tert. de anima 40. de carn. Chr. 16). Über den Zusammenhang unserer Sünde mit Adams Sünde gibt Tertull. bedeutsame Andeutungen. Das Böse ist gleichsam etwas Natürliches im Menschen geworden. *Malum igitur animae . . . ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo, nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est,* dazu aber: *ut tamen insit et bonum animae illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale, quod enim a deo est, non tam extinguitur quam obumbratur* (Tert. de an. 41. 16 cf. auch de test. an. 2. de bapt. 18). Diese Verfassung geht durch die Zeugung auf das ganze Menschengeschlecht über, *per quem* (d. h. den Teufel) *homo a primordio circumventus, ut praeceptum dei excederet, et propterea in mortem datus exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit* (Tert. de testim. anim. 3). Von einem *naevus* (Muttermal) *peccati* redet Tert. (de carne Chr. 16). Diese gelegentlichen Andeutungen sind die Anfänge der Erbsündenlehre. Aber dieselben haben Tert. nicht verhindert, in stärkester Weise die Willensfreiheit des Menschen zu betonen: *nobis est voluntas et arbitrium eligendi alterum* (Sir. 15, 18) . . . *solum sit in nobis velle (exh. cast. 2). Tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi* (c. Marc. II, 6).

4. Die Heilsgeschichte. Aus Gnade vertrieb Gott den gefallenen Menschen aus dem Paradies und läßt ihn sterben, damit der Schade nicht ewig bleibe (Ir. III, 23, 6). Gott hat sich nun

das Heil der Menschheit von Anfang an angelegen sein lassen, ihr stufenweise immer mehr Gnaden spendend (Ir. IV, 9, 3). Er blieb derselbe. Die Menschheit änderte sich mit ihren Bedürfnissen (Ir. IV, 16, 3; 38; 36, 2). Durch drei Bünde (*διαθῆκαι, foedera*; Ir. III, 11, 8 fin. nennt im Anschluß an die Vierzal der Evv. vier) hat Gott die Menschheit zu gewinnen versucht.

a) Der erste Bund enthielt die *naturalia legis* (Ir. IV, 13, 1; 15, 1). Sein Inhalt war, nicht verschieden vom Dekalog und Christi Geboten, die Liebe zu Gott und dem Nächsten. Die Patriarchen, welche dieses Gesetz in ihren Herzen trugen, waren dadurch vor Gott gerecht (Ir. IV, 16, 3). — b) Als dieser Bund den Herzen entschwand, erneuerte ihn Gott durch den Dekalog oder den zweiten Bund (l. c). Erst die begehrliche Art des Volkes Israel, welche sich in der Sünde mit dem Kalb und dem Begehren nach der ägyptischen Knechtschaft kundgab, wurde Veranlassung zur Erteilung des Ceremonialgesetzes: *aptam concupiscentiae suae acceperunt reliquam servitutem, a deo quidem non abscindentem, in servitutis autem iugo dominantem eius* (Ir. IV, 15, 1). Wie das Gesetz auf die Nachfolge Christi und auf die Freundschaft mit Gott vorbereitet (Ir. IV, 12, 5; 16, 3), so weissagen die Propheten zu demselben Zweck, ja in ihnen ist Gottes Geist wirksam um die Menschheit daran zu gewönen den Geist Gottes in sich zu tragen (Ir. IV, 14, 2; 20, 5. 11 f.). Das Gesetz aber wurde von den Pharisäern durch ihre Satzungen verwässert und um seinen Hauptinhalt, die Liebe, gebracht (Ir. IV, 12, 1. 4). — c) In dem dritten Bunde hat Christus das ursprüngliche Sittengesetz (Liebe) wiederhergestellt (Ir. IV, 12, 2. 5). Zu dem zweiten Bunde verhält sich dieser dritte wie die Freiheit zur Knechtschaft (IV, 13, 2), wie die Forderung der Tat zu dem bloßen Reden, rechter Gesinnung gegenüber äußerlicher Tat (IV, 28, 2; 13, 1. 3), wie die Erfüllung zur Weissagung, die Saat zur Ernte (IV, 34, 1; 11, 3. 4; 25, 3). Demgemäß gilt es nicht nur an den Vater, sondern auch an den Son, der nun bereits erschienen, zu glauben (IV, 13, 1; 28, 2). Galt der alte Bund einem Volk, so gilt der neue der ganzen Menschheit (IV, 9, 2). Die Christen haben ein schärferes Gesetz überkommen als die Juden, sie haben mehr zu glauben als jene (IV, 28, 2 vgl. Tert. de orat. 22: *nostra lex ampliata atque suppleta*), sie haben aber auch *maiorem munerationem gratiae* (IV, 11, 3) erhalten durch die Ankunft Christi, welcher ihnen Leben und Seligkeit gebracht (IV, 34, 1). — Tertull.

hat hiezu in seiner montanistischen Zeit das Zeitalter des Parakleten gefügt.

5. Christi Person.

a) Die Christologie des Irenäus (vgl. Duncker, die Christol. d. h. Ir. 1843. Zahn, Marcell v. Ancyra 1867, S. 235 ff.) ist der des Tert. und Hipp., auf welche sie Einfluß gehabt hat, erheblich überlegen. Ir. geht nicht von der Spekulation über die Entstehung des Logos, sein Verhältnis zum Vater aus. Hierüber wissen wir nichts oder haben nur billige Vermutungen darüber (II, 28, 6; 13, 8). Der Ausgangspunkt seines Denkens ist der geschichtlich offenbarte Gottesson, der wirklich geboren ist, gelebt hat als Mensch und gelitten, der gestorben ist.

α) Über die Art der Erzeugung des Logos ist also nichts zu sagen. Es genügt, daß er von Ewigkeit her bei dem Vater ist: *semper coëxistens filius patri* (II, 30, 9; 25, 3; III, 18, 1). Sein Wesen ist es von Ewigkeit her den Vater zu offenbaren, den Engeln und Erzengeln, dann den Menschen und zwar von Anfang an (II, 30, 9; IV, 6, 5 ff.; 20, 7). Er ist *mensura patris* (IV, 4, 2), er allein erkennt den Vater und offenbart ihn, Gott (also auch der Son) kann nur durch Gott erkannt werden. Der Son ist Gott der Offenbarer. So handelt er nach des Vaters wie nach seinem eigenen Willen (IV, 6, 3—7). Der Logos ist also von Ewigkeit her Gott wie der Vater, nach dessen Bestimmung und seiner Selbstbestimmung ist er wirksam als die Offenbarung des Vaters. Alle weiteren Fragen werden abgeschnitten. Übrigens ist zu bemerken, daß Ir. es verstanden hat durchweg dem Geist, als der Weisheit Gottes, eine besondere persönliche Stellung neben dem Son zu erhalten (IV, 20, 1. 3; 33, 1). — *β)* Der ewige Logos wurde nun durch die Menschwerdung der historische Jesus. Jesus war Christus, das wird den Gnostikern gegenüber betont (III, 16—22). Der *filius dei* ist der *filius hominis* (IV, 33, 11), Jesus Christus ist *vere homo, vere deus* (IV, 6, 7 cf. *verbum unitum carni* IV, 34, 4). Er ist ein rechter Mensch geworden, nicht nur den Leib sondern auch die Seele annehmend (III, 22, 1; V, 1, 1). Nicht nur eine überkommene Vorstellung wird dadurch ausgedrückt, sondern das praktisch religiöse Interesse an der Realität des Erlösungswerkes beruht darauf, daß er ein wirklicher Mensch war und das ganze Menschendasein (II, 22, 3. 5) durchlaufen hat (z. B. V, 21; 16, 3; 31 vgl. sub 6). Gerade hinsichtlich des Leidens und Sterbens darf nicht in gnostischer Weise

der Jesus *passibilis* von dem Christus *impassibilis* getrennt werden: *neque Christum avolantem ante passionem ab Iesu, sed hunc qui natus est, Iesum Christum novit (sc. evangelium) dei filium et eundem hunc passum resurrexisse* (III, 16, 5 cf. 18, 5). Diese Vereinigung Gottes mit der Menschennatur ist für Irenäus von der größten religiösen Bedeutung. So ist Gott selbst eingegangen in die Menschheit und in ihr wirksam geworden. Indem der Logos Fleisch von unserem Fleisch annahm, hat er alles Fleisch mit Gott verbunden. Von hier aus ist das Leben des Herrn zu verstehen: *Qua enim ratione filiorum adoptionis eius participes esse possemus nisi per filium eam, quae est ad ipsum, recepissemus ab eo communionem, nisi Verbum eius communicasset nobis, caro factum? Quapropter et per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam quae est ad deum communionem* (III, 18, 7; 19, 1; V, 14, 2).

b) Tertullian knüpft an die Logoslehre der Apol. an, aber er hat sie in überaus bemerkenswerter und geschichtlich folgenreicher Weise fortgefürt. — *a)* Der Logos der Christen ist im Unterschied zu den Philosophen *propria substantia,* welcher selbst *sermo, ratio* und *virtus* eignen (Ap. 21 vgl. adv. Prax. 5. 6). Er ist eine selbständige Person, welche aus Gott hervorgegangen, von ihm erzeugt ist. Er hat einen Anfang: *Fuit tempus, quum . . . filius non fuit . . . qui patrem dominum fecit* (adv. Hermog. 3. 18). In seinem Verhältnis zum Vater ist zu betonen die Einheit und Identität des göttlichen Seins und Wesens, der *substantia* (*alium . . . personae, non substantiae nomine, ad distinctionem non ad divisionem,* adv. Prax. 12), andererseits die Besonderheit und Unterschiedenheit des ihm eigentümlichen Daseins und Soseins, der *persona* (*utriusque personae distinctio* adv. Prax. 21; *duarum personarum coniunctio* 24). Da Vater und Son dieselbe göttliche Substanz sind (*unitate substantiae* Ap. 21. adv. Prax. 25. 26), so sind sie nicht durch *divisio* oder *separatio* sondern durch *distinctio* und *dispositio (οἰκονομία)* zu unterscheiden (adv. Pr. 8. 11. 12. 19 fin. 21. 22: *duos demonstrat tam duos quam inseparatos; ad testimonium individuorum duorum*). Also: „*Ego et pater unum sumus*“ *ad substantiae unitatem non ad numeri singularitatem* (adv. Pr. 25) und: *pater et filius duo et hoc non ex separatione substantiae sed ex dispositione, quam individuum et inseparatum filium a patre pronuntiamus, nec statu sed gradu alium* (ib. 19).

Verdeutlicht soll dieses Verhältnis durch die Gedanken werden,

daß der Logos nur ein Teil der väterlichen Substanz ist (*Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio,* adv. Pr. 9. 26. adv. Marc. III, 6), oder auch durch Anwendung der Gleichnisse von der Sonne und ihren Stralen, der Wurzel und dem Stamm, der Quelle und dem Strom (Ap. 21. adv. Pr. 8 cf. Hipp. c. Noët. 11). Ist der Vater sozusagen *philosophorum deus,* so ist der Son die faßbare Offenbarung des Vaters: *arbiter patris et minister* (c. Marc. II, 27). Tert. ist Subordinatianer. — *β)* Der präexistente Logos ist Mensch geworden, indem er von Maria der Jungfrau geboren wurde (de carne Chr. 17. 18. 20 ff.). *Quomodo „sermo caro sit factus", utrumne quasi transfiguratione in carne an indutus carnem? Immo indutus.* Und zwar wird diese Antwort wegen der Unveränderlichkeit der göttlichen Substanz gegeben (adv. Pr. 27). Christus hat, um sterben und den Menschen erlösen zu können (de c. Chr. 5. 6. 11. 14), wirkliches menschliches Fleisch angenommen (ib. 6 ff. 15. 18 f.) samt einer menschlichen Seele (ib. 12 f. vgl. aber 18 fin.). Er war also ein wirklicher Mensch, sein Fleisch war, indem er es zu seinem machte, sündenfrei (ib. 16), die echt menschliche Art desselben verbarg seine Gottheit (ib. 9). Es sind zwei Substanzen, die göttliche und die menschliche, welch letztere selbst wieder zwei Substanzen, die leibliche und die seelische in sich vereint (ib. 13 extr.), welche aber sich in einer Person zur Einheit zusammenschließen. *Ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit, hinc natum inde non natum, hinc carneum inde spiritalem, hinc infirmum inde praefortem, hinc morientem inde viventem* (ib. 5. 18). Diese beiden Substanzen sind nun nicht durch *mixtura* zu einer dritten geworden, sondern: *videmus duplicem statum non confusum sed coniunctum in una persona, deum et hominem Iesum* (adv. Pr. 27). Dabei bleibt beiden Naturen ihre eigentümliche Art *(salva est utriusque proprietas substantiae, ib.)* und jede handelt für sich *(substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ib.).* Demgemäß gilt das Leiden und Sterben nur von der menschlichen Substanz (*ex humana substantia mortuum dicimus,* adv. Pr. 29), das Göttliche ist nicht leidensfähig *(impassibilis etiam filius ex ea condicione qua deus est, ib.).* Andererseits kann T. auch reden von *passiones dei, vere crucifixus est deus, vere mortuus* (de c. Chr. 5). — *γ)* Die Frage nach der Möglichkeit der realen Menschheit Christi hat T. durch den Hinweis auf Undenkbarkeit, Unerfindbarkeit und Unmöglichkeit dieses Vorganges beantwortet: *Crucifixus est dei filius, non pudet,*

quia pudendum est. Et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est (de c. Chr. 5).

Man kann nicht sagen, daß T. die christliche Erkenntnis in diesen Punkten wesentlich vertieft hat, aber er hat für sie eine Formel geprägt (s. schon Melito S. 75), welche der Erfüllung mit reicherem Gehalt Raum ließ: Eine göttliche Substanz, an welcher drei Personen ihr Leben haben, und wieder die göttliche und menschliche Substanz in Christo, welche zur Einheit der Person zusammengefaßt sind[1]. Tert. hat die Christologie des Abendlandes hergestellt.

c) In Kürze sei der Christologie Hippolyts gedacht. Aus seiner Substanz hat der Vater den Logos gezeugt, als er die Welt erschaffen wollte (c. Noët. 10. Refut. X, 33. De Chr. et Antichr. 26. Homil. in theoph. 2. 7). Im Unterschied zu allen Kreaturen teilt er die *οὐσία θεοῦ* (Ref. X, 33. Homil. 7: *μονογενὴς κατὰ τὴν θεϊκὴν οὐσίαν*). Das Verhältnis ist auch hier subordinatianisch (z. B. c. Noët. 14: *πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός, τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Hier ist der Vater die Gottheit). Der *λόγος ἄσαρκος* wurde Mensch, indem er Fleisch und eine *ψυχὴ λογική* annahm (De Chr. et Antichr. 4. c. Noët. 4. 17. 12. 15, *σεσαρκωμένου τοῦ λόγου καὶ ἐνανθρωπήσαντος, σαρκωθείς, λ. ἔνσαρκος*), er hat

1) Die tertullianische Gegenüberstellung von *substantia* und *persona* hat Harnack (DG. II³, 286 Anm.) aus dem juristischen Sprachgebrauch Tert. begreifen wollen, d. h. Tert. hätte unter *substantia* das „Vermögen", (z. B. Cant. 8, 7) verstanden, daher habe er freilich ein Vermögen drei Personen, wie auch zwei Vermögen einer Person zuschreiben können. Aber diese Behauptung ist unbeweisbar, indem an keiner bezügl. Stelle jene Bedeutung zu erweisen ist, wogegen andere Stellen die Meinung Tert. ganz klar stellen: (adv. Hermog. 3: *deus substantiae ipsius* (Christi) *nomen id est divinitatis.* Apol. 21: *hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae;* adv. Marc. III, 6 nennt er Christus *filius et spiritus et substantia creatoris;* de carne Chr. 9: *humana substantia corporis;* adv. Prax. 2: *tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma . . . unius autem substantiae et unius status etc.;* de carne Chr. 13 fin.: *quodsi una caro et una anima . . . salvus est numerus duarum substantiarum.* Welchen Sinn Tert. mit *substantia* verbindet, ist hienach unzweifelhaft. Dazu kommt der Sprachgebrauch des Melito: *τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας* s. die Stelle oben S. 75. An Gottheit und Menschheit Christi dachte Tert. also. Wenn nun die Einheit dieser Substanzen in einem Wesen der Gnosis gegenüber festzuhalten war (vgl. Iren. III, 16, 5: *dividunt dominum ... ex altera et altera substantia dicentes eum factum*), so ist die Entstehung jener Formel doch nicht unbegreiflich.

die wirkliche Menschennatur angenommen. *Οὗτος ὁ θεὸς δι' ἡμᾶς ὁ ἄνθρωπος γεγονώς* (ib. 18) und: *καὶ ὑπὸ πάθος ἦλθεν ὁ ἀπαθὴς τοῦ θεοῦ λόγος* (ib. 15). Als der Menschgewordene ist er der vollkommene Son, sein Fleisch aber hat am Logos die Bedingung seines Bestandes (*οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱός (καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής), οὔθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν*, ib. 15).

6. Das Werk der Erlösung. Ir. hat das Werk Christi in verschiedenen Wendungen beschrieben. Die Voraussetzung ist die Realität der Gottheit und Menschheit des Erlösers. Nur so vermochte er sichere Erlösung zu bieten und gerade die Menschen zu erlösen (Ir. III, 18, 7). Die leitenden Gedanken sind, 1) daß der in die Menschheit eingegangene Logos ihr die sichere Erkenntnis Gottes brachte und sie durch dieselbe überwand; 2) daß er für die ganze Menschheit das getan und erlitten hat, was diese tun sollte und erleiden müßte, und daß er dadurch das Princip einer neuen Beurteilung des Menschen bei Gott wurde; 3) daß er ein Ferment geworden ist, durch das die Menschheit gereinigt, geheiligt und unsterblich gemacht wurde. Es sind paulinische und johanneische Gedanken, die Irenäus hier vertritt (vgl. Methodius, Athanasius).

a) Der Son offenbart den Vater in seiner Liebe, und er lehrt die Menschen das uralte Gesetz der Liebe zu halten (IV, 12, 5 = der nova lex z. B. Tert. praescr. 13), er zeigt den Menschen Gott und stellt diese Gotte dar (IV, 20, 7; V, 1, 1). Durch ihn mit Gott verbunden kommen wir zum Glauben Abrahams und lernen Gott kennen und recht verehren (IV, 7, 2; III, 10, 2). Aber hiezu konnte der Mensch nicht kommen, one daß er von den Mächten des Bösen, in deren Herrschaft und Bann er gefallen, befreit wurde. Es sind die Sünde, die Gottentfremdung und der Teufel. — b) Christus ist nämlich Mensch geworden um das ganze Menschengeschlecht in sich zu recapituliren (*ἀνακεφαλαιοῦσθαι* cf. Eph. 1, 10). Hiedurch wird er Princip eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen und Ferment eines neuen Lebens in diesen (s. sub. 5 S. 85). Das ganze Menschengeschlecht und das ganze Menschenleben faßt er in sich zusammen: *quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Christo Iesu reciperemus* (III, 18, 1,

vgl. 21, 10. V, 23, 2). Jesus sei gegen 50 Jar alt geworden: *omnem aetatem sanctificans per illam, quae ad ipsum erat, similitudinem* (II, 22, 4 u. 3. 5 f.). Indem so die Menschheit in ihm zusammengefaßt wurde, ist er ein neuer Stammvater geworden wie Adam (III, 22, 4; 18, 1). Er tat was wir und Adam hätten tun sollen (V, 21, 1. 2), für unseren Ungehorsam bot er, der Repräsentant der Menschheit, Gott seinen Gehorsam. Durch sein Blut hat Christus uns losgekauft von der unrechtmäßigen Herrschaft der Sünde (*sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semet ipsum dedit pro his qui in captivitatem ducti sunt*, V, 1, 1; 2, 1). Durch diese seine Gemeinschaft mit der Menschheit wird diese mit Gott versönt (V, 14, 3; 16, 3: *Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν· ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι*). Durch den Sündenfall war die Menschheit unter die, freilich widerrechtliche, Herrschaft des Teufels geraten. Christus hat nun rechtmäßig (*iuste*) als Mensch durch Anwendung und Befolgung des göttlichen Gebotes (bei seiner Versuchung) den Teufel besiegt, und er hat die Gewalt des Todes über die Menschheit durch seine Auferstehung gebrochen (V, 21, 1—3; III, 23, 1; 18, 7). So wurde durch ihn die Menschheit frei von der Gewalt des Teufels und des Todes und von der Verdammnis (III, 23, 1). — So nun wurde der Mensch wieder Gottes Bild (V, 16, 2) und Gottes Son (III, 19, 1; 20, 1). Und so wurde der Mensch wieder Gott wert (*pretiosus* V, 16, 2), und der Verkehr und die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ward durch die Vergebung der Sünden (z. B. IV, 33, 2) wiederhergestellt (V, 17, 1: *et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus, nobis autem donans eam, quae est ad factorem nostrum conversationem et subiectionem*. V, 1, 1; III, 18, 7; IV, 13, 1: *qui in communionem et unitatem dei hominem inducit; communio cum deo* IV, 14, 2; *per quem commixtio et communio dei et hominis . . facta est* IV, 20, 4). — c) In Christus, der ein Glied unseres Geschlechtes geworden, sind wir nun mit Gott vereinigt, und füren ein neues ewiges Leben: *Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ λόγος ἄνθρωπος . . . ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβών, υἱὸς γένηται θεοῦ. Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi aduniti fuissemus incorruptelae et immortalitati* (III, 19, 1). Wie die Gemeinschaft mit dem ersten Adam uns den Tod brachte, so die mit dem zweiten Leben und Vollkommenheit: *Verbum . . . adunitus antiquae substantiae plasmationis*

Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum patrem (V, 1, 1). In Christo stehen wir in Gemeinschaft mit dem Gott, von dem wir adoptirt wurden zu Sönen, wir bekämpfen unsere Sünden und folgen Jesu nach in heiliger Liebe (IV, 12, 5; V, 1, 1; IV, 14, 1; 16, 5: *largiter donans hominibus per adoptionem patrem scire deum et diligere eum ex toto corde . . . Auxit autem etiam timorem, filios enim plus timere oportet quam servos et maiorem dilectionem habere in patrem*). Diese Vereinigung Gottes und des Menschen hat ihren näheren Grund an der Wirksamkeit des heil. Geistes, den Christus der Menschheit zum leitenden Haupt gibt (V, 20, 2 s. sub e). — d) Das Gewicht bei alle dem fällt aber nicht etwa auf die Vergebung der Sünden sondern darauf, daß der Mensch durch die Gemeinschaft mit Christus unsterblich geworden ist. Das zuhöchst ist die Folge dieser Gemeinschaft (III, 24, 1) und dieser Vereinigung mit Gott (III, 18, 7), der Überwindung des Teufels (III, 23, 7) und der Sünde (V, 12, 6). Das ist die Spitze, welche Ir. allen seinen Gedanken gibt, der eigentliche Zweck des Erlösungswerkes (vgl. III, 19, 1; 23, 7: *Illius enim salus evacuatio est mortis*). Indem Gott ein Glied unseres Geschlechtes wurde, sind wir durch die Gemeinschaft mit ihm unsterblich geworden (V, 1, 1 fin.). Bestand letztlich der Fluch der Sünde in der Sterblichkeit, so ist das Heil die Unsterblichkeit (III, 20, 2). So werden die Menschen Götter (*primo quidem homines tunc demum dii,* cf. Ps. 81, 6 f.) d. i. *similes factori deo* (III, 38, 4). — e) Die Vereinigung des Menschen mit Gott geschieht durch den Geist Gottes, durch den Gott zu uns herab- und wir zu ihm emporkommen, der Geist ist durch Christus das Haupt der Menschheit geworden (V, 1, 1: *effundente spiritum patris in adunitionem et communionem dei et hominis, ad homines quidem deponente deum per spiritum, ad deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem.* V, 20, 2: *spiritum deus esse hominis caput, per illum enim vidimus et audimus et loquimur*). Der Geist aber bringt den Glauben und treibt Früchte im Menschen hervor, er heiligt die Werke des Menschen und macht ihn zu einem geistlichen Menschen (*homo spiritalis*), nur durch die *infusio spiritus* können wir Gott gefallen. Der Geist in uns aber ist auch ein Unterpfand der Unsterblichkeit (V, 10, 1. 2).

Demnach ist die Meinung des Ir., daß Christus uns Gott kennen gelehrt und daß er, indem er in die Menschheit einging und ein Glied am Menschheitsleibe wurde, diesen wieder Gott wolgefällig gemacht und

vom Teufel, dem Tode und der Herrschaft der Sünde befreit hat, als der neue Adam. Durch die Gemeinschaft mit ihm wird uns der Geist Gottes gebracht, der ein neues Leben in heiligen Werken in uns beginnt. Dieses hat aber zum Zweck die *ἀφϑαρσία* des Menschen. Durch letzteres wird in griechischer Weise die apost. Lehre eingeschränkt, aber biblische Gedanken kommen als Mittel zu diesem Zweck in wesentlicher Weise zur Geltung.

Nicht so umfassend und vielseitig spricht Tertullian sich über das Erlösungswerk aus (Christi Tod als Grund des Heils z. B. c. Marc. III, 8. Scorp. 7. de bapt. 11; Belehrung und Gemeinschaft durch Christi Menschwerdung, c. Marc. II, 27. praescr. 13. de orat 4). Hippolyt bezeichnet als Zweck der Menschwerdung die Mitteilung der *ἀφϑαρσία* (c. Noët. 17). Das ist es was die Mitteilung des Geistes in der Taufe wirkt (hom. in theoph. 8), dazu hat Christus jene Gabe wie seine Gehorsam fordernden *προστάγματα σεμνά* gewärt. Wer ihm folgt, wird ein Gott d. i. unsterblich werden (Hipp. Ref. X, 34: *ἐϑεοποιήϑης, ἀϑάνατος γεννηϑείς,* vgl. hom. 8. 10).

7. Der persönliche Heilsstand. Durch die Erlösung ist der Christ in der Taufe[1]) ausgerüstet mit dem heil. Geist und der Anwartschaft auf das ewige Leben (Iren. IV, 36, 4; III, 17, 2). Die Sünden sind abgewaschen und der Mensch wiedergeboren. Er kann nun dem Worte Christi gemäß leben. Dieses zu erreichen, bedarf es des Glaubens an Christum (Ir. IV, 2, 7 vgl. Hipp. hom. in th. 10: *ὁμολογεῖ δὲ τὸ ϑεὸν εἶναι τὸν Χριστόν*). Der Glaube ist die Anerkennung Christi und des Vaters, der Anschluß an seine Person und Lehre (Ir. IV, 5, 4 f.; 7, 2; 13, 1). Diese Erkenntnis und Anerkennung, welche aber zugleich die Befolgung des ursprünglichen Sittengesetzes oder der Gebote Christi in sich schließt (Ir. IV, 13, 1: *quia dominus naturalia legis, per quae homo iustificatur, quae etiam ante legisdationem custodiebant qui fide iustificabantur et placebant deo, non dissolvit sed extendit et implevit* etc. cf. 16, 3), genügt um den Menschen vor Gott gerecht zu machen. Abraham kannte Christus und den Vater, er glaubte dem Logos und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet: *fides enim, quae est ad deum altissimum, iustificat hominem* (IV, 5, 5. 3. 4 cf. 34, 2 dazu 16, 3). Der Glaube selbst tritt unter den Gesichtspunkt des Gebotes (IV, 13, 1 cf. 16, 5).

---

1) Kindertaufe s. Iren. II, 22, 4 dazu Tertull. bapt. 18. Orig. in Lev. hom. 8, 3. in Rom. comm. 5, 9: *ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare.*

und der rechtfertigende Glaube an Christus wird definirt: *credere ei est facere eius voluntatem* (IV, 6, 5). Daß Ir. den paulin. Gedanken der Glaubensgerechtigkeit verstanden habe, kann also nicht behauptet werden: Gott sieht den für gerecht an, der Christum anerkennt und seiner Lehre zu folgen bereit ist.

Der Geist Gottes erfüllt den Christen mit neuem Leben und zieht ihn empor in die Gemeinschaft Gottes (V, 9, 1. 2). Der Grundzug dieses neuen Lebens ist aber doch, daß es Früchte der Gerechtigkeit in guten Werken hervorbringt. V, 10, 1: *sic et homines, si quidem per fidem profecerint in melius et assumserint spiritum dei et illius fructificationem germinarerint, erunt spirituales.* ib. 2: *homo per fidem insertus et assumens spiritum dei, substantiam quidem carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat.* — Den reinen Tieren vergleicht Iren. die rechten Christen. Zweihufer sind sie, welche zum Vater und Son im Glauben festen Schrittes gehen (*in patrem et filium per fidem iter firmiter faciunt*), und den Wiederkäuern gleich, sinnen sie Tag und Nacht über Gottes Wort nach um sich mit guten Werken zu schmücken (*uti operibus bonis adornentur.* V, 8, 3).

Von besonderem Interesse ist es hier die Heilslehre Tertullians zu betrachten, da dieselbe (durch Cyprian) für die Kirche des Abendlandes maßgebend geworden ist, und — änlich wie seine Trinitätslehre und Christologie — vielfach die spätere Entwicklung anticipirt. Tertull. betrachtet das Verhältnis des Menschen zu Gott unter dem rechtlichen Gesichtspunkt. Das Evangelium ist die *lex proprie nostra* (monog. 7. 8. praescr. 13), Gott der Gesetzgeber und Rächer der Gesetzesübertretung (exhort. cast. 2. c. Marcion. I, 26). Das Grundverhältnis des Menschen zu Gott ist daher die Furcht: *timor autem hominis dei honor est* (paenit. 7. 2. 4. 5. 6. ad ux. II, 7). Dem Sünder bleibt aber wie einem Schiffbrüchigen ein Brett, die Buße als Rettungsmittel (paen. 3). Der Sünder verdient sich durch Buße das Heil in der Taufe (paen. 6: *hac paenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem*). Durch die Taufe wird Schuld und Strafe aufgehoben: *deleta morte per ablutionem delictorum, exempto scilicet reatu eximitur et poena.* Der Mensch wird wieder zu Gottes Ebenbild hergestellt, indem er den Geistesanhauch des Paradieses, den er verlor, wieder erhält (bapt. 5). *In aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus* (ib. 1). Die Taufe bringt *remissio delictorum, absolutio mortis, regeneratio hominis, consecutio spiritus*

sancti (c. Marc. I, 28). Den Geist denkt sich Tertull. als etwas Materielles, nach stoischer Vorstellung, das wegen seiner Feinheit in das Wasser einzugehen und ihm die Kraft der Heiligung mitzuteilen vermag: *penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem. Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit. — — Sanctificatae* (*aquae*) *vim sanctificandi combibunt* (bapt. 4). Die Mitteilung des Geistes kann also kaum anders gedacht werden denn als Einflößung einer geistigen Substanz, wie etwa de pat. 1 es heißt: *ad capienda et praestanda ea* (sc. bona) *sola gratia divinae inspirationis operetur* (vgl. Loofs DG. 104). In der Taufgnade „bleiben" wir, wenn wir nicht sündigen, sondern Gottes Gesetz erfüllen (bapt. 15). Sündigen wir dennoch, so beleidigen wir Gott (deum offendere, ad ux. II, 7. exh. cast. 2. de ieiun. 3. c. Marc. I, 26: *si offenditur debet irasci*). Diesem Zorn Gottes gegenüber ist nun Genugtuung zu leisten. *Offendisti, sed reconciliari adhuc potes. Habes cui satisfacias et quidem volentem* (paen. 7 extr.). Es gilt *domino offenso satisfacere* (ib. 10); *ut deum reconciliem mihi quem delinquendo laesi* (ib. 11). Das geschieht durch die Buße: *paenitentia deus mitigatur* (ib. 9. 5: *per delictorum paenitentiam domino satisfacere*). Der Sünder verzichtet auf den Genuß irdischer Güter (bes. Fasten), und sünt so sein Vergehen, er tut Gott genug und verdient sich die Vergebung (ieiun. 3), ja er bringt Gott ein Sünopfer dar (paen. 12. scorp. 7. resurr. 8). Unter demselben äußerlichen Gesichtspunkt wird das sittliche Leben überhaupt betrachtet. Der Mensch soll das Gesetz erfüllen, womöglich nicht nur die *praecepta*, sondern auch die *consilia* (c. Marc. II, 17. ad ux. II, 1), so wird er heilig und gerecht, und wird Christus die Erlösungstat vergelten (resurr. 8. patient. 16 fin.). *Per continentiam enim negotiaberis magnam substantiam sanctitatis, parsimonia carnis spiritum acquires* (exh. cast. 10 in.). Man erwerbe sich Verdienste bei Gott. *Nemo indulgentia utendo promeretur sed voluntati obsequendo; voluntas dei est sanctificatio nostra* (ib. 1 vgl. paenit. 6. iei. 3 in.). Dieses geschieht mit Hinblick auf die göttliche Vergeltung, insbesondere aus Furcht vor dem Gericht, denn je nach den Verdiensten wird sich der Lon gestalten. *Bonum factum deum habet debitorem sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae* (paen. 2). *Quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum* (scorp. 6)? s. noch orat. 2. 4. resurr. 8. ad Scapul. 4 extr. — Hier liegt das Programm des praktischen Christentums des Abendlandes vor. Vgl.

Harnack, DG. III, 13 ff. Wirth, Der Verdienstbegriff i. d. chr. Kirche I (d. Verdienstbgr. b. Tert.) 1892.

8. Die Eschatologie. Der Glaubensregel gemäß wird die Auferstehung des Fleisches den Gnostikern gegenüber verfochten. Ir. begründet dieselbe durch die Auferstehung Christi (V, 31, 2), durch die Einwonung des Geistes in unserem Leibe (V, 13, 4) sowie durch das Abendmal, weil dieses, nachdem Gott darüber angerufen, Leib und Blut Christi (vgl. zur Erläuterung: *εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου* IV, 18, 5) ist, und als solches unser Fleisch närt (V, 2, 3; IV, 18, 5)[1]. — Das Ende tritt ein, nachdem der Teufel den ganzen Abfall im Antichrist noch einmal recapitulirt hat (V, 25, 1: *diabolicam apostasiam in se recapitulans... ipse se tyrannico more conabitur ostendere deum*). Dann erscheint Christus und den 6000 Jaren der Welt folgt die erste Auferstehung und die *requietio* des 7. Jartausends (V, 28, 3; 33, 2). In Palästina erquicken sich die Gläubigen an den wunderbar reichen Früchten des Landes (nach Papias vgl. Mtth. 26, 29, V, 33, 3 f. 1). Es folgt das Ende, der neue Himmel und die neue Erde (V, 36, 1). In abgestufter Ordnung leben die Seligen in den „vielen Wonungen" im Hause des Vaters, vom Geist zum Son und durch diesen zum Vater aufsteigend (nach Apostelschülern, V, 36, 2). Dann tritt ein, was 1. Kor. 15. 26 ff. sagt (ib.). Auch in diesem Punkt steht die Kirchenlehre in bewußtem scharfen Gegensatz zu der gnostischen Gesammtansicht (V, 36, 3).

9. Die Methode des Beweises (außer Ir. vgl. bes. Tert. de praescr. haeret.). a) die Kirche behauptet über Gott, Christus und das Heil die Warheit zu lehren. Bezeugt wird dieselbe von Propheten, Aposteln und allen Jüngern (Ir. III, 24, 1). Die entscheidende Autorität steht somit der Schrift A. und N.T. zu[2]. Die Vorstellung, als

---

1) Irenäus denkt, wie durch den Zusammenhang der Stellen zweifellos ist, an eine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi im Abendmal. Änlich, wenn auch nicht so deutlich, scheint die Sache bei Tertullian zu liegen. De orat. 6: *itaque petendo panem quotidianum* (4. Bitte), *perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius;* c. Marc. I, 14: *panem, quo ipsum corpus suum repraesentat (= praesentat).* Ib. IV, 40: *hoc est corpus meum id est figura corporis mei*, s. hiezu Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tert. 1874. — Taufe und Abendmal oft zusammen, z. B. Tert. c. Marc. IV, 34. de resurr. 8.

2) Neben der Schriftautorität hat sich Tertull. auch auf das Zeugnis der

hätten Gnosis und Montanismus der Kirche den ntl. Kanon abgedrungen, ist misverständlich. Der Umfang des NT. war am Ende des 2. Jarh. nicht fester umschrieben als am Anfang desselben (mancher Landeskirche fehlte z. B. Jak. und Hebr., andere brauchen Hermas [Ir. IV, 20, 2. Tert. de or. 16 cf. de pud. 10. Can. Mur. l. 73 ff.], Barnabas [Cl. Strom. II, 31. 35], Didache [Cl. ib. I, 100. Orig. de princ. III, 2, 7] vgl. Clemens b. Ir. III, 3, 3, als kanonisch vgl. Zahn I, 326 ff.). Man konnte sich auf eine vorliegende Übung berufen, indem man die Autorität dieser Schriften als entscheidende einfürte. Die besondere Weise des gnostischen Gegensatzes brachte es nun aber mit sich, daß man der Herkunft dieser Schriften eine große Bedeutung beimaß, und zwar nicht sowol deshalb weil sie von Aposteln herrürten als deshalb weil sie der Urzeit der Kirche entstammten und daher das wirkliche Evangelium enthalten (Ir. III, 1. Serap. bei Eus. h. e. VI, 12, 3). Daher legt Ir. solches Gewicht auf die Äußerungen der „Presbyter“ (z. B. ad Florin. b. Eus. h. e. V, 20, 4. adv. haer. IV, 27, 1 init.; 32, 1; V, 36, 2). Es war nur eine Folge jener Wertung der ntl. Schriften, wenn man jetzt auch die Inspiration (*πνευματοφόροι; a verbo dei et spiritu eius dictae; spiritus per apostolum* etc. *θεόπνευστος*) ausdrücklich von ihnen aussagte (Theophil. ad. Autol. II, 22. 9; III, 11. 12. 13. 14. Ir. II, 28, 2; III, 16, 2. 9. Tert. de pat. 7, de orat. 20. 22. c. Marc. V, 7. Clem. Al. Protr. § 87). Daß sich von hieraus allmählich eine schärfere Abgränzung des Kanons ergab, ist begreiflich. Das relativ Neue lag zunächst nur darin, daß man principiell und mit Bewußtsein den Kanon, als den Niederschlag des Urchristentums, als Norm und Grundlage der Lehre der Kirche hinstellte (vgl. *σύμφωνα ταῖς γραφαῖς* Iren. b. Eus. h. e. V, 20, 6). Indem nun aber die Häretiker hierin der altkirchlichen Praxis scheinbar folgten, aber ihrerseits gefälschte Schriften einfürten oder die echten misdeuteten oder sich auf Geheimtraditionen des ap. Kreises beriefen, genügte die Berufung auf das NT. nicht im Kampf: *ergo non ad scripturas provocandum est nec in his instituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut par incertae* (Tert. de praescr. 19). — b) Es galt einen Maßstab finden des Verständnisses der Schrift. Ein solcher erweist, daß die Häretiker kein Recht an die Schrift haben

---

ratio berufen: *res dei ratio . . . . nihil non ratione tractari intellegique voluit* (paen. 1). *Verba non solo sono sapiunt sed et sensu, nec auribus tantummodo audienda sunt sed mentibus. Crudelem deum qui non intellegit, credit* (Scorp. 7), s. auch coron. mil. 4 f. 10, und unten Cyprian.

(Tert. de praescr. 15. 19. 37. Ir. I, 9, 5; 10, 1; V, 20, 1). Dieser Maßstab ist das alte Taufbekenntnis oder der *κανὼν τῆς ἀληθείας* (Tert. de pr. 13. 36). Man umschrieb und interpretirte dasselbe in der freien Weise, welche bisher üblich gewesen. — c) Von diesem Bekenntnis behauptete man nun, es gehe durch Vermittlung der Apostel auf Christus selber zurück (Ir. III praef. V praef. I, 10, 1. Tert. praescr. 20 f. 37). Nicht an die Formel, sondern an ihren Inhalt dachte man dabei. Für diese Behauptung glaubte man einen geschichtlichen Beweis füren zu können durch die seit den Aposteln ununterbrochene Succession der Bischöfe in den „Mutterkirchen“ (Ir. III, 3; 4, 1; V, 20, 1. Tert. praescr. 21. 36. 32: *edant ergo* (sc. haeretici) *origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem!*). Dieses gilt am deutlichsten — und so war es Praxis — von der Kirche zu Rom: *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea, quae est ab apostolis traditio* (Ir. III, 3, 1). Die alte Lehre ist die ware Lehre: *Quo peraeque adversus universas haereses iam hinc praeiudicatum sit id esse verum quodcunque primum, id esse adulterum quodcunque posterius* (Tert. adv. Prax. 2. 20). — d) Sind die Bischöfe die Nachfolger der Apostel, so wird man an ihrer Hand, welche die apostolische Lehre, das *charisma veritatis certum,* durch die *successio ab apostolis* empfangen, die apostolische Warheit lernen müssen, steht doch die Unbescholtenheit ihres Wandels fest (Ir. IV, 26, 2. 4. 5; 33, 8; 32, 1. Tert. pr. 32. Hipp. Ref. prooem.). — *Ubi igitur charismata domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab apostolis ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat* (Ir. IV, 26, 5). Es war ein geschichtlich verständlicher und notwendiger, aber ein abschüssiger Weg, den man mit diesen Gedanken beschritt. — e) Man hat hievon noch kein Bewußtsein gehabt. Indem die Kirche in dieser historisch verbürgten Weise Inhaberin der evangelischen Heilswarheit ist, gelten die Sätze: *ubi enim ecclesia ibi est spiritus dei et ubi spiritus dei ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas* (Ir. III, 24, 1) und: *qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra ecclesiam* (IV, 33, 7). Hierarchisch ist dieser Kirchen-

begriff darum noch nicht, denn der Episkopat kommt nur als Träger der geschichtlichen Warheit in Betracht. Die Kirche ist nicht wesentlich der Episkopat (Rothe, Anfänge der chr. K., 1837, S. 486. Ritschl, Entstehg. d. altkath. K. 442, dagegen Seeberg, Begriff der chr. Kirche I, 16 ff.), sondern die Gemeinde derer, welche an Gott glauben und ihn fürchten, welche den Geist Gottes aufnehmen (Ir. V, 32, 2; IV, 36, 2; III, 3, 2). Sie alle sind Priester (Ir. V, 34, 3; IV, 8, 3: *omnes enim iusti sacerdotalem habent ordinem.* Tert. de orat. 28. exh. cast. 7: *nonne et laici sacerdotes sumus . . . . ubi tres ecclesia licet laici*). Der Geist und der Glaube wird aber dem Menschen nur durch die Verkündigung der Kirche zu Teil. *Hoc enim ecclesiae creditum est dei munus quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur, et in eo disposita est communicatio Christi id est spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad deum* (Ir. III, 24, 1. Hipp. de Chr. et Antichr. 59 vergleicht die Kirche mit einem Schiff, der Steuermann ist Christus, die Steuerruder die beiden Testamente, die Taue die Liebe Christi, der mitgehende Kan die Wiedergeburt, die eisernen Anker Christi Gebote, die Leiter bildet Christi Leiden ab und lädt ein zum Himmel emporzusteigen etc. Ib. 61: Die Kirche gebirt den Logos, *οὐ παύεται ἡ ἐκκλησία γεννῶσα ἐκ καρδίας τὸν λόγον, ... παῖδα θεοῦ . . ἀεὶ τίκτουσα ἡ ἐκκλησία διδάσκει πάντα τὰ ἔθνη*). Aber diese Warheit ist den Nachfolgern der Apostel zu verkündigen aufgetragen; nur dort ist sie wo man ihren Worten folgt.

Die Einheit der Kirche wird noch nicht auf den einen Episkopat zurückgefürt. Der eine Geist und die eine Warheit, das eine Bekenntnis begründen dieselbe. *Corpora nostra per lavacrum illam, quae (sic) est ad incorruptionem, unitatem acceperunt, animae autem per spiritum* (Ir. III, 17, 2). Tert. sagt: *Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes probant unitate communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio* (praescr. 20 cf. de virg. vel. 2. Apol. 39 init. — sacrament. bezieht sich auf die *regula*).

Blicken wir zurück. Wir haben die Elemente des Gemeindeglaubens zu Ausgang des 2. Jarh. kennen gelernt. Die Kirche hat sich in der Lage gesehen der Gnosis eine feste Lehre entgegenzustellen (*quod debui credere credidi*), sie fürte die gnost. Anschauung auf heidnische Einflüsse zurück. Die Grundzüge der kirchlichen Lehre

sind folgende: 1) ein Gott, der gerecht und gut ist, der Schöpfer, Erhalter, Regent und Erlöser der Welt. Der eine Gott ist kein einsamer Gott. Man knüpfte dabei an die Logosspekulation der Apol. an, aber auch one dieselbe stand es fest, daß ein dreifaches Ich in Gott anzunehmen sei (Iren.). Tert. versuchte dieses Verhältnis durch Einfürung der Begriffe Substanz und Person zu erklären. — 2) Das Böse im Menschen ist nicht mit der sinnlichen Natur gegeben, sondern Tat des freien Willens. Den Zusammenhang mit Adams Sünde betont man, one ihn doch sicher durchfüren zu können. Auch der gefallene Mensch ist frei in *utramquae partem.* — 3) Die Wirklichkeit der Gottheit und Menschheit Christi ist im Interesse der Erlösung unbedingt festzuhalten. Aus zwei Substanzen ist sein persönliches Leben zusammengesetzt (Tert.). Das Heil, welches er gebracht, besteht einmal in dem Gesetz der Liebe, welches er gelehrt und dessen Befolgung er ermöglicht, sodann in der Unsterblichkeit. Hierauf liegt der Ton. Daneben aber sind andere bes. paulinische und johanneische Schriftgedanken noch lebendig und haben praktische Bedeutung: Christus als der zweite Adam Princip und Ferment für uns und in uns, der Geist ermöglicht jene Gesetzeserfüllung und bringt uns die Gemeinschaft mit Gott, die Gotteskindschaft, Sündenvergebung, Entmächtigung des Teufels, unsere Versönung mit Gott, etc. — 4) Die Verkündigung des Ev. teilt das Heil mit, die Taufe eignet es dem Einzelnen an. Im Glauben wird es ergriffen. Es ist freilich eine verhängnisvolle Wendung, daß der Glaube als Annahme und Anerkennung Christi, als Gehorsam, und als Gegenstand desselben die „Lehre" hingestellt wird, aber dieselbe wird doch dadurch praktisch abgeschwächt, daß der Glaube nicht one die Geistwirkung zu Stande kommt und nicht one ein Leben mit Gott und die heil. Liebe vorstellbar ist. Heißt es nun auch, der Glaube rechtfertige den Menschen, so ist das doch wesentlich im Sinne der Anregung zur Erfüllung der göttlichen Gebote zu fassen. Tertull. hat dabei, indem er das Verhältnis Gottes und des Menschen in juristischem Schema behandelte, die spätere abendländische Entwicklung angebant. — 5) Ihren Abschluß finden jene Gedanken in der Auferstehung des Fleisches, welche nicht nur als Lehre fortgepflanzt sondern im Zusammenhang der christlichen Religiosität zu verstehen versucht wird. — 6) Man hatte das Bewußtsein mit alle dem das ursprüngliche Christentum zu vertreten und dasselbe an den üblichen Maßstäben der Schrift und des Taufbekenntnisses als urchristlich legitimiren zu können. Freilich wurden diese

Gedanken dahin zugespitzt, daß der Episkopat ihr Träger und Garant wurde, und die kirchliche Tradition der Schriftautorität an die Seite rückte.

Die antignostischen Väter haben im Ganzen mit dieser Auffassung den Gegnern gegenüber Recht gehabt. Sie haben in der Tat kein neues, auch nicht ein sonderlich erweitertes Verständnis des Christentums dargeboten. Es ist das Verständnis des Christentums, das schon am Ende des 1. und zu Anfang des 2. Jarh. vorlag. Nur nötigte der historische Gegensatz zu größerer Schärfe und Klarheit sowie zu bewußten Sätzen über den Kanon und die Lehrtradition. Auch jetzt erschien als wesentlicher Inhalt des Christentums der Glaube an den dreieinigen Gott, an Christus den Gottes- und Menschenson, die Befolgung des neuen Gesetzes, die Hoffnung auf die Unsterblichkeit. Wie einst, so wußte man auch jetzt sich an den Gedanken, daß Christus uns erlöst und uns die Vergebung der Sünden gebracht, daß die Gnade uns errettet, daß der Christ ein Leben in Christus und mit Christus fürt, etc. zu erbauen, aber man war nicht sicher in ihrer Handhabung. Schließlich ist doch die Hauptsache, daß wer das Gebot der Liebe befolgt, ein Kind Gottes und der Unsterblichkeit teilhaftig wird. In der Tat brauchte man mehr zu seinem geistlichen Lebensunterhalt als man in den Büchern zu verrechnen wußte. Nicht zum letzten dieser Umstand erklärt die Schärfe des Gegensatzes wider die Gnosis.

§ 15. Die Theologie der alexandrinischen Väter.

Litteratur: Clemens Al. († ca. 215) Schriften *λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, Παιδαγωγός* ll. 3, *Στρωματεῖς* ll. 8, dazu *ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί* und *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί*. Ferner die Homilie *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* endlich ein großes Frg. aus den *Ὑποτυπώσεις*, lat. erhalten (Adumbrationes). Ausgaben v. Potter 1715 (im Folgenden sind die Kapitel- und Seitenangaben dies. Ausg. citirt), Dindorf 1868, b. Migne t. 8. 9. — Von Origenes († 254) kommen bes. in Betracht *Περὶ ἀρχῶν* ll. 4, erhalten in der lat. Übers. Rufins, größere griech. Frag. sind erhalten; sodann *κατὰ Κέλσου* ll. 8. Ausgaben v. de la Rue 1733 ff., abgedruckt v. Lommatzsch 1831 ff., b. Migne t. 11—17. — Vgl. dazu Guerike, de schola quae Alex. floruit cat. 1824. 1825. Bigg, The christ. Platonists of Alex. 1886. Luthardt, Gesch. d. chr. Ethik I, 113 ff. Zahn, Forschungen III (Supplementum Clementinum) 1884. Cognat, Clement d'Alexandrie 1859. Winter, Die Ethik d. Cl. v. Al. 1882. Merk, Cl. Al. in s. Abh. v. d. griech. Phil. Lpz. Diss. 1879. Huetius, Origeniana 1668. Thomasius, Orig. 1837. Redepenning, Orig. 2 Bde. 1841—6. H. Schultz, Die Christol. d. Or. im Zsh. s. Weltanschauung in Jahrb. f. prot. Theol. 1875,

193 ff., 369 ff. Denis, La philosophie d'Origène 1884. Möller, PRE. XI, 92 ff.

Wie in Alexandrien der jüdische Geist und die hellenische Philosophie einen Bund geschlossen hatten, welchem die Denkweise des Philo entsprungen, so ist ein änlicher Bund gegen Ende des 2. Jarh. dort zu Stande gekommen. Die hellenische Weisheit und die Warheit des Ev. werden in wunderbarer Weise mit einander gepaart. Die Katechetenschule zu Alex. gab den Boden dazu her, Pantänus, Clemens, Origenes fürten das Werk aus (vgl. über die Lehrmethode des Or. den Panegyricus d. Greg. Thaumaturg. c. 6—15). Man wollte erreichen was der tiefste Trieb im Denken der Gnostiker erheischt hatte, aber man glaubte es mit Warung der kirchlichen Glaubensregel erlangen zu können. Für die Gesch. der griechischen Theologie ist dieser Versuch von unermeßlicher Bedeutung. An den Namen Origenes knüpft sich dieselbe. Nur vorbereitend gedenken wir der Lehre des Clemens.

In eigentümlich frischer und naiver Weise ist bei Cl. der griech. Geist mit dem kirchlichen Glauben verbunden. Die Schwierigkeiten drücken ihn nicht. Es gibt nur eine Warheit, in welche alle Ströme zusammenfließen. Gott gab den Juden das Gesetz, den Griechen die Philosophie. *Ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ* (sc. die Philosophie) *τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν* (Strom. I, 5 p. 331; VI, 17, 823; VI, 5, 762). Es weiß auch Cl. von Entlehnungen aus dem A.T. bei den Philosophen zu reden (Strom. V, 14, 699 ff. Anders lautet sein Urteil über den Götzendienst Protr. 2). Propädeutische Bedeutung hat die Philosophie noch heute für jeden Christen, welcher von der *ψιλὴ πίστις* zur *γνῶσις* emporsteigt. Dieses geschieht aber *κατὰ κάνονα ἐκκλησιαστικόν* (Str. VII, 7, 855; VI, 15, 803). Mit dem Buchstaben des A. und N.T. findet sich schon Cl. im Anschluß an Philo durch allegorische Exegese ab (vgl. Str. VI, 15, 806 f.). Es bedarf des Glaubens an die Offenbarung zum Heil, und der Glaube genügt. Aber der Glaube weist über sich hinaus zur Gnosis (Strom. II, 2, 432; V, 1, 643; VII, 10, 864 f.: *πιστεῦσαι δὲ θεμέλιος γνώσεως*). Daher *πλέον δέ ἐστιν τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι* (Str. VI, 14, 794). Der Glaube ist die äußerliche Annahme Gottes und der Lehre Christi in buchstäblichem Verständnis, aus Furcht und Gehorsam gegen die Autorität (z. B. Str. II, 12; V, 1, 643; VII, 12, 873 f.). Der *γνωστικός* dagegen lebt in der *ἐποπτικὴ θεωρία,* er ergreift innerlich das Heil und begreift es (Str. VI, 10;

I, 2, 327). Nicht die Aussicht auf Lon bewirkt, daß er gut handelt, sondern er tut das Gute um sein selbst willen, in Liebe zu Gott (Str. IV, 18, 614; IV, 22, 625), nicht nur die Tatsünde sondern auch jede Regung sündhafter Lust meidet er (Str. II, 11, 455; VI, 12, 789 f.), nicht als Knecht sondern als Kind Gottes weiß er sich (Str. VII, 2, 831), er betet allzeit, denn Gebet ist Umgang mit Gott (Str. VII, 7, 851 ff. 854; VII, 12, 875). Bedarf der *ἁπλῶς πεπιστευκώς* der *καθάρσια* oder *μικρὰ μυστήρια* der Kirche, so braucht der *γνωστικός* die *μεγάλα μυστήρια* oder die *ἐποπτεία* (Protr. § 1 p. 9; § 12. Str. V, 11, 689). Dieses ist der königliche Weg. *Ὅσον γὰρ ἀγαπᾷ τις τὸν θεὸν τοσούτῳ πλέον ἐνδοτέρω τοῦ θεοῦ παραδύεται* (Quis div. salv. 27 fin.). So ergeben sich zwei Erscheinungen des Christentums: dem blos gläubigen, ungebildeten, äußerlich gerichteten Anfänger steht gegenüber der Christ, der die Geheimnisse Gottes erschaut, der mit Verstand und Herz Gott aufnimmt zu dauernder Gemeinschaft. Die stoische Unterscheidung des Weisen von den *προκόπτοντες* wird hier auf das Christentum übertragen. Der Begriff von Christen erster und zweiter Klasse ist gewonnen. Dadurch ist die Entleerung des Glaubensbegriffes durch die *ὀρθοδοξασταί*, denen es am äußeren Glauben genug ist (Str. I, 9, 342 f.), erkannt, aber auch anerkannt, andererseits freilich ein, wenn auch bedenklicher, Ausweg aus jenem Irrtum gefunden. Der „Gnostiker" des Cl. steht wirklich höher als sein „Gläubiger".

Die Einzellehren bei Cl. — wie sie Gegenstand von Glauben und Erkennen sind — lassen sich bald überschauen. Der eine Gott, der das Sein *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας,* das prädikatlose Sein ist (z. B. Str. V, 12, 695 f.; V, 11, 689), ist der Schöpfer der Welt. Formel und Gedanke der *Τριάς* sind Cl. geläufig (Str. V, 14, 710 cf. Exc. ex Theod. 80. Protr. 12 init. Paed. I, 6, 123 auch III, 12, 311. quis div. s. 42 fin. Adumbr. p. 88 Zahn). Christus ist der Logos Gottes (unterschieden von dem *πατρικὸς λόγος,* Hypot. b. Photius Bibl. cod. 109). In ihm wird Gott erkannt, er ist von Anbeginn her in der Welt gegenwärtig und wirksam, ihr die Existenz verleihend, in Propheten und Philosophen die Warheit darbietend. Er ist jetzt Mensch geworden. *Οὗτος γοῦν ὁ λόγος ὁ χριστὸς καὶ τοῦ εἶναι πάλαι ἡμᾶς . . . καὶ τοῦ εὖ εἶναι* (add.: *αἴτιος*), *νῦν δὲ ἐπεφάνη ἀνθρώποις αὐτὸς οὗτος ὁ λόγος, ὁ μόνος ἄμφω θεός τε καὶ ἄνθρωπος, ἁπάντων ἡμῖν αἴτιος ἀγαθῶν, παρ' οὗ τὸ εὖ ζῆν ἐκδιδασκόμενοι εἰς ἀΐδιον ζωὴν παραπεμπόμεθα* (Protr. 1 p. 6).

Er war ein Mensch mit Leib und Seele (cf. *ἀπαθὴς τὴν ψυχήν* Paed. I, 2 p. 99). Den Doketismus will Cl. meiden, one daß es ihm gelingt: *Ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπερησίας εἰς διαμονήν, γέλως ἂν εἴη· ἔφαγε γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι, ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον· Αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικόν, οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη* (Str. VI, 9, 775 cf. III, 7, 538. Adumbr. p. 87 Zahn). Christus hat nun für uns sein Leben in den Tod gegeben, er ist *λύτρον* für uns geworden, hat den Teufel überwunden (quis div. s. 37. Paed. III, 12 p. 310; I, 5, 111; I, 11 fin. Protr. 11 init.). Aber Cl. weiß mit dem Gedanken, daß Jesus *ἱλασμός* ist, nicht viel zu machen (s. z. B. Paed. III, 6 p. 310), beredt wird er dagegen, indem er den Logos als Lehrer one gleichen, als Fürer und Gesetzgeber, als den Weg zur Unsterblichkeit preist (Protr. 11 p. 86: *Εἰ γὰρ ἡμῖν ὁ διδάσκαλος ὁ πληρώσας τὰ πάντα δυνάμεσι ἁγίαις, δημιουργίᾳ, σωτηρίᾳ, εὐεργεσίᾳ, νομοθεσίᾳ, προφητείᾳ, διδασκαλίᾳ, πάντα νῦν ὁ διδάσκαλος κατηχεῖ καὶ τὸ πᾶν ἤδη Ἀθῆναι καὶ Ἑλλὰς γέγονε τῷ λόγῳ* ib. p. 88 f. § 12 p. 91. Paed. I, 3 p. 102 f.; I, 6, 113. — Protr. 1 p. 8: *ὁ λόγος . . ἄνθρωπος γενόμενος ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῇ πότε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός* vgl. Paed. I, 12, 156. Str. IV, 23, 632; VII, 10, 865). Als Gott vergibt Christus Sünden, seine Menschheit dient der sittl. Belehrung: *Τὰ μὲν ἁμαρτήματα ὡς θεὸς ἀφιείς, εἰς δὲ τὸ μὴ ἐξαμαρτάνειν παιδαγωγῶν ὡς ἄνθρωπος* (Paed. I. 3 init.).

Der Mensch nun soll Gehorsam leisten Christi Lehre, zum Lon gleichsam Gegenliebe betätigen, indem er die Gebote erfüllt (Protr. 11 p. 89 f. Paed. I, 3, 102). Nun weiß Cl. sehr wol, daß der Mensch in den Fesseln der Sünde liegt (Protr. 11 init. Paed. III, 12, 307: *τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν*), aber das hindert ihn nicht an der stärksten Betonung des *αὐτεξούσιον* oder des *ἐφ' ἡμῖν*. *Ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι* (Str. VI, 12, 788). So ist der Mensch auch frei zum Guten und zum Glauben (Str. IV, 24, 633; II, 15, 462; III, 9, 540). Gott reicht das Heil dar, und der Mensch vermag es zu ergreifen: *Ὡς δὲ ὁ ἰατρὸς ὑγείαν παρέχεται τοῖς συνεργοῦσι πρὸς ὑγείαν, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὴν ἀΐδιον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν* (Str. VII, 7, 860). Die erste Regung ist der Glaube

(*ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις ἡ πίστις*), dann folgen Furcht, Hoffnung, *μετάνοια*, das Ziel sind *ἀγάπη* und *γνῶσις* (Str. II, 6, 445). Der Glaube ist eine *συγκατάθεσις* und eine *πρόληψις διανοίας περὶ τὰ λεγόμενα* (Str. II, 12, 458; II, 2, 437. 432). Sofern der Glaube notwendige Voraussetzung des Heils, kann ihm die Rettung zugeschrieben werden (Str. II, 12, 457 f.: *Πίστις δὲ ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Paed. I, 6, 116: *μία καθολικὴ τῆς ἀνθρωπότητος σωτηρία ἡ πίστις*). Aber dieser Glaube weist über sich selbst hinaus zur Erkenntnis und Liebe (s. oben, vgl. *πίστις δοξαστικὴ* und *ἐπιστημονική* Str. II, 11, 454). Und das war notwendig, wenn man unter dem Glauben nur eine *συγκατάθεσις* oder ein *πείθεσθαι ταῖς ἐντολαῖς* (ib.) verstand. Hiebei ist die paul. Rechtfertigungslehre nicht haltbar: *Ἡ μὲν δικαιοσύνη διπλῆ· ἡ μὲν δι' ἀγάπην ἡ δὲ διὰ φόβον* (Str. VII, 12, 879). Die volle Gerechtigkeit hat der *γνωστικός*. Das gilt auch von Abrahams Glauben und Gerechtigkeit: *Αὐτίκα τῷ Ἀβραὰμ πιστῷ γενομένῳ ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην, εἰς τὸ μεῖζον καὶ τελειότερον τῆς πίστεως προβεβηκότι* (Str. VI, 12, 791 cf. VII, 14, 885). So entscheidet sich also der Christ mit freiem Willen für Gott und sein Gebot, vom bloßen Glauben und seiner Gerechtigkeit fortschreitend zur Gnosis und Liebe, zur andauernden Herzensgemeinschaft mit Gott, zu einem Leben des Gebetes und unausgesetzt heiligen Wirkens, zu der echten Gerechtigkeit. Hier ist das sittliche Ideal erreicht, die Weltlust hat aufgehört: *οὐκ ἐγκρατὴς οὗτος ἀλλ' ἐν ἕξει γέγον' ἀπαθείας* (Str. IV, 22, 625), aber andererseits wird auch voller Ernst gemacht mit dem Satz: *μόνη δ' ἡ δι' ἀγάπην εὐποιΐα ἡ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν αἱρετὴ τῷ γνωστικῷ.* Er lebt und wirkt in der Welt one Lust an der Welt (z. B. Str. III, 7, 537; VI, 12, 790; VII, 12, 874[1]). 878). Er bringt es zum *κατόρθωμα*, der *ἁπλῶς πιστός* nur zur *μέση πρᾶξις* (nach stoischer Terminologie, Str. VI, 14, 796).

---

1) Einige Sätze daraus: *Διὸ καὶ ἐσθίει καὶ πίνει καὶ γαμεῖ οὐ προηγουμένως ἀλλὰ ἀναγκαίως. Τὸ γαμεῖν δὲ ἐὰν ὁ λόγος ἐρῇ, λέγω, καὶ ὡς καθήκει. Γενόμενος γὰρ τέλειος εἰκόνας ἔχει τοὺς ἀποστόλους καὶ τῷ ὄντι ἀνὴρ οὐκ ἐν τῷ μονήρη ἐπανέλεσθαι δείκνυται βίον, ἀλλ' ἐκεῖνος ἄνδρας νικᾷ ὁ γάμῳ καὶ παιδοποιΐᾳ καὶ τῇ τοῦ οἴκου προνοίᾳ, ἀνηδόνως τε καὶ ἀλυπήτως ἐγγυμνασάμενος μετὰ τῆς τοῦ οἴκου κηδεμονίας, ἀδιάστατος τῆς τοῦ θεοῦ γενόμενος ἀγάπης καὶ πάσης κατεξανιστάμενος πείρας, τῆς διὰ τέκνων καὶ γυναικὸς οἰκετῶν τε καὶ κτημάτων προσφερομένης. Τῷ δὲ ἀνοίκῳ τὰ πολλὰ εἶναι συμβέβηκεν ἀπείραστον. Μόνου γ' οὖν ἑαυτοῦ κηδόμενος ἡττᾶται πρὸς τοῦ ἀπολειπομένου μὲν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σωτηρίαν, περιττεύοντος δὲ ἐν τῇ κατὰ τὸν βίον οἰκονομίᾳ.*

Der Einzelne erlangt das Heil aber nicht anders als im Zusammenhang mit der Kirche und ihrem Wirken (Paed. III, 12 fin. I, 6, 123. 114: *τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία· καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται*). Hierarchische Interessen sind Cl. ganz fremd (vgl. Str. VI. 13, 793). Die Taufe ist es, welche den Menschen zum Glied der Kirche und des Heils teilhaftig macht. Die Taufe bringt Reinigung von den Sünden und dadurch die Fähigkeit im Glauben das Heil zu ergreifen, welches die Lehre darbietet. So wird durch sie der Mensch ein neuer, Kindschaft, Vollendung, Unsterblichkeit sind ihm im Glauben durch die Taufe (principiell) zu Teil geworden (Paed. I, 6, 113: *Βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀποθανατιζόμεθα.* p. 114: *οὕτω τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι τελείωσίς ἐστιν ἐν ζωῇ.* ib.: *τὸ δὲ μάθημα ἀΐδιος σωτηρία ἀϊδίου σωτῆρος — — — Οἱ βαπτιζόμενοι τὰς ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας τῷ θείῳ πνεύματι ἀχλύος δίκην ἀποτριψάμενοι, ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἔσχομεν· ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος.* — p. 116: *Πάντα μὲν οὖν ἀπολουόμεθα τὰ ἁμαρτήματα, οὐκέτι δέ ἐσμεν παρὰ πόδας κακοί. Μία χάρις αὕτη τοῦ φωτίσματος τὸ μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πρὶν ἢ λούσασθαι τὸν τρόπον. Ὅτι δὲ ἡ γνῶσις συνανατέλλει τῷ φωτίσματι . . . μαθηταὶ οἱ ἀμαθεῖς· πότερόν ποτε τῆς μαθήσεως ἐκείνης προσγενομένης; οὐ γὰρ ἂν ἔχοις εἰπεῖν τὸν χρόνον· ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ παιδεύεται πνεύματι*). Die nach der Taufe geschehenen Sünden reinigt Gott durch züchtigende Leiden (Str. IV, 24, 634). — Die Eucharistie verleiht nach Cl. Anteil an der *ἀφθαρσία,* der Mensch tritt in Gemeinschaft mit Christo und dem göttlichen Geist: *καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ τὸ πνεῦμα· ἡ δὲ ἐν ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις πότου τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλὴ ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν* (Paed. II, 2, 177 f. cf. I, 6, 125)[1]). Dieses sind die christlichen Mysterien (s. Protr. 12 p. 91 ff.). Doch dieses Alles weist über sich hinaus zu der unverhüllten Erkenntnis der „großen Mysterien"

1) Bemerkenswert ist, daß die Schilderung des Cl. den Eindruck hervorbringt, daß die Eucharistie zu seiner Zeit in Alex. noch Bestandteil der Agapenmalzeit ist, s. Paed. II, 1, 165; II, 2, 179. Str. VII, 7, 861 vgl. Bigg S. 103 Anm.

(vgl. oben S. 101). Das ist das christl. Leben: *Ὀρθὸς βίος ἅμα μαθήσει τῇ καθηκούσῃ — — πρός τε τῆς ἀληθείας τὴν νόησιν καὶ τὴν κατάπραξιν τῶν ἐντολῶν* (Str. I, 1, 318 cf. VI, 12, 788: *τῇ τε μαθήσει τῇ τε ἀσκήσει*).

Die Auferstehung des Fleisches hat Cl. gelehrt. Die Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode scheint er angenommen zu haben (Str. VII, 2 fin.; VII, 16, 895), one diesen Gedanken zu betonen[1]).

Origenes ist positiver als Clemens, aber Cl. ist christlicher als Origenes. Es war die Zeit, da die neuplatonische Philosophie die Geister zu beherrschen anhub. Von Gott als dem abstraktesten Sein *(τὸ ἕν)* wird hier fortgegangen durch den göttlichen *νοῦς*, den *κόσμος νοητός*, *ἡ τοῦ ὅλου ψυχή* zu dieser Welt, in welcher die Menschenseelen in die *ὕλη* eingekerkert leben. Entsinnlichung durch Askese und Ekstase, an der Hand mystischer symbolischer Weihen ist die Aufgabe. *Μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή* (Porphyr. ad Marcell. 24). In der großen Sehnsucht, die über diesen Gedanken lagert, besteht ihre Bedeutung.

1. Diese Richtung der Gedanken ist Orig. nicht fremd. Sein Buch de principiis — der erste Versuch einer Dogmatik — enthält ein philosophisches System, freilich one consequente Durchfürung. Allein Or. ist orthodoxer Christ. Die Schrift enthält die Warheit und seiner Glaubenslehre schickt er eine ausgefürte Glaubensregel (*necessarium videtur prius de his singulis certam lineam manifestamque ponere regulam*, de princ. praef. 2) vorher. Diese „Elemente und Fundamente"[2]) sind zu einem corpus zusammenzustellen unter

---

1) Cl. spricht sich gegen die Präexistenz der Seele aus Eclog. 17. — Str. V, 16, 808. Quis div. s. 33 fin. ist dieselbe nicht gelehrt.

2) Ein Gott, der Schöpfer, der das A. u. N. T., der Christum gegeben; Christus vor aller Kreatur aus dem Vater geboren, wirklich Mensch geworden, gelitten, gestorben, auferstanden; der h. Geist gleicher Ehre teilhaftig, sein Wesen in der Tradition nicht deutlich. Die menschl. Seele hat eigene Substanz und Leben, aber nichts über die Entstehung der Seele; der Mensch wird belont nach Verdienst, der freie Wille; Existenz von Engeln und Teufel sammt der häufigen Meinung, daß der Teufel ein Engel gewesen; die Welt erschaffen, nicht aber was vor ihr gewesen und nach ihr sein wird; durch den h. Geist heil. Schriften, welche nicht nur den Sinn haben *qui in manifesto est; omnem legem spiritalem esse;* ob Gott körperlich, was Wesen der Seele, ob die Gestirne *animantia* sind ist nicht gesagt (De princ. praef. 4—9 vgl. die Zusammenstellung in Joh. XXXII, 9). — Der wissenschaftlichen Erklärung ist hiemit ein weiter Spielraum gelassen. Der erste

Anwendung dessen was die Schrift lehrt oder was sich aus der Lehre als Consequenz ergibt (praef. 10)[1]). Die Schrift ist nun aber „geistlich“ oder allegorisch zu deuten. So fand Or. seine Sondermeinungen in der Schrift. Die allegorische Deutung hat er systematisch bearbeitet (de princ. IV). Stellen, die widersinnig oder nur roh äußerlichen Sinnes sind, verbergen einen *βαθύτερος νοῦς*. Der h. Geist verhüllte den Gedanken durch ein *ἔνδυμα τῶν πνευματικῶν*. Unmögliches wurde erzält um aufmerksam zu machen, daß es *σωματικῶς* nicht geschehen sein könne (das sinnl. Paradies, Gottes Wandeln daselbst; Luc. 10, 4; Mtth. 5, 39. 29 f.; 1. Kor. 9, 9; manche atl. Bestimmung; auch Züge der Gesch. Jesu, und in den Evv. *ἕτερα μὴ συμβεβηκότα* vgl. IV § 9—18). In den meisten Fällen aber ist die erzälte Geschichte wirklich Geschichte, jedes Schriftwort aber hat einen geistlichen Sinn: *πᾶσα μὲν* (sc. *γραφὴ*) *ἔχει τὸ πνευματικὸν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν* (§ 19). Nach Prov. 22, 20 f. lehrt Or. einen dreifachen Schriftsinn: den somatischen Wortsinn, den psychischen moralischen Sinn und den pneumatischen spekulativen Sinn. Geschichtliches und Lehrhaftes wird darnach ausgelegt. Überall findet Or. seine Lehre, die christliche Sprache deckt den wenig christlichen Gedanken. Andererseits ermöglicht ihm diese Methode die Torheit des Evangeliums zu verdecken und dasselbe als Weisheit zu verherrlichen (z. B. c. Cels. VI, 7; V, 60; III, 19 vgl. dazu das Urteil des Porphyrius b. Eus. h. e. VI, 19, 4. 7 f. und Cels. IV, 38). — — Die *ἁπλούστεροι* und die *πολλοί* verlassen sich auf das *αὐτὸς ἔφα* und bleiben bei dem Wortsinn mit ihrer *ψιλὴ πίστις καὶ ἄλογος* (c. Cels. IV, 9; I, 42. 13; III, 53). Sie reden von Gott als dem Schöpfer, aber denken ihn sich wie einen rohen und ungerechten Menschen (de pr. IV, 8), sie verstehen was die Schrift vom Gericht sagt wörtlich und nicht im Sinne der Läuterung (c. Cels. VI, 26; V, 16) und grade die Furcht vor dem Gericht läßt sie Christen werden. Das ist ein niederer Standpunkt, über welchen sich der

---

Dogmatiker der Kirche hat sich in seiner Arbeit grundsätzlich der Glaubensregel unterstellt. Dabei ist es geblieben — und die Glaubensregel ist für die Einteilung der dogmatischen Systeme maßgebend geworden und bis heute geblieben. Das ist die welthistorische Bedeutung, die ihr durch die antignostischen Kämpfe wurde.

1) Orig. handelt in den 4 Bb. de princ. von Gott, von der Welt, vom freien Willen und von der allegor. Auslegung der Schrift. Die drei ersten Teile geben — unter bes. Gesichtspunkt — fast das Ganze seiner Lehre.

Gebildete erhebt, er sucht nach Christi Befehl in der Schrift und lernt ihren geistigen Gehalt kennen (c. Cels. II, 5 f.; III, 79; IV, 71; V, 31 f. 18). So denkt er bei Betrachtung des Todes Christi daran, daß er mit Christo gekreuzigt (c. Cels. II, 69), er versteht warum Christus in der Ebene Kranke heilt, aber mit den Jüngern auf den Berg geht (ib. III, 21), für ihn ist Christus Lehrer, nicht mehr Arzt (ib. III, 62: *ἐπέμφθη οὖν θεὸς λόγος καθὸ μὲν ἰατρὸς τοῖς ἁμαρτωλοῖς· καθὸ δὲ διδάσκαλος θείων μυστηρίων τοῖς ἤδη καθαροῖς καὶ μηκέτι ἁμαρτάνουσιν*). Der Christ beginnt mit dem Autoritätsglauben (vgl. c. Cels. I, 11) und der Reinigung von Sünden in der Furcht vor der Strafe, es folgt der höhere Standpunkt des Verständnisses und der Einsicht (vgl. auch de orat. 27). Or. denkt sich diesen wesentlich intellektualistisch. Das ist ein Rückschritt gegen Cl. Aber er hat die Einsicht, daß es ein Vorzug des Christentums gegenüber der Philosophie ist, daß es grade dem *πλῆθος τῶν ἰδιωτῶν* das Heil und die Frömmigkeit zu bieten vermag (c. Cels. VII, 60; III, 53 f.).

2. a) „Gott ist ein Geist“ und „Gott ist Licht“, so beginnt Or. seine Gotteslehre. Dieselbe verharrt aber in dem Bannkreise des hellen. Gedankens. Gott ist das Sein, ja *ἐπέκεινα οὐσίας* (vgl. c. Cels. VI, 64; in Joh. XIX, 1 ad fin.: *τῇ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει τοῦ θεοῦ*). Er ist *intellectualis natura* (de pr. I, 1, 1—6), er ist frei von allem Materiellen, nicht gebunden durch Raum und Zeit. Demgemäß *incomprehensibilis, inaestimabilis, impassibilis, ἀπροσδεής* etc. (de pr. I, 1, 5; II, 4, 4; III, 5, 2. c. Cels. VIII, 8. 21). Er ist *ex omni parte μονάς et ut ita dicam ἑνάς et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est* (de pr. I, 1, 6). Dieses Princip der Welt wird aber andererseits als Persönlichkeit gedacht. Er ist der Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt (*δημιουργήσας, συνέχων, κυβερνῶν* c. Cels. III, 40 cf. VI, 79). Er ist bei diesem Walten gerecht und gut: *unum eundemque esse iustum et bonum, legis et evangeliorum deum et benefacere cum iustitia et cum bonitate punire* (de pr. II, 5, 3). Eine relative Erkenntnis Gottes erreicht der Geist des Menschen und zwar in dem Maß als er sich von der Materie freimacht (de pr. I, 1, 7). — b) Der eine Gott ist zunächst Gott der Vater. Wir erkennen ihn im Son, der sein Bild, seine Stralenkrone, seine *sapientia* und sein *λόγος* ist (de princ. I, 2, 8. 2 f.). Der Son geht aus dem Vater hervor nicht etwa durch Teilung sondern in geistiger Weise wie etwa

der Wille (de pr. I, 2, 6). Da nun Alles in Gott ewig ist, so ist auch die Zeugung ein ewiger Akt: *Οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν* (in Hierem. hom. IX, 4. de pr. I, 2, 4: *aeterna ac sempiterna generatio*). Demgemäß hat der Son keinen zeitlichen Anfang: *Οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν* (Or. b. Athanas. de decr. syn. Nic. 27. de pr. I, 2, 9 f. 2; IV, 28. in Rom. I, 5. Darnach in Joh. I, 22: *κτίσας;* c. Cels. V, 37 fin.: *πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων*). Das Verhältnis zum Vater ist auf Grund hievon das der Einheit der Substanz: *vapor virtutis dei, aporrhoea gloriae . . .: manifestissime ostendunt communionem substantiae esse filio cum patre. Aporrhoea enim ὁμοούσιος*[1]) *videtur id est unius substantiae cum illo corpore, ex quo vel aporrhoea vel vapor* (in Hebr. frg. Lommatzsch XXIV, 359). Ist so der Son mit dem Vater eins durch die gleiche *οὐσία,* so ist er doch andererseits ein Wesen für sich, eine besondere *ὑπόστασις* oder *in propria subsistentia effectus* (de pr. I, 2, 2. 9)[2]). Es sind zwei *ὑποστάσεις* da, aber *εἷς θεός* (Or. vergleicht Act. 4, 32). *Θρησκεύομεν οὖν τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος* (c. Cels. VIII, 12). Die beiden Hypostasen haben den gleichen Willen und die nämliche Wirksamkeit (vgl. de pr. I, 2, 12. in Joh. XIII, 36: *εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα ἀλλὰ ἓν θέλημα*).

Das *ὁμοούσιος* scheint die völlige Gleichheit der Gottheit des Sones und des Vaters zu fordern. Nichtsdestoweniger begegnen uns

---

1) Über *ὁμοούσιος,* dessen Bedeutung hier richtig angegeben wird, vgl. oben S. 63 Anm. und überhaupt Zahn, Marcell v. Ancyra S. 11 ff. Hatch, Griechentum u. Christent. S. 202. 204. Vielleicht stand das Wort auch bei Cl. Adumbr. im Urtext (Zahn, Forsch. III. 87): ***secundum aequalitatem substantiae unum cum patre consistit*** (vgl. z. Bedeutung b. Cl. Str. II, 16 p. 467).

2) Die Ausdrücke *οὐσία* und *ὑπόστασις* sind an sich identisch, beide bezeichnen zunächst die „Substanz". Ersterer ist platonisch, letzterer stoisch. Aber bei Or. bant sich bereits eine Unterscheidung an, wonach *ὑπόστασις* die *οὐσία ἰδία* die besondere persönliche Existenzweise (z. B. in Joh. II, 6; X, 21, man meint: *μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς ἀλλ' ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους, κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι πατέρα καὶ υἱόν.* c. Cels. VIII, 12; in cant. cant. III), *οὐσία* die Substanz bezeichnet, vgl. Bigg a. a. O. S. 163 f., s. auch Hatch, Griechent. u. Christent. S. 203 ff. und ***substantia*** und ***persona*** bei Tertull.

bei Or. subordinatianische Züge. Der Son ist *ὁ δεύτερος θεός* (c. Cels. V, 39 vgl. in Joh. VI, 23). Der Son ist Gott, aber als des Vaters Abbild. Er ist nicht das absolut Gute und Ware sondern er ist gut und war als Ausstralung und Abbild des Vaters (de pr. I, 2, 13 griech. Frg.; IV, 35. in Joh. XIII, 25; XXXII, 18. in Mtth. XV, 10 etc. vgl. dagg. z. B. in Mtth. XIV, 7 init. c. Cels. III, 41; VI, 47 fin.). Dasselbe gilt von der Wirksamkeit. Christus ist der *ὑπηρέτης* des Vaters, die Befehle desselben ausfürend, so bei der Schöpfung (c. Cels. VI, 60; II, 9). Dieses zeigt sich auch darin, daß Or. das Gebet zu Jesus nicht unbedingt zugestehen will. Die *προσευχή* ist an den Vater zu richten, durch Christum werde sie diesem dargebracht (de orat. 15. 16 init. 14 fin. c. Cels. VIII, 13). Doch meint er wieder nur zu dem Vater und zu Christo sei zu beten, zu letzterem damit er das Gebet ersterem übermittle (c. Cels. V, 4. 11; VIII, 26). Nicht verboten ist das der Christenheit geläufige (z. B. Celsus b. Orig. VIII, 12: *ὑπερθρησκεύουσι*. Orig. selbst ib. VIII, 67. de orat. 16 init.) Gebet zu Jesu, Or. hat aber dogmatische Bedenken. — So ist die Logoslehre des Or. ein Spiegel der Auffassung seiner Zeit. Christus ist Gott wie der Vater, ewig wie dieser, und er ist doch wieder der „zweite Gott" und abhängig vom Vater.

c) Wärend hinsichtlich der Lehre vom Son die Zustimmung einiger Philosophen vorliegt, ist die Lehre von dem heil. Geist nur der Offenbarung zu entnehmen (de pr. I, 3, 1—4). Seine Wirksamkeit hat er nicht wie der Logos in allen vernünftigen Wesen, sondern nur in den Seelen der Heiligen. Dieser Beschränkung entspricht, daß er unter dem Logos steht: *ἐλάττων παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς . . . δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον* (de pr. I, 3, 5. 8). Auch er ist nicht erschaffen (de pr. I, 3, 3). Wie Alles ist er durch den Son hervorgebracht: *πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων* (in Joh. II, 6). Die Hypostase wie die Gottheit des h. Geistes steht Or. fest. An klarerer Bestimmung fehlt es. Der Vater gibt das Sein, der Logos das Vernünftigsein, der h. Geist das Heiligsein (de pr. I, 3, 5), er gibt gleichsam die *ὕλη τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων* (in Joh. II, 6).

Der Ausdruck *Τριάς* ist Or. natürlich bekannt (in Joh. V, 17; VI, 17. — in Jes. hom. I, 4; IV, 1 u. s. In der lat. Übers., auch in de pr., ist der Ausdruck oft zweifelhaft).

3. Gott hat Jakob geliebt und Esau gehaßt und die schroffsten Gegensätze im Menschengeschick liegen uns allezeit vor Augen. Nicht aus Gottes Willkür ist dieses zu erklären sondern aus der Freiheit der Kreaturen (de pr. II, 9, 2. 5). Da Alles in Gott ewig ist, ist es auch die schöpferische Tätigkeit (ib. I, 2, 10). Als Mittler derselben dient ihm der Son. Geschaffen wurde eine bestimmte Anzal einander ursprünglich gleicher körperloser Geistwesen (ib. II, 9, 6). Diesen eignete aber das *αὐτεξούσιον* und dasselbe ist von ihrer Existenz untrennbar. Die sittliche Entscheidung derselben ist nun verschieden ausgefallen. Der Mensch, welcher *νοῦς* war, erkaltete infolge des Abfalls von Gott zur *ψυχή*, indem er den Anteil am göttlichen Feuer verlor (de pr. II, 8, 3; *ψυχή* nach Or. von *ψυχρός*). Auf das eigene *meritum* der Geschöpfe geht nun ihr Zustand zurück (ib. I, 8, 2; II, 9, 7). Es verlieh nämlich jetzt Gott den Kreaturen eine materielle Leiblichkeit. Je nach Verdienst waren die Leiber beschaffen: Leicht und ätherisch bei den Göttern, Tronen und Gewalten, stralend bei den Sternen, die ebenfalls Lebewesen sind (vgl. Plato, Philo), grob und dunkel für Satan und die Dämonen, als welche zuerst und besonders tief gefallen; dazwischen liegt nun die Leiblichkeit der Menschen, *qui ob nimios defectus mentis crassioribus istis et solidioribus indiguere corporibus* (de pr. III, 5, 4; II, 1, 1—4). Das ist es um die Entstehung dieser Welt, die so freilich einen Anfang in der Zeit hat (ib. III, 5, 3). Diese Welt selbst ist ein Gericht vor dem Gericht. Je nach dem wie jemand in der Präexistenz war, sind ihm Ort und Gegend, Bedingungen der Geburt etc. zugewiesen (ib. II, 9, 8). Aus dem Gesagten versteht sich die unendliche Mannigfaltigkeit in der Welt; von der Betätigung der Freiheit hängt sie ab. Gott aber bewärt dadurch seine Gerechtigkeit ebenso sehr als seine Güte. Jedem wurde das Seine, aber die unendlichen Gegensätze zog er zusammen *in unius mundi consonantiam* (ib. II, 9, 6 f.). So macht diese Welt einen harmonischen Eindruck und auch die Sünden der Bösen — sie gehen nicht auf Gott zurück — weiß Gott dem Ganzen dienstbar zu machen (c. Cels. IV, 54. 70. in Num. hom. XIV, 2).

4. Der Logos von jeher als Princip der Vernunft und als *δημιουργός* tätig (c. Cels. IV, 81; VI, 47. 60; VII, 70: *διοικῶν τὰ ὅλα* cf. in Joh. VI, 23) ist Mensch geworden zu unserer Erlösung. Er nahm an die *ἀνθρωπίνη φύσις* (c. Cels. III, 28) und war Gott und Mensch (c. Cels. VII, 17), *θεάνθρωπος* (de pr. II, 6, 3). Die Gottheit bleibt was sie ist, sie verharrt auf dem Tron (c. Cels. IV, 5).

Ebenso ist Christus wirklicher Mensch mit Leib und Seele (c. Cels. III. 28. 41; II, 31). Die Seele Jesu ist wie alle übrigen in der Präexistenz frei gewesen. Sie ergab sich von Anfang an dem Logos *tota totum recipiens,* ja sie wuchs mit ihm zu unlöslicher Einheit zusammen (nach 1. Kor. 6, 17): *facta est cum eo principaliter unus spiritus* (de pr. II, 6, 3. 6. c. Cels. III, 41; V, 39; VI, 47 f.). Diese Seele bildete nun das Bindeglied zwischen dem Logos und dem Fleisch (de pr. l. l). Letzteres ist anders entstanden als gewönlich (c. Cels. I, 69 f.), aber leidensfähig wie jeder Menschenleib (c. Cels. II, 23; III, 25 fin.). — Es ist ein Wunder über alle Wunder, wie Gottes Wort und Weisheit *inter circumscriptionem eius hominis qui apparuit in Iudaea fuisse credenda sit. — — Si deum sentiat mortalem videt. si hominem putet devicto mortis imperio cum spoliis redeuntem a mortuis cernit . . . in uno eodemque ita utriusque naturae veritas demonstretur* (de pr. II, 6, 2). — Nach der Menschwerdung machen Logos, Seele und Leib eine Einheit aus: *Ἓν γὰρ μάλιστα μετὰ τὴν οἰκονομίαν γεγένηται πρὸς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα Ἰησοῦ* (c. Cels. II, 9). Es war eine Person, welche Gottheit und Menschheit in sich vereinigte: *εἷς ὢν πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν* (c. Cels. II, 64 init.). Er war ein zusammengesetztes Wesen: *σύνθετόν τι χρῆμά φαμεν αὐτὸν γεγονέναι* (c. Cels. I, 66 cf. ib.: *περὶ τοῦ συνθέτου καὶ ἐξ ὧν συνέκειτο ὁ ἐνανθρωπήσας Ἰησοῦς*). Or. ringt darnach, die Einheit der Person und die Integrität wie Vereinigung der beiden Naturen aufrecht zu erhalten. Gelungen ist ihm dieses freilich nicht: Gott wont in einem Menschen (c. Cels. I, 66. 68. *substantialiter deo repletus* de pr. IV, 31); Gottheit und Menschheit sind doch nicht geeint, die Gottheit erleidet nichts (c. Cels. IV, 15: *μανθανέτω ὅτι ὁ λόγος τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος, οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή . . . οἱονεὶ σὰρξ γίνεται* cf. VIII, 42). *Ἄνθρωπος γάρ ἐστιν ἀποθανὼν Ἰησοῦς* (in Joh. XXVIII, 14. c. Cels. VII, 16). Als Mensch hat er wirklich gelitten und ist wirklich gestorben (c. Cels. II, 16), seine Seele predigte alsdann im Hades (ib. II, 43 cf. 16). Er ist dann wirklich auferstanden, sein Leib befand sich in einem Zustand zwischen materieller und seelischer Existenzweise (c. Cels. II, 62 cf. 64—66). Nach der Himmelfart ist das Menschliche ganz in die Gottheit aufgegangen. *Ἡ δὲ ὑπερύψωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου . . . . αὕτη ἦν τὸ μηκέτι ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ λόγου ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ* (in Joh. XXXII, 17. in Hierem. hom. XV, 6. in Luc. hom. 29). Der Herr weilt zur Zeit

allgegenwärtig in der überirdischen Welt: *Ipse tamen ubique est et universa percurrit, nec ultra intelligamus eum . . . . illa circumscriptione quam in nostro corpore in terris positus inter homines habuit* (de pr. II, 11, 6). — Vgl. H. Schultz a. a. O. 225 ff. 369 ff.

5. Blicken wir auf Christi Werk, so ist an die Spitze der Gedanke zu stellen, daß Christus Arzt, Lehrer, Gesetzgeber und Beispiel gewesen ist. Wie er einst in den Philosophen und Propheten die Warheit offenbarte, so brachte er nun der Welt ein neues Gesetz, das allen gelten soll und bei allen Gehorsam gefunden hat (z. B. c. Cels. IV, 4. 22. 32). Indem er die *σωτήρια δόγματα* (de pr. IV, 2), die *praecepta evangelii* (ib. 24) brachte, ist er *ὁ νομοθέτης χριστιανῶν* (c. Cels. III, 7). Er ist der Christenheit das, was Mose Israel war (c. Cels. II, 52. 75; IV, 4; V, 51; VII, 26; VIII, 5. 53). Allen verständlich wurde dieses Gesetz, indem, den Bedürfnissen entsprechend, Lon und Strafen ihm beigefügt wurden (c. Cels. III, 79). Als Arzt für die Sünder, als Lehrer derer, welche rein geworden, trat er auf (c. Cels. III, 62). Sein Gesetz ist *ὁ νόμος τῆς φύσεως τουτέστι τοῦ θεοῦ* im Gegensatz zum *νόμος ταῖς πόλεσι γραπτός* (ib. V, 37). Sein wesentlicher Inhalt ist: die Erkenntnis und die Verehrung des einen Gottes des Schöpfers, der Glaube an Jesum, die Befolgung seiner Gebote in einem tugendhaften Leben, die Verheißung von Heil und Verderben (c. Cels. V, 51. 53; VII, 17. 48 f.; VIII, 57. 51: *οἷς* (d. h. den Christen) *ἡ πᾶσα ὑπόθεσίς ἐστι τῆς πίστεως ὁ θεὸς καὶ αἱ διὰ τοῦ Χριστοῦ περὶ τῶν δικαίων ἐπαγγελίαι καὶ περὶ τῶν ἀδίκων κολάσεως διδασκαλίαι*). Dazu tritt Christi Wandel als *παράδειγμα ἀρίστου βίου* (c. Cels. I, 68; VIII, 17. 56. de pr. III, 5, 6), speziell als Muster in der Ertragung von Leiden (c. Cels. II, 42). Dadurch wird man der göttlichen Natur, so weit möglich, teilhaftig: *per imitationem eius participes efficiamur divinae naturae* (de pr. IV, 31). Den Grundgedanken der mittelalterlichen Mystik spricht schon Or. aus: *καὶ σωματικῶς γε λαλούμενος καὶ ὡς σὰρξ ἀπαγγελόμενος, ἐφ' ἑαυτὸν καλεῖ τοὺς ὄντας σάρκα, ἵν' αὐτοὺς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ τὸν λόγον τὸν γενόμενον σάρκα· καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν ὅπερ ἦν πρὶν γένηται σάρξ* (c. Cels. VI, 68).

So sehr nun diese Gedanken für Or. im Vordergrund stehen, so weiß er doch, daß des Christen Heil und Rettung von Christi Leiden und Sterben abhängen (z. B. c. Cels. I, 54 cf. 61 fin.; II, 23. 44; VII, 57): *καὶ τὸν θάνατον αὐτοῦ οὐ μόνον παράδειγμα*

ἐκκεῖσθαι τοῦ ὑπὲρ εὐσεβείας ἀποθνήσκειν ἀλλὰ γὰρ καὶ εἰργάσθαι ἀρχὴν καὶ προκοπὴν τῆς καταλύσεως τοῦ πονηροῦ καὶ διαβόλου (ib. VII, 17). Hienach tritt Christi Tod unter die Gesichtspunkte der Erlösung aus der Gewalt des Teufels und der Dämonen, des Gott dargebrachten Sünopfers und der Reinigung der Menschen von den Sünden, der Vertretung derselben bei dem Vater (vgl. Thomasius, Orig. S. 221 ff.). a) Durch die Sünde haben sich die Seelen der Menschen dem Teufel ergeben. Jesus gab nun seine Seele (sein Leben) in den Tod als ein *ἀντάλλαγμα* oder *λύτρον* jene vom Teufel zu erkaufen (in Ex. hom. VI, 9 cf. c. Cels. I, 31. ad mart. 12 fin. in Mtth. XII, 28; XVI, 8 Lommatzsch IV, 27 f. in Rom. III, 7; IV, 11). Der Teufel aber vermochte diese Seele nicht zu behalten (*οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἀπατηθέντι ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι καὶ οὐχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τὸ κατέχειν αὐτὴν βάσανον,* in Jo. XVI, 8). So wurden die menschlichen Seelen — auch die im Hades befindlichen — frei von der Gewalt des Teufels und seiner Dämonen (s. c. Cels. II, 47; VIII, 54. 27. 64 vgl. über Dämonenaustreibungen ib. VII, 4. 69; VIII, 58; I, 67 etc.). Es ist hiemit ein Gedanke ausgesprochen, der weiter in der DG. eine Rolle spielen wird. — b) Die Sünde bedarf einer *propitiatio* Gott gegenüber, diese geschieht durch Darbringung eines Opfers. Christus ist der Hohepriester, welcher sein eigenes Blut für uns Gott als fleckenloses Opfer darbrachte, damit dieser dadurch uns gnädig werde und die Sünde vergebe (in Rom. III, 8; in Num. hom. XXIV, 1). Stellvertretend trug er die uns gebürende Strafe (in Joh. XXVIII, 14 p. 355: *καὶ οὗτός γε τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἔλαβε καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ ἡ ὀφειλομένη ἡμῖν εἰς τὸ παιδευθῆναι καὶ εἰρήνην ἀναλαβεῖν κόλασις ἐπ' αὐτὸν γεγένηται*). Indem Christus als das Haupt der Gemeinde (in Lev. hom. I, 3) so für uns eintritt, wird Gott mit uns und wir werden mit ihm versönt (in Rom. IV, 8). Dieses Werk der Versönung erstreckt sich über die Menschenwelt hinaus in die Engelwelt (in Joh. I, 40. in Mtth. XIII, 8. c. Cels. VII, 17). Ja es scheint, als ob Or. auf eine Fortsetzung der Leiden Christi im Himmel hingedeutet hat (de pr. IV, 25 griech. Frg. u. Hieron.). — So ist denn Christi Leiden ein Opfer, das Gott zur Versönung der Sünde gegenüber dargeboten wird, indem zugleich seine Seele als *λύτρον* Satan anheimgegeben wurde. — c) Sein Erlösungswerk setzt Christus durch alle Zeit hin fort. Ihm dem Haupt der Gemeinde liegt die

Reinigung derselben am Herzen (in Lev. hom. VII, 2), faßt er sie doch in sich zur Einheit zusammen (*in semetipso complectens omnes quos subiecit patri . . . et ipse est caput omnium* de pr. III, 5, 6). Vom Himmel her wirkt er die Seinen zu reinigen durch seine göttliche Kraft und durch sein Gesetz (c. Cels. VIII, 43; VII, 17). So beginnt die Gottheit sich wieder mit der Menschheit zu vereinigen: *ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ἀναγαγόντα πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν πάντα τὸν κατὰ τὰς Ἰησοῦ ὑποθήκας ζῶντα* (c. Cels. III, 28). Einen Abdruck seiner Wunden bewirkt er im Herzen (*ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον μετὰ τὸν λόγον τῶν τραυμάτων τύπον, τοῦτον εἶναι τὸν ἐν ἑκάστῳ Χριστόν* c. Cels. VI, 9). Wirkt er so Göttliches in uns, so ist er andererseits der Mittler *(μεταξὺ ὤν)* und Hohepriester, welcher unsere Gebete vor Gott hinträgt und uns zu ihm fürt (c. Cels. III, 34; V, 4; VII, 46; VIII, 4. 26. 34. 36 f.).

Es ist die Anschauung vom Werk Christi, welche dem 2. und 3. Jarh. überhaupt eigentümlich war. Aber Modernes und Altes mengt sich in ihr. Christus ist vor Allem der Lehrer und Gesetzgeber, das Muster, in ihm beginnt die Vergottung der Menschheit; aber dieses ist er für uns doch nur, sofern er uns der Gewalt des Teufels und der dämonischen Mächte entnommen, Gott mit uns und uns mit Gott versönt hat, als unser Hoherpriester und Mittler zwischen uns und Gott steht.

6. a) Der Logos ist wirksam dieses Heil der Menschheit zu eigen zu machen wie einst durch das sittliche Naturgesetz und das mosaische Gesetz, so nun durch das Evangelium (in Rom. III, 7. 3; V, 1. c. Cels. VI, 78; VII, 26). Letzteres wird wesentlich als Gesetzgebung und Belehrung verstanden, wie gezeigt. Zu diesen Lehren treten als weitere Mittel des Heils die Mysterien. Wer im Glauben die christliche Lehre angenommen hat, wird getauft: *Τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρὸν σύμβολον τυγχάνον καθαρσίου ψυχῆς πάντα ῥύπον ἀπὸ κακίας ἀποπλυνομένης, οὐδὲν ἧττον καὶ κατ' αὐτὸ τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θειότητι τῆς δυνάμεως τῶν τῆς προσκυνητῆς τριάδος ἐπικλήσεών ἐστιν ἡ χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή* (in Joh. VI, 17). Ein „Symbol" ist die Taufe nicht im modernen Sinn, sondern wie Christi Heilungswunder Symbole waren der ewigen

heilenden Tätigkeit des Logos. Durch Anwendung desselben werden die Sünden vergeben und wird der heil. Geist verliehen (in Luc. hom. XXI. in Mtth. XV, 23. ad mart. 30 init.). Es ist die *prima remissio peccatorum* (in Lev. II, 4), welche *secundum ecclesiae observantiam* auch Kindern zu Teil wird (in Lev. VIII). Höher als die Wassertaufe steht die Feuertaufe des Martyriums, sie tilgt die Sünden aus, und die priesterliche Fürbitte der Märtyrer bei Gott wird erhört (ad mart. 30. 50. 34 ff.). — Der reife Christ aber trete herzu zu den *στερεαὶ λογικαὶ τροφαί* der Eucharistie (c. Cels. III, 60). Den Logos und seine Worte, als die ware Speise der Seele empfangen sie hier. *Panis iste, quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo Verbo procedens.... Et potus iste . . verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium . . . . Non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus corpus suum dicebat Deus Verbum sed verbum, in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus Dei Verbi aut sanguis quid aliud esse potest nisi verbum quod nutrit et verbum quod laetificat cor?* (in Mtth. comm. ser. 85.) Das Wort Christi, dessen Symbol die Elemente sind, ist also das Wirksame im Abendmal. Zunächst Christi eigenes Wort, sodann die Worte der Apostel und ihrer Nachfolger sind Leib und Blut des Herrn (in Lev. hom. VII, 5). Demgemäß kommt den Elementen lediglich symbolische Bedeutung zu. Das Wort allein, welches darüber gesprochen, bringt Nutzen dem, welcher reinen Sinnes und Gewissens der Eucharistie naht (in Mtth. XI, 14)[1]).

b) Die Darbietung des ntl. Heils durch die Lehre erfaßt der Mensch im Glauben. *α*) Hiezu ist er befähigt durch die vom menschlichen Wesen untrennbare Freiheit. Zwar ist die menschliche Seele in dem vorzeitlichen Falle gegen Gott ungehorsam geworden. Die Allgemeinheit der Sünde steht damit fest (vgl. sub 3). *Πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν* (c. Cels. III, 66. 62). *Τάχα δὲ καὶ κατὰ μὲν τὴν γένεσιν οὐδείς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου οὐδ' εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ* Hiob 14, 4 f. (in Mtth. XV, 23). Wozu sonst

1) Wie Or. selbst sich gelegentlich einer anders klingenden Ausdrucksweise bedient (z. B. c. Cels. VIII, 33: *ἄρτους ἐσθίομεν σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγίαζον τοὺς μεθ' ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους* vgl. in Ex. hom. XIII, 3), so ist ihm auch bekannt, daß die *ἁπλούστεροι* eine *κοινοτέρα περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχή* haben (in Joh. XXXII, 16).

bedürfte es der Kindertaufe (in Lev. hom. VIII, 3. in Rom. V, 9)? Zu jener vorzeitlichen Sünde kommt noch, daß die Seele durch die Vereinigung mit dem Leibe weiter verunreinigt wird (in Luc. hom. XIV. in Lev. VIII, 3. 4. c. Cels. VII, 50), ferner beachte man die Herrschaft des Teufels und der Dämonen über die Seele, die Verfestigung der Sünde in der Seele durch die Gewalt der bösen Triebe und unter dem Einfluß des bösen Beispiels (de pr. III, 2, 2. c. Cels. III, 69). So ernst damit die Sündhaftigkeit des Menschen festgehalten ist, so soll doch dadurch nicht ausgeschlossen werden das *αὐτεξούσιον,* die fortdauernde und unverlierbare Fähigkeit sich für das Gute oder das Böse frei zu entscheiden. Nur bei dieser Annahme erklären sich die ethischen Manungen der Schrift, und nur so ist der sittliche Charakter des Menschen gewart (de pr. III, 1, 20). Nun gibt es freilich Stellen in der Schrift, welche die Prädestinationslehre der Gnostiker zu bestätigen scheinen (z. B. Ex. 4, 21. Hos. 11, 19. Marc. 4, 12. Röm. 9, 16. 18 ff.), allein dieselben sind anders auszulegen (de pr. III, 1, 7 ff.). Es bleibt dabei, daß der freie Wille in der Erlösung gewart ist (ib. III, 5, 8; 3, 4). Die Schrift wechselt: *τὸ πᾶν ἐφ' ἡμᾶς ἀναφέρει* und *τὸ πᾶν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀναφέρειν δοκεῖ* (de pr. III, 1, 22). Die Warheit ist, daß Gott dem Menschen nicht das *vincere* sondern die *vincendi virtus* gab (ib. III, 2, 3) nämlich durch die vernünftige Art des Menschen und Christi Lehre. Wie ein Lehrer verspricht: *βελτιώσειν τὸν βουλόμενον· Οὕτως ὁ θεῖος λόγος ἐπαγγέλεται τῶν προσιόντων τὴν κακίαν ἐξαιρεῖν . . . οὐχὶ ἐκείνων μὴ βουλομένων ἀλλ' ἑαυτοὺς τῷ ἰατρῷ τῶν καμνόντων παρεσχηκότων* (de pr. III, 1, 15). Gott bietet das Heil dar, aber der freie Mensch ergreift es, er ist immer selbst tätig bei der Aneignung desselben (ib. III, 1, 18), das *adiutorium divinum* steht ihm aber zur Seite (ib. III, 2, 5. 2). Vgl. Mehlhorn, die Lehre v. d. menschl. Freih. nach Or. *περὶ ἀρχῶν* Ztschr. f. KG. II, 234 ff. — *β*) In diesem Sinn ist nun auch der Glaube eine Tat des freien Willens ebenso wie eine Wirkung der göttlichen Gnade (vgl. c. Cels. VIII, 43). Objekt des Glaubens sind die *δόγματα* der Kirche (in Joh. XXXII, 9. c. Cels. I, 13). Dieser Glaube ist eine *συγκατάθεσις,* zunächst oft von äußerlichen Motiven wie Furcht, Autoritätsgefül abhängig. Er soll zur Erkenntnis und zum Verständnis gesteigert werden. *Συγκατατίθεσθαι τοῖς δόγμασι μετὰ λόγου καὶ σοφίας* ist besser als *μετὰ ψιλῆς τῆς πίστεως* (c. Cels. I, 13 und vgl. sub 1). Mannigfache Stufen sind dabei vorstellbar (in Mth. XII, 15). Die Erkenntnis ist das Ziel. Die Glaubens-

entwicklung ist aber undenkbar one ein entsprechendes sittliches Verhalten des Menschen. Der Logos ist nicht nur als Lehrer sondern auch als Arzt wirksam (vgl. oben). Die Androhungen der Strafen, die Verheißung des Lones spornen an zur Frömmigkeit. Der Glaube ist so auch der Weg zur Tugend (c. Cels. III, 69). Ein Glaube one Werke ist unmöglich (z. B. in Joh. XIX, 6). Wenn nun bei diesem Glaubensbegriff (dem das entscheidende Moment des Vertrauens fehlt) die Rechtfertigungslehre des Paulus keine durchschlagende Bedeutung erhielt, so ist darin nur ein Zeichen religiösen Taktes und wirklich christlicher Gesinnung zu erblicken. Die paulin. Rechtfertigungslehre hat Or. im Komm. z. Römerbrief reproducirt, hat sich aber auf der Höhe jenes Gedankens nicht zu halten gewußt. Zwar genügt der Glaube zur Gerechtigkeit, aber dieser Glaube findet seine Vollendung in Werken, genügt nur insofern als er auf Werke angelegt ist. *Iniusto non potest iustitia reputari, iustificat eos Christus tantummodo qui novam vitam exemplo resurrectionis ipsius susceperunt.* Dem entsprechend hängt die Vergebung der Sünden, Heil und Seligkeit des Menschen nicht nur vom Glauben, sondern mehr von der Buße und den guten Werken des Menschen ab (vgl. z. B. in Lev. hom. XII, 3; II, 4. c. Cels. III, 71. 57; VIII, 10). *Dupliciter constat salus credentium per agnitionem fidei et per operum perfectionem* (in cant. cant. p. 84 cf. *institutionibus ac disciplinis* de pr. I, 6, 3). Das sittliche Ideal des Or. umfaßt einmal die *ϑεωρία* des gnostischen Lebens, sodann aber ein stark asketisches Element (Betonung der Virginität und Zurücksetzung der Ehe ihr gegenüber c. Cels. VII, 48; I, 26 fin.; VIII, 55; Lob dessen, der von der Welt getrennt, sich der Sorgen dieses Lebens enthält in Lev. XI, 1; anders Cl. S. 103 Anm.).

c) Die Christenheit ist die Gemeinde der Gläubigen, die Versammlung der Gerechten, die *πόλις τοῦ ϑεοῦ* (c. Cels. III, 30 cf. VII, 31); außerhalb der Kirche gibt es kein Heil (in Jos. hom. III, 5). Die einzelnen Christen sind zwar auch Priester (in Lev. hom. IV, 6; VI, 5; IX, 1. 8; XIII, 5), aber den Priestern in sonderlichem Sinn stehen besondere Vollmachten zu. Sie haben die Vergebung der Sünden auszusprechen, aber nur der fromme Priester vermag das (in Lev. hom. V, 3 vgl. Bigg S. 215 ff.). Im Übrigen weiß auch Or den Unterschied zwischen der empirischen Kirche und der *κυρίως ἐκκλησία* zu behaupten (z. B. de or. 20. in Num. hom. XXVI, 7. in Jos. hom. XXI, 1). Vgl. Seeberg, Begriff d. chr. Kirche I, 27 ff.

7. Der Proceß der Reinigung und Belehrung, welcher angehoben hat hier auf Erden, dauert auch nach dem Tode fort. Die Guten kommen, bekleidet mit einer feinen seelischen Leiblichkeit, in das „Paradies“, *in quodam eruditionis loco, auditorio vel schola animarum.* Nun lösen sich dem Geist alle Rätsel, welche hienieden Natur, Geschichte und Glauben aufgegeben haben (de pr. II, 11, 4. 5). Die Gottlosen dagegen fallen dem Feuer des Gerichtes anheim. Es ist eine *flamma proprii ignis* und der Stoff derselben ist des Menschen eigene Sündhaftigkeit, welche das Gewissen peinigt (de pr. II, 10, 4). Nicht ein bleibendes Gericht, wie die *ἁπλούστεροι* wänen, sondern einen Läuterungsproceß haben wir hierin zu erblicken: *Furor vindictae dei ad purgationem proficit animarum* (ib. § 6). *Πρέπει γὰρ θεῷ ἀγαθῷ ἀναλῶσαι τῷ πυρὶ τῶν κολάσεων τὴν κακίαν* (c. Cels. VI, 72 vgl. V, 15; VI, 26). Es ist ein *πῦρ καθάρσιον* (c. Cels. V, 17)[1]. Werden so diese geläutert, so steigen andererseits die Guten von Sphäre zu Sphäre empor Christo entgegen (de pr. II, 11, 5). Aber wie diese so erreichen auch jene — wenn auch nach unendlichen Zeiträumen — das Ziel (de pr. III, 6, 6). Dann bricht das Ende ein mit dem Tage der Wiederkunft Christi. Jetzt findet die Auferstehung der Leiber statt, es ist eine verklärte pneumatische Leiblichkeit gemeint (de pr. III, 6, 4—9 vgl. aber II, 3, 7; III, 6, 1 in der Übersetzung des Hieron. in Redepennings Ausg. p. 318 f. u. dazu H. Schultz a. a. O. S. 220 f.). Gott ist nun Alles in Allem und die Kreatur lebt im Schauen der Gottheit (III, 6, 3), hier ergreifen wir das „ewige Evangelium“, das sich zu dem zeitlichen Ev. verhält wie dieses zum Gesetz (ib. III, 6, 8; IV, 25). Da nun aber die Möglichkeit einer Änderung der Willensrichtung der Freien auch jetzt gegeben ist, so ist es immerhin möglich, daß dieser Abschluß des Weltdramas nur ein zeitweiliger ist und die Freiheit neue Welten hervorruft (vgl. de pr. III, 6, 3 in Hieron. Übers. s. auch c. Cels. IV, 69. Dagegen de pr. III, 6, 6: *in quo statu etiam permanere semper et immutabiliter*).

Am Maßstab der Verkündigung der christlichen Urzeit gemessen bezeichnet die alex. Theologie gegenüber der Lehrentwicklung des 2. Jarh. in allem ein Fortschreiten, nur in sehr wenigem einen Fortschritt.

---

1) Man hat sich bei diesem Gedanken, der auch dem Abendland nicht fremd war (Cypr. ep. 55, 20), der antiken Vorstellung von der läuternden Kraft des Hadesfeuers zu erinnern, z. B. Vergil Aen. VI, 742: Infestum eluitur scelus aut exuritur igni, vgl. Dieterich, Nekyia 1893, S. 199 ff.

Die Alex. haben in der Form wie in der wissenschaftlichen Methode der christlichen Litteratur eine der zeitgenössischen Litteratur ebenbürtige Stellung gegeben und sie haben der Folgezeit die Methode der theol. Darstellung vorgeschrieben. Sie sind die ersten Dogmatiker. Aber sie haben ihre Aufgabe nicht anders zu lösen gewußt, als indem sie die feststehenden Elemente der kirchlichen Lehre in dem Zusammenhang einer Religionsphilosophie griech. Charakters verarbeiteten (vgl. das Urteil des Porphyrius bei Eus. h. e. VI, 19, 7 f.). Was die Apologeten gemußt hatten, haben sie gewollt. In dieser Philosophie sind die Elemente der christlichen Überlieferung mit heidnischen Gedanken und Problemen wunderbar ineinandergemengt. Der schwebende Charakter der Stimmung und die Inconsequenz der Darlegung sind bald nachzuweisen. Die Elemente der Überlieferung sind durchweg (von Orig. im Detail) festgehalten worden. Aber man verlangte ihnen gegenüber lediglich die zustimmende Annahme, wie sie *δόγματα* und einem *νόμος* gegenüber am Platz ist. Darüber hinaus lag das Erkennen und Begreifen nämlich der philosophisch zugerichteten Lehre. Der fremdartige Einschlag des Gewebes wurde als die Weisheit der Weisen verherrlicht, freilich nicht one daß sich darin eine Fülung mit der wirklichen Art des Christentums kundgab, die den *ἁπλούστεροι* zu schwinden drohte. — Die Bedeutung dieser Theologie für die Folgezeit liegt darin, daß sie die überlieferten Lehren der Kirche aufbewart hat in einer der Zeit imponirenden Gestalt (Dreieinigkeit, Gottheit und Menschheit Christi, die Formeln des Erlösungswerkes, die Taufe und ihre Wirkung, Elemente in der Aneignung des Christentums, Auferstehung), ja in der Christologie sind Consequenzen der kirchl. Anschauung gezogen worden, die wirkliche Consequenzen waren (vgl. Orig.). Dem gegenüber ist andererseits des Fremdartigen nicht wenig als christlich in Umlauf gebracht und sind die fremdartigen Elemente der bisherigen Lehrentwicklung zu schärfster Consequenz fortgefürt worden (Gottesbegriff, die Auffassung des Glaubens, des Moralismus und Asketismus im persönl. Christenstand, die Verflüchtigung des Erlösungswerkes in Lehre und Beispiel, der Sünden- und Freiheitsbegriff). Aber gerade auf diese Weise hat diese Theologie den Todesstoß wider die Gnosis gefürt. Was an jener imponirte, besaß sie auch und sie besaß es im Zusammenhang des kirchl. Glaubens.

Blickt man zurück auf den bisher geschilderten Geschichtsverlauf, so wird man urteilen dürfen, daß das Christentum der apost. Väter das Christentum der Kirche des 2. Jarh. gewesen ist. Überall das

feste Bewußtsein der Verlorenheit des Sünders und der alleinigen Rettung durch die Gnade, durch Christus, durch die heil. Handlungen der Kirche, überall aber auch jener heidnische Moralismus, überall das heiße Bemühen festzuhalten an den Gedanken des Urchristentums und kein Stück der Überlieferung den Gegnern preiszugeben. Je objektiver die Tatsachen, je höher hinauf, desto sicherer war man; je tiefer herab zum Christenherzen, desto unsicherer wurde man. Jene trachtet man zu verstehen, diese misversteht man je länger desto mehr. Man hat auch Ersterem nicht Folge gegeben one bedenkliche Einfürung heterogenen Gedankenstoffes, one verhängnisvolle Verwendung hellenischer Begriffe (Logos, Glaube), aber jene Warheiten der Glaubensregel sind, mochte man auch dem Einzelnen immer mehr eine verkehrte Stellung zu denselben vorschreiben, wenigstens in ihren Umrissen der Kirche erhalten geblieben, dem Ansturm des Heidentums und eines ethnisirten Christentums gegenüber. Das ist, neben den Anfängen lehrhafter Deutungen jener Warheiten, die Bedeutung der sich bildenden Theologie dieses Zeitraums[1]).

Viertes Kapitel.

Die einzelnen Lehren sowie die Gesamtauffassung vom Christentum im 3. Jarhundert.

Für die Bildung des Dogmas hat die durchlaufene Zeit entscheidende Bedeutung. Es haben, im Zusammenhang mit dem Gemeindeglauben, sich die Tatsachen und Begriffe herausgestellt, mit denen das Dogma sich wird befassen müssen, die es hinfort nicht leugnen oder ignoriren kann. Es ist eine Methode angebant dieselben mit einander in Zusammenhang zu setzen und in ihrer Bedeutung zu

1) Mutatis mutandis gilt das Gesagte auch vom Glauben des gemeinen Mannes, der *ἁπλούστεροι*. Man vergleiche die wol nicht lange nach Mitte des 2. Jarh. geschriebene Darstellung des Celsus und gelegentliche Bemerkungen des Orig.: z. B. der schroffe Gegensatz der *μεγάλη ἐκκλησία* zu den gnost. Parteien (Cels. b. Or. c. Cels. V, 63), der Glaube an einen Gott, die rohe Auffassung seiner Person (de pr. IV, 8 fin. Cels. c. Cels. IV, 71; VI, 61 ff.); die einzigartige Stellung der anzubetenden Person Christi (*τὸς θεός, ὑπερθρησκεύουσι* Cels. b. Or. c. C. VIII, 41. 39. 12. 14 cf. III, 41; VI, 10; VII, 36. Or. de orat. 16 init.); die Hymnen, die Christi Gottheit gelten (Eus. h. e. V, 28, 5; VII, 30, 10; der Hymnus zu Schluß des Paedag. d. Clem.);

erklären. Die Verweltlichung der Kirche, über welche man schon im 2. Jarh. klagte[1]), hat im 3. Jarh. rasch zugenommen, mit ihr auch eine Verweltlichung des religiösen Sinnes. Von hier aus begreift sich sowol die Gesamtanschauung der Zeit als die Fortbildungen in den Ansichten von der Buße und der Kirche. Weiter aber ist in diesem Kapitel von den bis in das 2. Jarh. zurückreichenden Versuchen die Gottheit Christi mit dem Monotheismus auszugleichen, zu handeln. Wir beginnen mit denselben.

§ 16. Der Monarchianismus.

Die dynamischen Monarchianer: Hippol. Refut. VII, 35. Ps.-Tert. adv. omn. haer. 23 (8). Das kleine Labyrinth Eus. h. e. V, 28. Epiphan. h. 54. Paul. von Samos.: Eus. h. e. VII, 27—30. Epiph. h. 65. Fragmente bei Routh, Reliq. sacr. III², 300 ff. Mai, Vet. scr. nova coll. VII, 68 f. — Die Patripassianer: Tertull. adv. Praxeam. Hippol. c. Noët. Refut. IX, 6—12. Epiph. h. 62. Eus. h. e. VI, 33. — Vgl. Harnack, PRE. X, 178 ff. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 609 ff. Thomasius DG. I, 168 ff.

Die Gottheit Christi ist für das 2. Jarh. eine anerkannte Tatsache (vgl. S. 27. 33. 39. 42. 73 f. 84 ff. 101. 107 f. u. S. 120, Anm). Die lehrhaften Versuche das Verhältnis Christi zum Vater festzustellen (Logos, zweiter Gott) ließen freilich viel zu wünschen übrig. Einen Versuch den Monotheismus, dieses kostbarste Gut der Christenheit gegenüber den Heiden, mit der Gottheit Christi auszugleichen, one des „zweiten Gottes" zu bedürfen, machte der Monarchianismus. Darin besteht seine historische Bedeutung. Er hat der Christenheit in Erinnerung gebracht, daß es nur einen persönlichen Gott gibt. Jene Aufgabe faßte er von doppeltem Gesichtspunkt in das Auge, indem er 1) den Menschen Jesus zum Träger des göttlichen Geistes machte, oder 2) in Christus die Person des Vaters selbst erblickte: *Quum animadverterent . . . quod unus sit deus, non aliter putaverunt istam tenere se posse sententiam, nisi aut hominem tantum Christum aut*

---

die Betonung des bloßen Glaubens (Cels. l. c. I, 9. 12), die Zusammenfassung des Christentums in das Wort: die Welt ist mir gekreuzigt etc. (Gal. 6, 4. Cels. l. c. V, 64), die Gnade (Cels. l. c. III, 71. 78). Die lebhafte sinnlich gefärbte Hoffnung auf das Jenseits (z. B. Or. de pr. II, 11, 2 cf. b. Method. de resurr. 20. Cels. l. c. VIII, 49; IV, 11; V, 14; VII, 28), der rege Glaube an die Gewalt des Teufels und der Dämonen, welche der christl. Glaube durch Sprüche etc. überwindet etc. (Orig. c. Cels. I, 24. 25. 46. 67; II, 8; III, 24; V, 45; VII, 69; VIII, 37. 58. 59. 61).

1) Vgl. die Bemerkungen des Iren. über Christen, die im eigenen Interesse und wegen heuchlerischer Brüder aus der Kirche ausscheiden (IV, 33, 7; III, 11, 9; IV, 26, 2 cf. Eus. h. e. V, 15 dazu 20, 1).

certe deum patrem putarent esse credendum (Novatian, de trinitate 30 vgl. Tert. adv. Prax. 3: *Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt . . . Monarchiam, inquiunt, tenemus.* Hippol. Refut. IX, 11: *δίθεοι,* Epiph. h. 62, 2. Hilar. de trinit. I, 16).

1. Der dynamische Monarchianismus. Die gewönlich an diesem Ort behandelten „Aloger" gehören nicht hieher. Epiphanius hat das freilich gemeint (h. 54, 1), aber doch nach seiner Quelle die Orthodoxie derselben anerkannt (h. 51, 4 vgl. Iren. u. oben S. 69 Anm. 1).

a) Theodotus *ὁ σκυτεύς* aus Byzanz brachte ca. 190 diese Lehre nach Rom: *φάσκων τὰ περὶ μὲν τῆς τοῦ παντὸς ἀρχῆς σύμφωνα ἐκ μέρους τοῖς τῆς ἀληθοῦς ἐκκλησίας, ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντα ὁμολογῶν γεγονέναι, τὸν δὲ Χριστὸν . . . φάσκει τοιούτῳ τινὶ τρόπῳ πεφηνέναι· καὶ τὸν μὲν Ἰησοῦν εἶναι ἄνθρωπον ἐκ παρθένου γεγενημένον κατὰ βουλὴν τοῦ πατρός, βιώσαντα δὲ κοινῶς πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ εὐσεβέστατον γεγονότα ὕστερον ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ κεχωρηκέναι τὸν Χριστὸν ἄνωθεν κατεληλυθότα ἐν εἴδει περιστερᾶς, ὅθεν οὐ πρότερον τὰς δυνάμεις ἐν αὐτῷ ἐνηργηκέναι ἢ ὅτε κατελθὸν ἀνεδείχθη ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα, ὃ εἶναι τὸν Χριστὸν προσαγορεύει. Θεὸν δὲ οὐδέποτε τοῦτον γεγονέναι οὗτοι θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος, ἕτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν* (Hipp. Ref. VII, 35 cf. Ps.-Tert. 8). Papst Viktor schloß ihn aus der Kirchengemeinschaft aus (Das kl. Lab. bei Eus. V, 28, 6). — b) Zur Zeit Zephyrins hat sich diese Richtung wieder geltend gemacht unter Leitung des Asklepiodotus und des *τραπεζίτης* Theodotus (Eus. V, 28, 7 s. auch 17). Auch hier war man der Ansicht: *et ipsum hominem Christum tantummodo dicit ex spiritu sancto et virgine Maria* (Ps.-T. 8), er war geringer denn Melchisedek (vgl. Epiph. h. 55, 8); dieser *ψιλὸς ἄνθρωπος* aber wurde in der Taufe mit dem Geist Gottes ausgerüstet (Hipp. VII, 36). Diese Lehre versuchte man auf exegetischem Wege zu erweisen. Die Textkritik und spinöse logische Distinktionen nahm man dabei zu Hilfe (Eus. V, 28, 13—18 vgl. Epiph. h. 54, wo Beispiele). Sodann aber behauptete man die alte — bekenntnismäßige Lehre zu füren: *φασὶ γὰρ τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τῶν Βίκτορος . . ., ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχα-*

ράχθαι τὴν ἀλήθειαν (kl. Lab. b. Eus. V, 28, 3 vgl. dazu den Vorwurf des kirchl. Gegners wider sie: *γραφὰς μὲν θείας ἀφόβως ῥεραδιουργήκασι πίστεώς τε ἀρχαίας κάνονα ἠθετήκασι, Χριστὸν δὲ ἠγνοήκασιν* ib. § 13). Es ist unfraglich, daß jene Behauptung im Allgemeinen der Warheit nicht entsprach (gegen Harnack DG. I³, 673 f.); das folgt aus dem Bisherigen. Die Entstehung dieser Form des Monarchianismus versteht sich sehr einfach aus der Logosidee; nicht als persönliches Wesen, sondern als eine göttliche Kraft faßte man den Logos oder den Geist. — Der Versuch eine Gemeinde zu gründen, hat obwol man ihn sich etwas kosten ließ, zu dem erwünschten Erfolg nicht gefürt (kl. Lab. b. Eus. V, 28, 8—12). — c) Noch nach Mitte des 3. Jarh. vertrat Artemas (od. Artemon) zu Rom diese Auffassung und scheint eine besondere Gemeinde um sich gesammelt zu haben (Eus. h. e. VII, 30, 17). — d) Der bedeutendste Repräsentant ist aber Paulus von Samosata. Dieser hochfarende und in seinem Wandel weltförmige Bischof von Antiochien (seit ca. 260; vgl. das Schreiben der Synode von Antiochien b. Eus. h. e. VII, 30, 7—15) lehrte *Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν* (ib. VII, 30, 11). In dem von der Jungfrau geborenen Menschen Jesus habe die göttliche Weisheit gewont. Diese ist nicht eine besondere Hypostase, sondern sie ist in Gott wie die menschliche Vernunft im Menschen: *ἐν θεῷ δὲ ἀεὶ ὄντα τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ὥσπερ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος· μὴ εἶναι δὲ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ . . . Ἐλθόντα δὲ τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι· καὶ οὕτως, φησί, εἷς ἐστιν ὁ θεὸς . . . εἷς θεὸς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ* (Epiph. h. 65, 1). Dieses hat seines Gleichen an der Einwonung der Weisheit in den Propheten, nur daß in Christo, als dem Tempel Gottes, diese Einwonung in einzigartiger Weise statthatte: *ἵνα μήτε ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος ᾖ τῆς σοφίας· μήτε ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὕτως οἰκῇ. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις ἦν, μᾶλλον δὲ ἐν Μωσεῖ· καὶ ἐν πολλοῖς κυρίοις, μᾶλλον δὲ καὶ ἐν Χριστῷ ὡς ἐν ναῷ.* Aber auch: *Ὁ φαινόμενος οὐκ ἦν σοφία, οὐ γὰρ ἦν δυνατὸς ἐν σχήματι εὑρεθῆναι . . μείζων γὰρ τῶν ὁρωμένων ἐστί* (frg. disput. c. Malchionem bei Routh, Rel. sacr. III, 301; bei Leontius ib. p. 311). Über die Art dieser Vereinigung lehrt Paul, daß der Mensch Jesus mit dem hl. Geist gesalbt wurde; indem er unwandelbar an demselben festhielt und sich rein erhielt, ward ihm die Kraft zu den Wundertaten und er überwand, *ἅγιος καὶ δίκαιος γεγε-*

νημένος, die Sünden Adams. Es ist eine sittliche (*κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν* Routh III, 312) Einigung im Willen und in der Liebe, die hier vorliegt, nicht eine blos natürliche: *μὴ θαυμάσῃς, ὅτι μίαν μετὰ τοῦ θεοῦ τὴν θέλησιν εἶχεν ὁ σωτήρ· ὥσπερ γὰρ ἡ φύσις μίαν τῶν πολλῶν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπάρχουσαν φανεροῖ τὴν οὐσίαν, οὕτως ἡ σχέσις τῆς ἀγάπης μίαν τῶν πολλῶν παὶ τὴν αὐτὴν ἐργάζεται θέλησιν διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς φανερουμένης εὐαρεστήσεως* (dazu: *τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχουσιν ἔπαινον, τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραινεῖται,* so die Frg. bei Mai, Vet. scr. nov. coll. VII, 68 f. (vgl. dazu Athanas. c. Arian. or. III, 10). Jesus hat also in sittlicher Entwicklung sich innerlich mit dem Geist Gottes, durch Einheit des Willens, verbunden, so die Kraft zu seinen Wundern und die Fähigkeit Erlöser zu sein, aber auch eine fortdauernde Einheit mit Gott erwerbend: *ἅγιος καὶ δίκαιος γεγενημένος ὁ σωτὴρ ἀγῶνι καὶ πόνῳ τὰς τοῦ προπάτορος ἡμῶν κρατήσας ἁμαρτίας· οἷς κατορθώσας τῇ ἀρετῇ συνήφθη τῷ θεῷ, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς αὐτὸν βούλησιν καὶ ἐνέργειαν ταῖς τῶν ἀγαθῶν προκοπαῖς ἐσχηκώς· ἣν ἀδιαίρετον φυλάξας τὸ ὄνομα κληροῦται τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, στοργῆς ἔπαθλον αὐτῷ χαρισθέν* (bei Mai l. c.). — Drei Synoden wurden zu Antiochien in dieser Sache abgehalten (264—269; Eus. h. e. VII, 30, 4. 5). Paulus machte zunächst Ausflüchte, man kam zu keinem Urteil, schließlich (auf der 3. Synode) überwand ihn der Presbyter Malchion: *οὐ πάλαι τοῦτο ἔλεγον, ὅτι οὐ δίδως οὐσιῶσθαι ἐν τῷ ὅλῳ σωτῆρι τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ τὸν πρὸ πάσης κτίσεως ὑπάρχοντα;* (frg. disp. adv. Paul. a Malch. hab. bei Routh III, 302 dazu Pitra, Analecta sacra III, 600 f.; IV, 424. Eus. h. e. VII, 28. 29). Das Urteil der Synode lautete auf die Häresie des Artemas und Ausstoßung aus der Kirchengemeinschaft (Eus. h. e. VII, 30, 16. 17)[1]). Aber Paul behielt zunächst Anhang und Amt, bis im Jar 272 das Urteil Aurelians das Kirchenhaus dem zuwies, der mit den Bischöfen Italiens und Roms in brieflichem Verkehr stünde (Eus. VII, 30, 19). Es war das erste Mal, daß die kaiserliche Politik einen kirchlichen Gegensatz zum Austrag brachte[2]).

---

1) Die Synode verwarf auch die origenistische Formel *ὁμοούσιος,* nach dem Urteil des Athanasius, weil Paul dieselbe als Gleichheit mit der göttlichen *οὐσία* und nicht mit dem Vater, sodaß drei *οὐσίαι* auzunehmen seien, fasste (de synodis 45 ff.), oder weil Paul selbst das Verhältnis des unpersönlichen Logos zum Vater durch die Formel ausdrückte (so Hilar. de synod. 81. 86).

2) In der pseudocypr. Schrift *de montibus Sina et Sion* ist c. 4

2. Der patripassianische Monarchianismus ist die einflußreichere und verbreitetere Form des Monarchianismus. Von ihm besonders gilt das Urteil über die historische Bedeutung des Monarchianismus S. 121. Es ist nicht zufällig, daß Rom und Ägypten die Brutstätten des Sabellianismus und die Säulen der Homousie waren. Die Geschichte der einzelnen Vertreter liegt zum Teil im Dunkel, und auch die Lehrweise der einzelnen ist daher schwer auseinander zu halten, hie und da ist eine Berürung mit der ersten Form zu spüren. Die geläufige Bezeichnung „Patripassianer" geht auf Tertullian (adv. Prax.) zurück. Der Grundgedanke ist: *Οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν, ἕνα δὲ εἶναι τοῦτον τὸν φανέντα καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα . . . υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα . . . πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύψαντα* (Hipp. Ref. IX, 10).

a) Praxeas, ein kleinasiatischer Märtyrer, kam unter Viktor nach Rom und gewann auf diesen Feind des dynam. Monarchianismus sowol mit seiner Christologie als seiner antimontanistischen Richtung Einfluß. Seine Lehre fand auch in Afrika Anklang (Tert. c. Prax. 1). Er lehrte: *post tempus pater natus et pater passus, ipse deus, dominus omnipotens, Iesus Christus praedicatur* (Tert. adv. Prax. 2 in.). Vater und Son sind also dieselbe Person (ib. 5 in.). Dafür berief

---

(Opp. Cypr. ed. Hartel III, 108) keineswegs monarch. Christologie anzunehmen (gegen Harnack, DG. I, 676). Denn wenn dort gesagt ist „*caro dominica a deo patre Iesu vocita est, spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus vocitus est*", so ist das keine andere Ausdrucksweise als z. B. Hermas Sim. IX, 1, 1. Arist. Apol. 2, 6. Cyprian, quod idola dii non sint 11 (*carnem spiritus sanctus induitur, deus cum homine miscetur*). Lactant. Instit. IV, 6, 1; 12, 1. Tertull. adv. Prax. 8. 26. Hippol. c. Noët. 4. 16. Celsus b. Orig. c. Cels. VI, 69. 72. 73. 78. 79. Apollinar. b. Greg. Nyss. Antirrh. 12; s. m. Bemerkungen z. Arist. 2, 6. — Anders steht es mit der Christologie der *Acta disputationis Archelai et Manetis* (ca. 300 entstanden, bei Routh Reliq. sacr. V², 38—205). Hier tritt c. 50 freilich die monarchianische Christologie zu Tage: *Est enim qui de Maria natus est filius, qui totum hoc, quo magnum est, voluit perficere certamen Iesus. Hic est Christus dei, qui descendit super eum, qui de Maria est.* Allein diesen Gedanken hat der Verf. bereits mit der kirchlichen Christologie verbunden: *solus enim deus pater eius natura est, qui omnia per Verbum suum velociter nobis manifestare dignatus est* (c. 33).

man sich auf die Schrift, besonders Jes. 45, 5. Joh. 10, 30; 14, 9. 10 (ib. 18. 20). Eine Wendung zur kirchlichen Anschauung — zugleich aber zum dynamischen Monarchianismus — war es, wenn nun doch der Vater und der Son unterschieden werden sollten: *ut aeque in una persona utrumque distinguant: patrem et filium, dicentes filium carnem esse id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum id est deum, id est Christum* (ib. 27). Auf diese Weise ging man dem Satz, daß der Vater gelitten habe, aus dem Wege (*filius sic quidem patitur, pater vero compatitur* ib. 29 cf. Hipp. Ref. IX, 12).

b) Noëtus von Smyrna und die Anhänger seiner Lehre Epigonus und Kleomenes fanden in Rom zu Anfang des 3. Jarh. mit ihrer Lehre an maßgebender Stelle wieder Einfluß (Hipp. Ref. IX, 7). Diese Lehre war dieselbe, wie die des Praxeas: *ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγέννητο ὁ πατήρ, δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ηὐδόκησεν γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου* (Hipp. Ref. IX, 10). *Ἔφη τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι* (Hipp. c. Noët. 1). So hat der Vater sich auch selbst erweckt (ib. 3). Dieses verlange die Schrift, so werde der Son verherrlicht (ib. 1), so die Erlösung ermöglicht: *Χριστὸς γὰρ ἦν θεὸς καὶ ἔπασχεν δι' ἡμᾶς, αὐτὸς ὢν πατήρ, ἵνα καὶ σῶσαι ἡμᾶς δυνηθῇ* (ib. 2.). — Es war das religiös motivirte Interesse an der vollen Gottheit Christi, das diese Männer leitete. Daraus begreift sich ihr Einfluß. Christus sollte Gott sein und doch wollte man an der von der Glaubensregel bezeugten Einheit Gottes nicht rütteln: *Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert* (vgl. S. 48 Anm.), *non intelligentes unicum quidem sed cum sua οἰκονομίᾳ esse credendum, expavescunt ad οἰκονομίαν. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis* (Tert. adv. Prax. 3 init.).

c) Die abschließende Form dieser Lehre bietet Sabellius, aus der Pentapolis (?), in Rom (unter Zephyrin und Kallist) dar: Vater, Son und Geist sind nur verschiedene Bezeichnungen der nämlichen Person, je nach der Offenbarungsstufe und -form: Gott ist in seinem Wesen *υἱοπάτωρ* (Athanas. Expos. fid. 2): *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα· ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας, ἢ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα . . . ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ, ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει*

τρεῖς δὲ ἔχοντας τὰς ἐνεργείας, φημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλπον καὶ αὐτὸ τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα (Epiph. h. 62, 1 dazu Athanas. Or. c. Arian. III, 36; IV, 2. 3. 9. 13. 25. 17). Vgl. Zahn, Marcell v. Anc. 198—216.

d) Die patripassianische Christologie hat sowol im Abendlande als auch im Morgenlande Anhänger gehabt. In Rom haben die Bischöfe Viktor (Ps.-Tert. adv. omn. haer. 8: *post hos omnes Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare studuit*), Zephyrinus (Hipp. Refut. IX, 7. 11) und Kallistus (ib. IX, 11. 12) zu ihr gestanden, unter Zustimmung eines großen Teils der Gemeinde. Hippolyt und sein Anhang, welche dem widersprachen, mußten den Vorwurf des Ditheismus über sich ergehen lassen. Als Bischof sagte sich Kallist freilich aus kirchenpolitischen Rücksichten von Sabellius los, fülte sich aber doch durch seine Vergangenheit genötigt eine etwas modificirte monarchianische Christologie vorzulegen. Vater, Son und Geist sind allerdings *ἓν καὶ τὸ αὐτό,* und der in der Jungfrau fleischgewordene Geist ist identisch mit dem Vater, dagegen sei das Fleisch Jesu als „der Son“ zu bezeichnen: *τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα, τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα.* Deswegen sei allerdings nicht von einem Leiden des Vaters zu reden, sondern: *τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ* (Hipp. Ref. IX, 12 p. 458). Das ist aber nur die Lehre des Praxeas (s. S. 126). Kallist hat sie als Compromißformel benützt[1]).

---

1) Ein Vertreter dieser Christologie im Morgenland sei hier noch genannt. Es ist Beryll von Bostra. Da nur ein Satz des Eusebius seine Lehre beschreibt, so ist es schwer über sie zur Klarheit zu kommen. Eusebius sagt: *Βήρυλλος . . . . ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρειν ἐπειρᾶτο, τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνον τὴν πατρικήν* (h. e. VI, 33, 1). Origenes überwand ihn auf einer Synode zu Bostra (um 244). Die Synode nahm Anlaß ihm gegenüber die menschliche Seele Jesu hervorzuheben (Sokrates h. e. III, 7). Darnach hat Beryll 1) von einer persönlichen eigenen Gottheit Christi nichts gewußt, seine Gottheit war die des Vaters, 2) hat er gelehrt, daß Christus ein persönliches Einzelwesen erst durch seine Menschwerdung wurde, 3) scheint er zu diesem Urteil nicht durch Berufung auf die menschlich seelische Existenz Jesu gekommen zu sein (?), 4) wird ihm nicht nachgesagt, daß er, wie die dynamischen Monarchianer, Jesum für einen *ψιλὸς ἄνθρωπος* ansah. Er hat sich also warscheinlich den Sabellianern genähert: Gott gab sich erst in der Menschwerdung die besondere Existenzweise als Son (vgl. auch

§ 17. Die vornicänische Christologie.

a) Aber angenommen ist der Monarchianismus auch in der zuletzt besprochenen Form auch im Abendlande nicht. Nur ganz vereinzelt begegnet sie uns im 3. Jarh. (Commodian, Carmen apol. 278: *nec pater est dictus, nisi factus filius esset*; 618. 94. 110 ff. 198. 358. 772. 257. 363 f. 634 s. aber 340). Cyprian hat die Patripassiani neben Valentinianer und Marcioniten gestellt und sie als *pestes et gladii ac venena subvertendae veritatis* bezeichnet (Ep. 73, 4). Daß aber auch in Rom um 250 die tertullianische Auffassung zum Sieg gekommen war, zeigt Novatians Schrift *de trinitate:* Christus ist die zweite Person der Dreieinigkeit, der präexistente schon im Alten Bunde wirksame Son Gottes, der mit dem Vater vermöge der *communio substantiae* eins ist (c. 31). Aus Maria nahm er die menschliche leibliche Substanz an. Er ist *ex utroque connexus, ex utroque contextus atque concretus* (c. 24). Der Monarchianismus wird energisch zurückgewiesen (c. 12. 26. 27. 28. 30). Ihm kommt es besonders darauf an, daß Christus nicht der Vater, aber auch nicht ein bloßer Mensch ist (c. 30). Er ist der Gottesson, der die *substantia carnis* mit sich verbunden hat

---

Marcell v. Ancyra unten). Über die libyschen Sabellianer ist weiter unten zu handeln. Endlich muß noch erwänt werden, daß auch die „Testamente der zwölf Patriarchen“ in dieser Zeit von einem Patripassianer interpolirt worden sind s. Sim. 6. Levi 4 (*πάθος τοῦ ὑψίστου*); vgl. Zabul 9. Aser. 7. Benj. 9. Napht. 8). — – Man nimmt von den scharfsinnigen Versuchen der monarchianischen Theologen nur mit gemischten Gefülen Abschied. Sie genügen uns nicht, aber ihre Problemstellung reizt und fesselt uns. Sie haben die Gottmenschheit Christi aus seiner geschichtlichen Erscheinung unter Absehung von den gangbaren Schemata verstehen wollen. Sie haben dieses Ziel freilich nicht erreicht, denn ihre Lehrweise bringt den Erlösungsgedanken der Schrift nicht zum Ausdruck und durch dieselbe wird ein geschichtliches Verständnis der Gestalt und der Worte Jesu nicht ermöglicht. Aber dem stehen doch wieder tiefgehende Beobachtungen entgegen, welche die Zeitgenossen nicht verstanden und nach dem Schema ihrer Theologie nicht verstehen konnten. Es sind besonders diese: 1) die energische Betonung der persönlichen Einheit Gottes und der Versuch dieselbe mit der Gottheit Christi auszugleichen. Hier mag die sabellianische Position nicht one Bedeutung für Athanasius gewesen sein; 2) der Versuch die Gottmenschheit Christi nicht vom Gesichtspunkt der beiden Naturen, sondern des Personlebens zu gewinnen, also vom Willen aus (bes. Paul. v. Sam.). Hier haben sich die Antiochener angeschlossen, aber so daß sie die Schwäche der Monarchianer — die Unmöglichkeit des Verständnisses der Erscheinung Jesu — durch den orthodoxen Einschlag ihrer Lehre nur vergrößert haben.

(*tanquam sponsus ad carnem* c. 13). Die leibliche menschliche Natur macht seine Menschheit aus (c. 21. 25). Dieser Gedanke bleibt hinter Irenäus und Tertullian zurück (S. 84. 86).

Die gelegentlichen Erwänungen der Person und des Werkes Christi bei den übrigen Lateinern bis 325 beweisen kein dogmatisches Interesse an der Lehre und bringen keinerlei Fortbildungen derselben hervor. Feststeht, daß Christus Gott ist (Arnobius adv. nationes I, 53. 39. 42. II, 11. 60: *Christus, licet vobis invitis deus, deus inquam Christus — hoc enim saepe dicendum est, ut infidelium dissiliat et dirumpatur auditus.* Cyprian ep. 63, 14: *dominus et deus noster*), wenngleich dieses in sehr subordinatianischer Weise gelehrt wird, z. B. von Lactantius, nach welchem Gott seine *virtus, ratio, sermo* erzeugte (vgl. Cypr. ep. 73, 18: *deum creatorem Christi*) und durch diesen die Welt erschuf: *denique ex omnibus angelis, quos idem deus de suis spiritibus figuravit, solus in consortium summae potestatis adscitus est, solus deus nuncupatus* (Epitome 36 [42], 3. Instit. IV, 6, 2; 8, 7; 14, 20: *propterea quia tam fidelis extitit . . ut mandata mittentis impleret . . . . et dei nomen accepit* vgl. Cyprian, quod idola dii non sint 11). Die Menschwerdung ist die Annahme des menschlichen Fleisches. Derselben bedurfte es aber, um Mittler zu sein zwischen Gott und Mensch (Cypr. ib. 11), um als Lehrer unter den Menschen durch Wort und Beispiel wirksam zu werden (Arnob. I, 62. Lactant. Epit. 38 [43], 8: *iussit igitur eum summus pater descendere in terram et humanum corpus induere, ut subiectus passionibus carnis virtutem ac patientiam non solum verbis sed etiam factis doceret.* Inst. IV, 12, 15). Vermöge der doppelten Herkunft, dem Geist nach aus Gott, dem Fleisch nach aus der Jungfrau Maria, ist er *dei et hominis filius* (Lact. Epit. 38, 2. Instit. IV, 13, 6: *et deum fuisse et hominem ex utroque genere permixtum*). — In diesem Gedanken besteht eigentlich diese Christologie. Es ist eine Wiederholung des Glaubens des Taufbekenntnisses, den man sich, one viel Mühe, einigermaßen zurecht zu legen versuchte. Daß die Gedanken Tertullians den Lateinern nicht verloren gegangen sind, zeigt aber Novatian.

b) Was Tertullian für die Christologie des Abendlandes war, das war Origenes für das Morgenland. Seine Christologie bildet die Grundlage für die Anschauungen der griechischen Lehrer. So Pierius (Photius Cod. 119), Theognostus (Athanas. de decret. syn. Nic. 25. ad Serapion. ep. IV, 9. 11), Gregorius Thaumaturgus: εἷς κύ-

ριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἔνεργος . . . οὔτε οὖν κτιστόν τι οὔτε ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπείσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθὸν (Glaubensbek. bei Caspari, Alte und neue Quellen etc. S. 10). Andererseits hat er den Logos auch als *κτίσμα* und *ποίημα* bezeichnet (Basil. ep. 210, 5). Aber wie ernst er es mit der Gottheit Christi nahm, zeigen die Erörterungen „über die Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes“ (s. Ryssel, Greg. Thaum. S. 73 ff.) mit dem Resultat, daß die „Gottheit“ zwar gelitten hat, aber one das Leiden zu empfinden „auf unsterbliche und leidensunfähige Weise“ (c. 13 ff. 8 ff.).

Lehrreich für die christologischen Anschauungen der Zeit sind die Auseinandersetzungen zwischen Dionysius von Alexandrien und Dionysius von Rom (c. 260). Vgl. Athanasius, de sententia Dionysii und de decretis synodi Nicaen. 25. 26. de synodis 44 (Fragmente aus Dionys. v. Alex. Ep. ad Euphranorem et Ammonium sowie aus dem Elenchus et apol. in 4 Bb. und dem Schreiben des Dionys. v. Rom) und s. Dittrich, Dionys. d. Gr. 1867, S. 91 ff. — Die Lehre des Sabellius hatte in der libyschen Pentapolis sehr viel Anhänger, auch unter den Bischöfen, gefunden (Ath. sent. Dion. 5). Dionysius sah sich dadurch veranlaßt wider den Sabellianismus litterarisch aufzutreten. Er ist dabei von Gedanken seines Meister Origenes ausgegangen, und zwar betonte er, um des Gegensatzes willen, die subordinatianischen Gedanken desselben. Er hat demgemäß den persönlichen Unterschied zwischen dem Vater und Son in den Vordergrund gerückt, änlich scheint auch in der Katechetenschule zu Alex. gelehrt worden zu sein (Ath. de decr. syn. Nic. 26). Der Son ist ein Geschöpf des Vaters, das eine andere *οὐσία* als der Vater hat, wie etwa der Weinstock vom Landmann, das Schiff vom Zimmermann, oder die Kinder von den Eltern sich unterscheiden (*ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός, ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος. καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται* de sent. Dion. 4. 12. 13. 17. 18. 21). — Es waren orthodoxe alexandrinische Christen, welche diese Lehre für bedenklich hielten und ihren Bischof bei Dionysius von Rom verklagten (sent. Dion. 13). Sie warfen dem alex. Bischof vor, er lehre: *αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς οὐκ ἦν πρὶν γενεθῇ, ἀλλ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν* (sent. Dion. 14), und weiter: *πατέρα λέγων Διονύσιος*

οὐκ ὀνομάζει τὸν υἱόν, καὶ πάλιν υἱὸν λέγων οὐκ ὀνομάζει τὸν πατέρα, ἀλλὰ διαιρεῖ καὶ μακρύνει καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός (ib. 16), und: *ὡς ἕνα λέγοντα τῶν γενητῶν εἶναι τὸν υἱὸν καὶ μὴ ὁμοούσιον τῷ πατρί* (ib. 18. de decr. syn. N. 25). Diese Vorwürfe sind one Zweifel berechtigt gewesen[1]). Sie zeigen deutlich, daß die Ewigkeit des Sones sowie das *ὁμοούσιος* dem Bewußtsein der gebildeten Christen festzustehen anfing.

Interessant ist es im Verhältnis hiezu die Lehrweise des römischen Dionys zu betrachten. Er verwirft jene Lehre einiger alexandrinischer Lehrer, welche die *μοναρχία* zerstört und für sie *τρεῖς δυνάμεις,* ja schließlich *τρεῖς θεούς* (wie Marcion) einfürt, er wendet sich wider die Bezeichnung des Sones als ein *ποίημα,* sowie gegen die Annahme eines zeitlichen Anfanges desselben. Vielmehr müsse man nach der Schrift Son und Geist eng mit dem Vater verbinden: *ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα, τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω, συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη.* Somit dürfe die *θεῖα μονάς* nicht *εἰς τρεῖς θεότητας* zerspalten werden, sondern man müsse glauben: *εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἡνῶσθαι δὲ τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν λόγον. Οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασῴζοιτο* (de decr. s. N. 26). Theologisch betrachtet ist diese Darlegung durchaus nichtssagend (z. B. das *ἡνῶσθαι*), aber sie beweist, daß der römische Bischof in der Lage war die origenistischen Formeln der Ankläger seines alex. Kollegen zu billigen und zu würdigen[2]), und daß er andererseits gewönt war, das Taufbekenntnis in einer Weise auszulegen, welche die Einheit Gottes zu ihrem Recht kommen ließ (vgl. Tertullian, Novatian und auch Sabellius).

Merkwürdig ist es, wie schnell Dionys v. Alex. den Weg zu der Lehre des Origenes zurückfand. Die Anschuldigungen seiner Gegner sind ihm wirklich wie ein ungeheures Misverständnis erschienen. Eine gewisse Einseitigkeit seiner früheren Ausfürung leugnet er ebensowenig ab als das Ungeschick seiner Bilder, auch an Ver-

1) Daß der alex. Bischof nicht etwa an die *κατὰ σάρκα οἰκονομία σωτῆρος,* wie Athanas. zu seiner Entschuldigung behauptet (z. B. de decr. syn. N. 25. sent. Dion. 21), dachte, ist aus der Situation one Weiteres deutlich. Vgl. auch Basil. ep. 9, 2.

2) Auch auf das *ὁμοούσιος* scheint er, nach sent. Dion. 18. de decret. syn. N. 25, Gewicht gelegt zu haben.

suchen sich durch Umdeutungen zu helfen fehlt es nicht. Aber im Übrigen kommt er seinen Gegnern in Allem entgegen: *Οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ. — Ἀεὶ τὸν Χριστὸν εἶναι λόγον ὄντα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν. — Ἀπαύγασμα δὲ ὢν φωτὸς ἀϊδίου πάντως καὶ αὐτὸς ἀΐδιός ἐστιν. — Ὁ υἱὸς ἀεὶ συνὼν τῷ πατρί* (sent. Dion. 15). — Es sei Lüge, daß er das *ὁμοούσιος* leugne, wiewol freilich der Ausdruck nicht biblisch sei (ib. 18. 26). — *Ὡς γὰρ οὐ ποίημα φρονῶ τὸν λόγον, καὶ οὐ ποιητὴν ἀλλὰ πατέρα τὸν θεὸν αὐτοῦ λέγω* (21). — *Εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα* (ib. 17).

Fast lehrreicher als der Streit selbst ist die Leichtigkeit, mit welcher sich die Parteien verständigen: der römische Bischof wird eins mit den alex. Klägern, und der Bischof von Alex. findet alsbald den Rückweg zum Standpunkt seiner Gegner. Eine gewisse Einheitlichkeit der Gedanken über Christi Person in ihrem Verhältnis zum Vater fängt an sich heraus zu bilden.

Schließlich ist noch ein Blick auf die Christologie des Methodius v. Olympus († 311) zu werfen (Opp. ed. Jahn 1865, bei Migne Gr. 18. Bonwetsch, Meth. v. Ol. Bd. I: Schriften 1891). Christus ist der Son Gottes, „*durch den Alles geworden ist*“ (Vom Igel 7, 3), indem er die ausfürende Hand des Vaters ist (de creatis 9, bei Bonwetsch S. 343 f.), der neben dem Vater und dem Geist, welcher die Erkenntnis des Vaters und Sones in sich faßt, den die Christen ergreifen (Convivium decem virginum VIII, 11. 9. 10; V, 2; III, 8 cf. de resurr. III, 23, 8. 12. Vom Aussatz 11, 4. Unterscheidung der Speise etc. 12, 3 f.), steht. Er ist das „*vorzeitliche Wort*“ (V. Aussatz 11, 4. de res. II, 24, 5 vgl. Conv. VII, 4; VIII, 9: *προόντα ἤδη πρὸ τῶν αἰώνων*), *πρῶτον βλάστημα* (Conviv. III, 4), der „eingeborene Son“ (de res. III, 23, 6), der aber *ἀρχὴ μετὰ τὴν ἰδίαν ἄναρχον ἀρχήν* ist (de creatis 11), der erste der Erzengel (*τὸν πρεσβύτατον τῶν αἰώνων καὶ πρῶτον τῶν ἀρχαγγέλων* Conv. III, 4 cf. Vom Igel 7, 3), der Hirte und Fürer der Engel (Conv. III, 6), der im alten Bunde zu den Propheten geredet hat (ib. VII, 6), größer denn Alles nach dem Vater (Conviv. VII, 1). An ihn werden Gebete gerichtet (de resurr. III, 23, 11. Conviv. 11, 2). Nach dem Willen des Vaters nahm er „der Leidenslose“ den „viel leidenden Leib“ (vgl. „*die Armen amte er nach*“, v. Leben u. d. vern. Handl. 6, 2) „warhaftig“ an, und ist warhaftig gestorben (de resurr. II, 18, 8;

III, 23, 4): *Τοῦτο γὰρ εἶναι τὸν Χριστόν· ἄνθρωπον ἀκράτῳ θεότητι καὶ τελείᾳ πεπληρωμένον καὶ θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον* (Conviv. III, 4). Wie aber Jesu so habe schon Adam der Logos eingewont (ib.: *καὶ αὐτὸ τοῦτο Χριστὸν καὶ αὐτὸν* [Adam] *γεγονέναι* cf. 8). Den aus der gleichen Substanz bestehenden „wirklichen" Leib hatte der Herr auch in der Verklärung (resurr. III, 7, 12; 12, 3 ff.). — Diese Christologie — so unvollständig sie ist — stellt den Durchschnittsglauben der Zeit dar: der vorzeitliche Gottesson, der subordinatianisch gedacht wird, ist ein wirklicher Mensch geworden.

Das sind wenig bestimmte Gedanken, die ziemlich weit hinter Athanasius — und auch Origenes — zurückbleiben. Aber es bedarf nur des konkreten Anlasses — das zeigt der Streit der Dionyse —, um eine bestimmtere feste Formulirung hervorzurufen[1]).

§ 18. Die Fortbildung des Kirchenbegriffes.

Die Kirche ist die Gemeinde der Menschen, welche die Warheit glauben. An diesen Gedanken knüpfte die Fortentwicklung des Kirchenbegriffes durch Irenäus und Tertullian an: die Bischöfe sind die Träger der Warheit. Die Kirche ist aber auch das heilige Gottesvolk. Auch dieser Gedanke hat zu geschichtlichen Consequenzen Anlaß gegeben.

a) Einst hatte Hermas die Möglichkeit einer zweiten Buße gemäß einer besonderen Offenbarung eröffnet (S. 25). Die Kirche hat diesen

1) Hier sei auch des zeitlich nachnicänischen, aber sachlich vornicänischen Syrers Aphraates (er schrieb 337—345) gedacht (s. Wright, The homilies of Aphraates, Lond. 1869; ins Deutsche übersetzt von Bert in Text. u. Unters. III, 3. 4, wonach die folgenden Citate). Von Christus heißt es, *„dass er Son Gottes ist und dass er Gott ist, der von Gott gekommen ist"* (XVII, 2 S. 280) *„und dass wir durch ihn seinen Vater erkennen"* (§ 6, S. 285). Den Juden gegenüber wird nachgewiesen, daß sie nicht Anlaß haben diese Bezeichnung als etwas *„Absonderliches"* (§ 5) anzusehen, da ja das A. T. auch Menschen Götter und Gottessöne nennt (§ 3). Die Meinung ist nun aber nicht die, daß Jesus etwa nur ein Prophet etc. war. Er ist von *„Gott gekommen"* d. h. der Vater hat ihn von *„seinem Wesen"* *(οὐσία)* abgetrennt und zu den Menschen gesandt (XXIII, S. 402). Es ist eine sonderliche Tat, daß er einen menschlichen Leib annahm (ib. S. 378 f.) und *„von der Jungfrau Maria"* und *„von dem heil. Geist"* geboren wurde (S. 388). Er ist also seinem Wesen nach Gott, *„der Erstgeborene aller Kreaturen"* (XVII, 8 fin. S. 289), *„Licht vom Licht"* (ib. 2, die einzige nicän. Wendung bei Aphr.). Trinitarische Formeln z. B. XXIII, S. 411. 412 vgl. I, 15. — Es sind Gedanken, die in den oben gezeichneten Ramen hineinpassen. Über die etwas älteren Acta Archelai s. S. 125 Anm.

Gedanken nicht verloren gehen lassen, ja es ist nicht unmöglich, daß die „zweite Buße“ durch die Autorität dieses Buches gang und gäbe wurde (vgl. Tertull. de pud. 10. 20). Die Praxis, welche sich herausgebildet hatte, war nun um 200 folgende: Man unterschied die *delicta cotidianae incursionis* (zürnen, schlagen, fluchen, schwören, lügen) von den *delicta graviora et exitiosa* oder *mortalia* (1. Joh. 5, 16), *capitalia* und *inremissibilia* (*homicidium, idololatria, fraus, negatio* oder *falsum testimonium, blasphemia, moechia, fornicatio et si qua alia violatio templi dei* Tert. de pud. 19. c. Marc. IV, 9). Fanden jene ersten Sünden alsbald durch Christi Fürsprache, durch Gebet, gute Werke und Fürbitte Vergebung, indem der Sünder so dem beleidigten Gott genügende Satisfaktion darbot (s. S. 93), so sollten die Sünden der zweiten Gruppe ein Ausscheiden aus der Gemeinde der „Heiligen“ bedingen (s. Tertull. de pud. 19). Indessen lag in der Praxis ein Unterschied vor. Für den größeren Teil derselben gewärte die Kirche die *secunda poenitentia*, aber nur diese (Tert. de poenit. 7. 12), demjenigen, welcher bittere Reue empfand und dieses durch sein äußeres Verhalten zu erkennen gab, die Fürbitte nachsuchte und vor versammelter Gemeinde die *exomologesis* ablegte. Sie tat das durch ihre Presbyter und die Märtyrer (Tertull. de poenit. 9. 12. 22. Apol. 39). So wird Gott die gebürende *satisfactio* gewärt (*paeniteat ex animo . . confessio delictorum . . confessio satisfactionis consilium est* paen. 8 fin.). Das sind die Elemente des römischen Bußsakramentes. Schlechthin ausgeschlossen von dieser zweiten Buße waren Götzenanbetung, Mord, Hurerei und Ehebruch (Tertull. pud. 5. 12. 22 cf. Orig. de orat. 28 fin.). Freilich waren die Anschauungen über die „zweite Buße“ noch recht schwankend. Abgesehen von den Montanisten, hat Tertullian, noch ehe er zu ihnen übertrat, nur widerstrebend die zweite Buße anerkannt (*piget secundae immo iam ultimae spei* poen. 7), aber andere haben die Strenge des Verfarens getadelt (poen. 5. 10), ja gar gemeint, daß es auch in der Kirche offenbare Sünder geben dürfe, wie ja der Typus derselben, die Arche, auch unreine Tiere enthalten habe (Tert. de idololatr. 24 fin. vgl. noch die Bemerkung des Dionys. v. Kor. bei Euseb. h. e. IV, 23, 6).

b) So etwa lagen die Dinge, als Kallist von Rom (217—222) durch Erlaß einer neuen Bußordnung eine folgenschwere Änderung in der Handhabung der Buße und dadurch in dem Begriff von der Kirche herbeifürte.

S. Hipp. Ref. IX, 12 p. 458 f. Tertull. de pudicitia, dazu Harnack Ztschr. f. Theol. u. K. 1891, S. 114 ff. Preuschen, Tert. Schriften de paenit. et de pud. Gieß. Diss. 1890. Rolffs, Das Indulgenzedikt des röm. Bischof Kallist in d. Text. u. Unters. XI, 3[1]).

Kallist ist der erste gewesen, welcher auch für Hurerei die zweite Buße gestattete: *Καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας* (Hipp.), d. h. er erklärte: *ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto* (Tert. 1). Dieses bezog sich aber nur auf die Fleischessünden, und gewärte auch nur eine zweite Buße, wie Tertull. Polemik beweist. Für diese Neuerung hat Kallist (oder doch seine Anhänger) eine Reihe bes. biblischer Gründe vorgebracht: Gott ist barmherzig und will nicht den Tod des Sünders etc. (Hes. 33, 11 Tert. 2 in.), es stehe uns nicht zu die Brüder zu richten (Röm. 14, 4 ib.), die Parabeln vom verlorenen Son, dem verirrten Schaf (7 f.), Jesu Verhalten zu den Ehebrecherinnen (11), Pauli Handlungsweise (2. Kor. 2, 5 ff. c. 13) etc. Die Buße hat die Vergebung zum Ziel (3), man mag dem Sünder die *communicatio* entziehen, *sed ad praesens*; tut er Buße, so gewäre man sie ihm wieder nach Gottes Barmherzigkeit (18). Macht uns Christi Blut von aller Sünde rein (1. Joh. 1, 7. c. 19), so sei es also durchaus schriftgemäß, wenn Kallist auch den Hurern Vergebung gewärt. Das Recht dazu hat die Kirche (*sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi* c. 21), speziell die Bischöfe. (*Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum* c. 21.) Kallist hat sich dabei auf Matth. 16, 18 f. berufen (ib.) und scheint sich als Nachfolger des Petrus besondere Autorität beigelegt zu haben (vgl. die Anrede *apostolice* c. 21, die Bezeichnung *pontifex maximus, episcopus episcoporum* c. 1). Die gleiche Befugnis wird übrigens auch den Märtyrern zugesprochen (22).

Die Vergebung der Sünden ist also wesentlich in die Hand des Bischofs gegeben. Dieser übt sie als göttliches Recht. Seine sittliche Beschaffenheit kommt dabei nicht in Frage. Er ist unabsetz-

---

1) Die folgende Darstellung ruht auf der Voraussetzung, daß der Bischof, gegen den Tertullian in *de poenit.* sich wendet, Kallist ist, und daß somit der Bericht Hippol. Refut. IX, 12 aus Tertull. zu ergänzen ist. So zuerst de Rossi, Bulletino archeol. christ. 1866, p. 26. Stücke aus dem Edikt des Kallist läßt Tertull. erkennen. Einen' Reconstructionsversuch machte Rolffs a. a. O.

bar: *εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι* (Hipp. IX, 12). Duldet der Bischof Sünder in der Kirche, so ist dawider nichts einzuwenden. Es soll das Unkraut neben dem Waizen stehen bleiben, und die Arche enthielt mancherlei Tiere: *καὶ τὴν κιβωτὸν τοῦ Νῶε εἰς ὁμοίωμα ἐκκλησίας ἔφη γεγονέναι, ἐν ᾗ καὶ κύνες καὶ λύκοι καὶ κόρακες καὶ πάντα τὰ καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα· οὕτω φάσκων δεῖν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ ὁμοίως* (Hipp. IX, 12 p. 460 cf. Tert. de idol. 24).

Gewiß war die Neuerung des Kallist zeitgemäß. Manches von seinen Ausfürungen hat einen evangelischen Klang. Aber daß es nur Anklänge sind, zeigt die weitere Geschichte, zeigt der Umstand daß er nicht etwa einen neuen Bußgedanken bringt, sondern nur die Disciplin hinsichtlich der Hurerei — aus praktischen Rücksichten — ändert, das zeigt vor Allem der ihn leitende Kirchenbegriff. Kallist ist evangelisch — oder auch liberal — gewesen, weil er der erste zielbewußte Hierarch war[1]). Fortan ist die Kirche nicht mehr das heilige Gottesvolk, das den Glauben der Apostel d. i. den bischöflichen Glauben teilt, es ist die Gemeinschaft der Menschen, die unter der Herrschaft des Bischofs stehen, die er in der Kirche duldet und zwar kraft des ihm zustehenden göttlichen Rechtes Sünden zu vergeben und zu behalten. Wen der Bischof anerkennt, der gehört zur Kirche. Der Bischof ist der Herr über Glauben und Leben der Christenheit kraft göttlicher Machtvollkommenheit. Kallist hat den katholischen Kirchenbegriff geprägt.

c) Die Bußpraxis Kallists war um 250 durchgedrungen (z. B. Cypr. ep. 55, 20; 4, 4), wiewol man sich noch des Widerspruches wider sie erinnerte (Cypr. ep. 55, 21). Die Zustände der Gemeinden wärend der Verfolgung unter Decius bedingten einen weiteren — innerlich consequenten (vgl. Tertull. de pud. 22) — Fortschritt. Auch solchen, die den Christenglauben verleugnet hatten, mußte die Möglichkeit der Rückkehr in die Kirche gewärt werden. Es ist vor Allem Cyprian († 258), der diese Consequenzen gezogen hat und, im Zusammenhang damit, den katholischen Kirchenbegriff fortgebildet hat.

S. die Briefsammlung Cyprians, sowie seine Schriften *de lapsis* und *de catholicae ecclesiae unitate* (Cypr. Opp. omn. ed. Hartel 1868); der Brief des Cornelius v. Rom an Fabius v. Antiochien bei Euseb. h. e. VI, 43.

---

1) Hippol. IX, 12 fin.: *Κάλλιστος . . οὗ διαμένει τὸ διδασκαλεῖον, φυλάσσον τὰ ἔθη καὶ τὴν παράδοσιν.* Vielleicht waren das Schlagwörter der *Καλλιστιανοί.* Sie haben die *ἔθη* zu evangelisiren versucht auf Grund der katholisch misdeuteten *παράδοσις.*

Dionys v. Alex. an Novatian ib. VI, 45. Ambrosius, de poenitentia ll. 2. Vgl. Rettberg, Cyprianus 1831. Peters, der heil. Cypr. v. Karthago, 1877. Fechtrup, Der hl. Cyprian Bd. I, 1878. O. Ritschl, Cypr. v. K. u. die Verfassung der Kirche, 1885. Harnack in der PRE. VIII, 417 ff.; X, 652 ff.

Wärend der decianischen Verfolgung stellte sich die Unmöglichkeit heraus, hinsichtlich der *lapsi* bei der alten Praxis zu bleiben, d. h. dieselben von der *communicatio* der Kirche (der Eucharistie, Cypr. ep. 57, 2) auszuschließen und ihnen die *pax* mit der Gemeinde zu verweigern. Die Gefallenen wandten sich an die *confessores* mit der Bitte um Empfehlungsschreiben (libelli) und diese wurde reichlich erfüllt (Cypr. ep. 20, 2 cf. 22, 2; 27, 1). Sollten diese zunächst nur als Empfehlungsschreiben verstanden werden (ep. 15, 1; 16 3; 18, 1; 19, 2; 22, 2 fin. cf. 36, 2), so trug diese Empfehlung (vgl. die ältere Praxis, Tertull. de pud. 22 und Dionys. v. Alex. b. Euseb. h. e. VI, 42, 5 f. ep. eccl. Lugd. bei Eus. h. e. V, 1, 45. 46; 2, 6. 7) doch bald den Charakter des Befehls an sich (s. das Schreiben des Märtyrers Lucian an Cypr. ep. 23 vgl. 21, 3). Dem Recht der Märtyrer widersprach Cyprian nicht, aber er meinte, daß eine Versammlung der Bischöfe in der Sache zunächst einen principiellen Beschluß fassen müsse, ehe man — zumal in den Wirren der Verfolgung — handle (ep. 19, 2; 20, 3; 26 cf. 31, 6). Das war auch der Standpunkt der römischen Kirche (ep. 30, 3. 5. 6; 21, 3; 36, 3). Nun aber haben etliche Presbyter in Karthago — wärend der Abwesenheit des Bischofs Cyprian — one vorangegangene öffentliche Exomologese, auf Grund jener *libelli*, Gefallene zur Abendmalsgemeinschaft zugelassen (ep. 15, 1; 16, 2. 3; 17 2; 20, 2), ja in einigen Städten erzwang die *multitudo*, gestützt auf die Zeugnisse der Märtyrer und Confessoren, von den Bischöfen den Frieden (ep. 27, 3). Diesen Allen, die mit den Zeugnissen der Märtyrer in der Hand, den Frieden glaubten fordern zu dürfen, standen solche gegenüber, welche erklärten Buße tun und auf den Spruch des Bischofs warten zu wollen (ep. 33, 1. 2; 35 cf. 36, 1). Die Presbyter, welche sich der bischöflichen Entscheidung nicht fügen, ordnet Cypr. an von der *communicatio* auszuschließen (ep. 34, 3 cf. 42). So stehen hier die bischöfliche Gewalt und das seelsorgliche Amt der Presbyter sowie das Recht der Märtyrer einander gegenüber (vgl. 16, 1). Nicht eigentlich ein Gegensatz in der Bußpraxis liegt hier vor, sondern der Gegensatz zwischen dem Bischof und den Presbytern. So bildete sich eine Gegenpartei unter fünf Presbytern und einem gewissen Felicissimus (ep. 41, 2). War dieser der *signifer*

seditionis (59, 9), so war der Presbyter Novatus die Seele der Empörung, *fax et ignis ad conflanda seditionis incendia* (52, 2). Fortunatus wurde der Bischof dieser Partei (ep. 59, 9). Ihr Princip war: *lapsos reducere et revocare* (ep. 43, 5), sie sahen dabei von der bischöflichen Entscheidung sowie einer längeren Bußfrist ab (ep. 43, 2). Sie haben gemäß dem alten Recht der Märtyrer die von diesen empfohlenen *lapsi* alsbald zur Gemeinschaft zugelassen.

Um dieselbe Zeit kam es auch in Rom zum Schisma. Eine zwiespältige Bischofswal (Cornelius und Novatian 251) gab Anlaß dazu (ep. 44, 1. Euseb. h. e. VI, 43). Novatian, im Übrigen ein orthodoxer Mann, stellte einen Gegensatz zu Cornelius dadurch her, daß er die alte Praxis den *lapsi* gegenüber beibehielt. Eine Gemeinde der *καθαροί* wollte er erbauen (Eus. h. e. VI, 43, 1), denn der Götzendienst der einen verunreinige auch die übrigen Gemeindeglieder: *peccato alterius inquinari alterum dicunt et idololatriam delinquentis ad non delinquentem transire sua adseveratione contendunt* (Cypr. ep. 55, 27). Hier sollte also die Kirche eine Gemeinde aktiv heiliger Menschen sein. Daher läßt er diejenigen, welche von der Großkirche zu ihm übertraten, nochmals taufen (Cypr. ep. 73, 2. Dionys. Al. bei Eus. h. e. VII, 8. Ambros. de poenit. I, 7, 30), bei seiner Kirche auszuharren mußten sich seine Anhänger bei Empfang des Abendmals eidlich verpflichten (Cornel. b. Euseb. h. e. VI. 43, 18). Es soll also eine Gemeinde der Heiligen hergestellt werden, wie es der Montanismus versucht hatte. Wie sehr aber kirchenpolitische resp. persönliche Gründe hüben und drüben mitsprachen, zeigt der Bund des Novatian — die „Bekenner“ haben ihn verlassen (Cornelius an Cypr. ep. 49, 1. 3 cf. 53. 54) — mit Novatus (s. ep. 47. 50). Novatian hat auch anderwärts Gegenbischöfe eingesetzt (ep. 55, 24; 68, 1), und der Novatianismus hat auch bald im Orient Wurzel geschlagen (Eus. h. e. VI, 46, 3; VII, 5). Eine novatianische Gegenkirche, welche die Strenge den Gefallenen gegenüber später auf alle Todsünder ausdehnte (s. z. B. Athanas. ad Serap. ep. IV, 13. Socrat. h. e. I, 10), hat sich in der Folge, vielfach mit den Montanisten verschmolzen, über die ganze Christenheit verbreitet (s. Harnack PRE. X, S. 667 ff.). Einen tiefer greifenden Einfluß hat sie nicht gewonnen. Es war eine in sich kraftlose Reaktion an der Hand einiger archaistischer Gedanken, mit denen man im Leben doch nie vollen Ernst machen konnte oder gemacht hat.

In Karthago fand, nach Cyprians Rückkehr, die vorher angekündigte Versammlung der Bischöfe statt (252). Ihre Beschlüsse

stellen das Resultat der Situation, wie sie sich wirklich herausgebildet hatte, dar. Im Hinblick auf eine neue Verfolgung wird hier für richtig gehalten: *eis, qui de ecclesia domini non recesserunt et paenitentiam agere et lamentari ac dominum deprecari a primo lapsus sui die non destiterunt, pacem dandam esse.* Hatte man dieses bisher nur den in Todesgefahr Befindlichen gewärt (vgl. Cypr. ep. 55, 13; 57, 1. de laps. 16), so wird es nun, auf Eingebung des heil. Geistes und deutlicher Gesichte, auf alle Gefallenen ausgedehnt (s. Cypr. ep. 57 cf. 55, 6). Dem stimmte auch Rom zu (ep. 55, 6). In der Praxis setzte sich dieser Grundsatz freilich nicht sofort überall durch (s. ep. 55, 22; 59, 15), aber im Princip hatte er gesiegt. Aber nicht hierin liegt die Bedeutung dieser Entscheidung. In der Anschauung von der Buße ist Cypr. ganz auf den Standpunkt seiner Gegner getreten, aber Bischöfe haben den entscheidenden Beschluß gefaßt, die Bischöfe entscheiden im Einzelnen über die Sache der *lapsi*, und die Autorität der Bischöfe dürfen dieselben nicht umgehen. In diesen Kämpfen hat sich der Kirchenbegriff Cyprians herausgebildet.

Folgende Grundgedanken seien hervorgehoben: a) die Nachfolger der Apostel sind die Bischöfe, wie jene vom Herrn selbst erwält und in ihr Amt als *praepositi* oder *pastores* (ep. 8, 1; 19, 2; 20, 3; 27, 3; 33, 1; 13, 1; 59, 14) eingesetzt (Cypr. ep. 3, 3 vgl. Firmilian 75, 16). Dieses gilt nicht nur im Sinn einer *ordinatio succedanea* (69, 5), sondern jeder einzelne Bischof wird durch ein *divinum iudicium, de eius sententia* eingesetzt (59, 5). Er ist aber Bischof und sein Opfer und Gebet sind wirkungskräftig, solange er beharrt und ein heiliges Leben fürt[1]). Wer die Bischöfe kritisirt, maßt sich somit ein Urteil über das Urteil Gottes und Christi an: *hoc est in deum non credere, hoc est rebellem adversus Christum et adversus evangelium eius existere, ut quum ille dicat: nonne duo passeres* etc. (Matth. 10, 29). . . . *tu existimes, sacerdotes dei sine conscientia eius in ecclesia*

1) ep. 65, 4: *fratres ab eorum fallacia separare ... ab eorum contagione secernere, quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi sanctus spiritus non sit, nec cuiquam dominus per eius orationes et preces prosit qui dominum ipse violavit.* Und ep. 67, 3 (Synodalschreiben von 37 Bischöfen) wird als Grundsatz ausgesprochen: *omnes omnino ad peccatum constringi quique fuerint profani et iniusti sacerdotis sacrificio contaminati* (nach Hos. 9, 4) und: *plebs obsequens praeceptis dominicis et deum metuens a peccatore praeposito separare se debet nec ad sacrilegi sacerdotis sacrificium miscere* (nach Num. 16, 26). Das sind Gedanken, auf die sich später die Donatisten berufen konnten. Vgl. Reuter, Augustin. Studien S. 254 ff.

ordinari. Nam credere quod indigni et incesti sint qui ordinantur, quid aliud est quam contendere quod non a deo nec per deum sacerdotes eius in ecclesia constituantur (66, 1)?[1]). Dem entsprechend werden die Bischöfe bei ihren Beschlüssen durch Eingebungen und Gesichte geleitet (z. B. ep. 11, 3. 4; 57, 5; 68, 5; 66, 10; 63, 1; 73, 26 cf. 40; 81 s. auch de aleat. 3, 2)[2]). — b) Nach Matth. 16, 18 f. ist nun die Kirche auf den Bischof gegründet, und ihm steht die Leitung derselben zu: *inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur* (33, 1). *Unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi* (ep. 59, 5). Wie ernst diese Gedanken gemeint sind, zeigt der Streit, den wir kennen gelernt haben. Der Bischof entscheidet über die Zugehörigkeit zur Kirche, über die Wiederaufnahme in ihre *communicatio* (16, 1; 41, 2. de laps. 18. 22. 29), er leitet den Gottesdienst als der Priester Gottes, der das Opfer am Altar vollzieht (67, 1; Cypr. erst weiß von einem wirklichen Priestertum der Kleriker, das sich auf das Opfer stützt, s. unten), er sorgt für die Bedürftigen. Er tritt für die reine Tradition, gegen den Irrtum, ein (ep. 63, 17. 19; 74, 10). Vgl. O. Ritschl a. a. O. S. 216 ff. Er ist der *praepositus*, der die *laici* oder die *plebs* zu regieren hat, vermöge göttlicher Autorität. — c) Die Bischöfe bilden nun aber ein *collegium*, den *episcopatus*. Auf dieser Einheit beruht die Einheit der Kirche. *Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur; ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur* (de unit. eccl. 5). *Ecclesia, quae catholica una est . . . sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata* (ep. 66, 8). In diesem Zusammen-

1) Das *divinum iudicium* schließt bei der Wal nicht aus: *populi suffragium, coepiscoporum consensum* (ep. 59, 5; 55, 8; 67, 4. 5; 49, 2), ja es heißt von der *plebs: quando ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi* (ep. 67, 3).

2) Das ist ein archaistischer Zug; Gesichte werden auch sonst bei Cyprian erwänt (ep. 16, 4; 39, 1. de mortal. 19. ad Donat. 5 vgl. Dionys. Alex. b. Eus. h. e. VII, 7, 2. 3. Firmilians Brief ep. 75, 10, sowie die Kritik, welche einige üben ep. 66, 10: *somnia ridicula et visiones ineptas quibusdam videri*). Übrigens denkt Cypr. nicht an einen ein für alle mal mitgeteilten Amtsgeist, sondern an Erleuchtungen, die ad hoc gewärt werden. Dieser Hierarch hat der Schwarmgeisterei nicht fern gestanden.

hang heißt es *illi sunt ecclesia sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, ut qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse, et frustra sibi blandiri eos qui pacem cum sacerdotibus dei non habentes obrepunt et latenter apud quosdam communicare se credunt* (ib.). Diese Einheit des Episkopates ruht auf der gemeinsamen göttlichen Erwälung und Ausrüstung als Nachfolger der Apostel, und kommt in dem gleichen Sinn (z. B. 75, 3), in gemeinsamen Beratungen und in der gegenseitigen Anerkennung zum Ausdruck (vgl. ep. 19, 2; 20, 3; 55, 1. 6. 7. 24. 30 cf. 75, 4. 45 etc.). Die Einheit wird daran sichtbar, daß der Herr zunächst Petrus die apostolische Vollmacht gab: *hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur* (de un. eccl. 4). Demgemäß ist die römische Kirche *ecclesiae catholicae mater et radix* (ep. 48. 3 cf. 59, 14 etc.). Der römische Bischof hat diese Gedanken praktisch gemacht (ep. 67, 5; bes. 68, 1—3 vgl. noch ep. 8; 71, 3; 75, 17 und *de aleatoribus* 1, sowie die Gedanken Kallists oben S. 135 f.). Im Sinn Cyprians kommt ihnen aber keine höhere Bedeutung zu als ihnen Irenäus beilegte (S. 96). Faktisch stehen alle Bischöfe — dogmatisch angesehen — auf derselben Stufe, daher hat er das Recht seiner freien Überzeugung und Handlungsweise Stephanus von Rom gegenüber gewart und die Berufung desselben auf seinen Primat rund zurückgewiesen (ep. 71, 3; 74 vgl. die scharfe Kritik Firmilians ep. 75, 2. 3. 17. 24 f.; s. auch 59, 2. 14; 67, 5). Das Band, welches die Kirche zur Einheit zusammenhält, ist also der Episkopat.

d) Auflehnung gegen den Bischof ist somit Auflehnung wider Gott. Der Schismatiker ist auch Häretiker (59, 5; 66, 5; 52, 1; 69, 1. de unit. eccl. 10). Wer sich dem rechtmäßigen Bischof nicht unterwirft, kommt dadurch um die Gemeinschaft mit der Kirche und um das Heil: *quisquis ille est et qualiscunque est, christianus non est qui in Christi ecclesia non est* (55, 24 von Novatian gesagt! cf. 43, 5. de unit. 17. 19). Der gleiche Glaube, auf welchen jene sich berufen, nützt ihnen so wenig als er der Rotte Korah genützt hat (ep. 69, 8). Es ist immer Spreu, was von der Tenne fortgeweht wird (de un. eccl. 9. ep. 66, 8), würde der Betr. auch Märtyrer um des Glaubens willen (ep. 73, 21): *quia salus extra ecclesiam non est.* Die rechten Glieder der Kirche werden also vor Allem den Bischof anerkennen und ihm gehorchen. So bleiben sie in der einen Kirche,

außerhalb welcher kein Heil ist: *habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem* (de un. 6). Wie die Kinder zum Vater verhalten sich die Gemeindeglieder zum Bischof (ep. 41, 1), wie Brüder die Genossen der *fraternitas* unter einander, indem sie Friede und Liebe walten lassen und alle Zwietracht und Spaltungen meiden, brüderlich zusammen betend und auch die irdischen Güter einander mitteilend (de unit. 8. 9. 12. 13. 15. 24 f. de orat. dom. 8. 30. de op. et eleem. 25 fin. de pat. 15. de zel. et liv. 6). — e) Als Consequenz dieses Kirchenbegriffes versteht sich der Widerspruch Cyprians wider die Giltigkeit der Ketzertaufe. Die Tradition hierüber war gespalten. Die unter Cyprian in Karthago dreimal (255 und 256) versammelten Bischöfe beriefen sich bei ihrem Widerspruch auf ihre Vorgänger (ep. 70, 1; 71, 4; 73, 3 vgl. Tertull. de bapt. 15), so hatte sich auch die Synode von Ikonium gestellt, wie Firmilian berichtet (ep. 75, 19). Anders nun war die römische Übung, und Stephan beharrte bei ihr: *nihil innovetur*, nichts geschehe *nisi quod traditum est* (74, 1 cf. Pseudocypr. de rebaptismate 1, so auch Alexandrien Eus. h. e. VII, 7, 4), und berief sich auf den Primat Petri (71, 3 cf. Sent. episcoporum, prooem.). Gegenüber der Tradition[1]) hat sich Cyprian immer wieder auf das *consilium sanae mentis* berufen (der Ausdruck 68, 2, sonst 71, 3; 73, 13; 74, 2. 3. 9 cf. 75, 19 vgl. Tertull. oben S. 95 Anm.) d. h. auf die Consequenzen seines Kirchenbegriffes. Darnach vermag freilich niemand, der außerhalb der Kirche steht, einen anderen in dieselbe aufzunehmen. Die Ketzertaufe ist: *sordida et profana tinctio* (70, 1; 72, 1; 73, 6. 21 etc.), dagegen: *mundari et sanctificari aquam per sacerdotem Christi* (70, 1). Nur die *praepositi,* die den Geist empfangen, vermögen die Sündenvergebung zu erteilen und nur in der Kirche wird der Geist Gottes empfangen (73, 7; 74, 5 cf. 75, 9), nicht von Wiedertaufe, sondern nur von Taufe ist daher zu reden (73, 1). Stephanus hob die Kirchengemeinschaft mit den Kirchen Afrikas auf (75, 25 vgl. Fechtrup I, S. 236 ff.) und drohte den Orientalen das Gleiche an (Dionys. b. Eus. h. e. VII, 5, 4). So hat sich die Spitze des Kirchenbegriffes Cyprians schließlich wider ihn selbst gewandt.

Wir haben eine folgenschwere Umwandlung des Kirchenbegriffes

---

1) Hippolyt (Refut. IX, 12) sagt von Kallist: *ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.* Bezieht sich dieses auf die Taufe von Häretikern, oder auf die gleich darauf geschilderte Taufe des Alcibiades?

kennen gelernt. Unter der „Kirche“ versteht man nicht mehr das an Jesus Christus gläubige heilige Volk Gottes. Sie ist die Gruppe von Menschen, die dem Episkopat gehorcht. Nicht folgt sie ihm, weil er die Warheit der Apostel vertritt, sondern weil die Bischöfe von Gott ausgerüstet und bestellt sind zu *praepositi* der Gemeinden, die sie von Gottes wegen und vermöge göttlicher Kräfte regieren. Diese Unterordnung unter den Episkopat ist das wesentliche Moment in der Kirche, denn es macht ihre Einheit aus; nur wer dem Bischof folgt, gehört zur Kirche und hat zu Gott und dem Heil Beziehung. Die Gedanken des Irenäus werden nun eine neue Interpretation finden und diesem Begriff eingeordnet werden. Der evangelische Begriff der Kirche ist von dem katholischen überwunden worden. Die Kirche ist nicht mehr die Gemeinde der Gläubigen und nicht mehr ein Gegenstand des Glaubens, sie ist eine Größe des göttlichen „Kirchenrechtes“. Vieles ist noch unfertig, aber das Fundament ist gelegt.

§ 19. Die Gesamtauffassung des Christentums.

Ist der Kirchenbegriff die Selbstaussage der Kirche von sich, so wird den Fehlern im Kirchenbegriff stets eine Verbildung der Anschauungen vom Christenstand und den Mitteln ihn zu erlangen und zu behaupten entsprechen. Wir werden sich das bestätigen sehen, wenn wir von den Abendländern handeln. Zunächst wollen wir uns aber mit den morgenländischen Theologen beschäftigen.

I. Unter diesen sind zu nennen Dionysius v. Alex. († ca. 265; Fragmente bei Routh, Reliq. sacr. III. IV). Theognost (ca. 280, vgl. Phot. cod. 106). Pierius (z. Z. Diokletians, s. Phot. Bibl. 118). Gregorius Thaumaturgos (s. Caspari, Quellen etc. 1886, S. 1 ff. Migne gr. 10. Lagarde, Analecta syr., 1858. Ryssel, Greg. Thaum. Leben und Schriften. Pitra, Analecta sacr. III. IV). Hierakas (Epiph. h. 67). Vor Allem aber Methodius von Olympos (Schriften ed. Bonwetsch, s. oben S. 132 und vgl. Pankau, Meth. Bisch. v. Olympus in „der Katholik“ 1887, II S. 113 ff., 225 ff.), neben ihm sein alexandrinischer Zeitgenosse Petrus († 311; Fragmente bei Routh, Reliq. sacr. IV. Pitra, Analecta sacra IV, 187 ff. resp. 425 ff. vgl. Harnack, Gesch. der altchr. Litt. I, S. 443 ff.).

Die Gedanken der griechischen Theologen stehen unter dem Einfluß des Origenes, auch an energischen Gegnern ist das zu spüren. Seine dogmatischen Formeln und Probleme wirken fort (Schöpfung, Homousie des Sones, Geist und Leib, Freiheit, Auferstehung, Schriftverständnis etc.). Vgl. z. B. die Schriften des Dionysius v. Alex. (die Christologie S. 130; sein Werk περὶ φύσεως, gegen die Atomistik, Frg. bei

Routh IV; die exegetische Methode in der Kritik der Apokalypse bei Eus. h. e. VII, 25, 8. 21 ff.). Freilich hat es auch nicht an energischer Kritik gefehlt (so Nepos mit s. Werk *ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν* vgl. Eus. h. e. VII, 24, 2. 5 ff., das für ein sinnliches tausendjäriges Reich, und gegen das „hohe und großartige Verständnis“ der Parusie und der Auferstehung auftrat).

Dieser Widerspruch hat die kirchliche Theologie genötigt auf die „gnostischen“ Elemente bei Orig. zu verzichten. Zunächst freilich haben die alexandrinischen Theologen eine, wie es scheint, ziemlich treue Wiederholung der Gedanken des Origen. vorgetragen, sein Subordinatianismus, die *προΰπαρξις ψυχῶν* etc. sind für Theognost und Pierius bezeugt (s. Photius cod. 105, vgl. Athanas. ad Serap. ep. 4, 11. de decr. syn. Nic. 25. Phot. cod. 119, vgl. Hierakas bei Epiph. h. 67, 1. 3)[1]). Aber bereits Petrus v. Alex. hat die origenistische Auffassung auf diesen Gebieten schroff bekämpft (gegen die Präexistenz der Seele s. Frg. aus de anima bei Routh IV, 49 f. Pitra, Anal. sacr. IV, 193. 429; für die Auferstehung des mit unserem jetzigen Körper substanziell identischen Leibes, s. Frg. aus de resurr. bei Pitra, Anal. sacr. IV, 189 ff. resp. 427 ff.)[2]). Die Scheidewand zwischen dem Glauben der *ἁπλούστεροι* und der *γνωστικοί* ist niedergerissen worden. Nur so sind die Anregungen des Orig. Gemeingut geworden, und nicht one daß seine Proteste wider das Vulgärchristentum erstickt worden wären. Das ist einerseits von unermeßlicher

1) Theognost hat in sieben Büchern *ὑποτυπώσεις*, als zweiter, den Versuch einer lehrhaften Zusammenstellung der christlichen Gedanken gemacht. Nach Photius handelte er 1) von Gott dem Vater, dem Demiurgen und wandte sich gegen die welche die *ὕλη* für *συναΐδιος* halten, 2) *δεῖν φησι τὸν πατέρα ἔχειν υἱόν*, diesen als *κτίσμα* bezeichnend *καὶ τῶν λογικῶν μόνον ἐπιστατεῖν*, gemäß Orig. Lehre, 3) vom heil. Geist, wobei bes. dessen Existenz bewiesen werden sollte, sonst nach Orig., 4) ebenfalls wie Orig. von Engeln und Dämonen, welche *σώματα λεπτά* haben, 5 und 6) *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ σωτῆρος. ἐπιχειρεῖ μέν, ὡς ἔθος αὐτῷ, τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ υἱοῦ δυνατὴν εἶναι δεικνύναι*, auch hier folgt er Orig., 7) *ὃ καὶ περὶ θεοῦ δημιουργίας ἐπιγράφει*, hat einen mehr orthodoxen Eindruck gemacht, besonders gegen Ende, hinsichtlich des Sones. — Der persönliche Christenstand, der *ordo salutis*, ist somit nicht Gegenstand der christlichen Erkenntnis. Das ist ein charakteristischer Mangel.

2) Gegen die Echtheit dieser Fragmente ist nichts einzuwenden, dagegen sind die armen. Frg. (Pitra IV, 430) höchst zweifelhaft, z. B. *et deus et corpus* (sc. Christi) *una sunt natura, unaque persona, quae voluntate sua et dispositione spiritus venit* etc.

Bedeutung gewesen, aber es hat doch andererseits die Wirkung des berechtigten Widerspruches des Orig. gegen die Art des Christentums der *πολλοί* verhindert.

Auf eine merkwürdige Gestalt müssen wir endlich unseren Blick richten. Indem wir Methodius studiren, lernen wir einen griechischen Theologen kennen, der unter den allgemeinen Anregungen des Orig. stehend, im bewußten scharfen Gegensatz zu ihm, das Christentum der — kleinasiatischen Gemeinden zum Ausdruck bringt. In dem Widerspruch ist er eins mit Petrus v. Alex. Einen „Centauren" nennt er bezeichnender Weise den Orig. (de creat. 2. 6). Seine Methode ist ihm zuwider, scharf greift er die allegorische Exegese an (Conviv. III, 2. resurr. I, 39, 2; 54, 6; III, 9, 4 ff.), aber er selbst wendet sie, wo sie ihm paßt, mit Virtuosität an (s. die Regel res. III, 8, 3. 7 cf. v. Aussatz 4, 5). Eine „Theologie der Tatsachen" gedenkt er wider die „Theologie der Rhetorik" zu verfechten: *καὶ γὰρ οὐδὲν ἐν αὐτοῖς ὑγιὲς ὅλως οὐδὲ πάγιον, ἀλλὰ φαντασία μόνον εὐπρεπὴς ῥημάτων πρὸς κατάπληξιν μόνον τῶν ἀκουόντων καὶ πειθὼ κατεσκευασμένη* (res. I, 27, 2). Von der Präexistenz der Seelen und dem vorzeitlichen Fall, von der geistigen Deutung der Auferstehung will er daher nichts wissen (z. B. res. I, 55, 4; III, 1, 1; 2, 2 f.; 3, 3; 5; 7, 12; 12), eine „Zerstörung der Auferstehung" ist ihm letztere (ib. I, 27, 1).

In kurzer Skizze sei nun ein Bild seiner Gesamtanschauung gegeben: 1) Der allmächtige Gott hat aus Liebe, um der Menschen willen, diese Welt aus nichts erschaffen, sowol die *οὐσίαι* wie die *ποιότητες* (de lib. arb. 7, 4—91; 22, 7. 8). Die Welt ist nicht ewig (de creat. 11. 2. de lib. arb. 22, 10. 11), aber da Gott nie untätig war, bestand die Welt von Ewigkeit her *δυνάμει* in ihm (de lib. arb. 22, 9). Er schuf sie durch den Logos. Über ihn wie den heil. Geist s. S. 132. — 2) Die Wesensmerkmale des von Gott in der Zeit erschaffenen Menschen sind die Freiheit und die Unsterblichkeit: *αὐτεξούσιος γὰρ ὢν καὶ αὐτοκράτωρ ὁ ἄνθρωπος καὶ αὐτοδέσποτον βούλησιν καὶ αὐτοπροαίρετον πρὸς τὴν αἵρεσιν* (res. I, 38, 3). *Γενόμενον αὐτεξούσιον πρὸς τὴν αἵρεσιν τοῦ καλοῦ* etc. . ., *ὁ γὰρ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν* (res. I, 36, 2; 34, 3; 51, 5). Hierin besteht sein *θεοειδὲς καὶ θεοείκελον* (res. I, 35, 2). Diese Walfreiheit ist nun vom ersten Menschen auf seine Nachkommen übergegangen: *ἀφ' οὗ καὶ οἱ διάδοχοι τοῦ γένους τὴν ὁμοίαν ἐλευθερίαν ἐκληρώ-*

σαντο (lib. arb. 16, 2). Diese sittliche Ausrüstung des Menschen bedingt, daß er Gottes Gebot zu erfüllen in der Lage war und ist: *τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι πάρεστιν αὐτῷ κἂν τὴν ἐντολὴν λαμβάνῃ* (lib. arb. 16, 7). *Ἐφ' ἡμῖν γὰρ τὸ πιστεῦσαι κεῖται καὶ τὸ μὴ πιστεῦσαι . ., ἐφ' ἡμῖν τὸ κατορθώσασθαι καὶ ἁμαρτῆσαι, ἐφ' ἡμῖν τὸ ἀγαθοποιῆσαι καὶ κακοποιῆσαι* (res. I, 57, 6 cf. Conv. VIII, 17). Da der Mensch für die Ewigkeit erschaffen, sorgt Gott, daß dieselbe dem Menschen auch wirklich werde (res. I, 35, 2—4). Das ist die genuin griechische Anthropologie. — 3) Der Neid des Teufels auf den Menschen fürte zum Sündenfall (lib. arb. 17, 5; 18, 4 ff.), d. h. der Mensch brauchte seine Freiheit zum Ungehorsam gegen Gottes Gebot. „Das Böse ist aber der Ungehorsam“ (ib. 18, 8). Der Geist der Welt gewann nun in ihm die Herrschaft: *οὕτως γὰρ πρῶτον στάσις ἐνέπεσε, σφαδασμῶν τε καὶ λογισμῶν ἀνοικείων ἐπληρώθημεν, κενωθέντες μὲν τοῦ ἐμφυσήματος τοῦ θεοῦ, πληρωθέντες δὲ ἐπιθυμίας ὑλικῆς, ἣν ὁ πολύπλοκος ἐνέπνευσεν εἰς ἡμᾶς ὄφις* (res. II, 6, 2). So hat der Mensch *αὐτοδεσπότῳ βουλῇ κακίαν εἵλατο* (res. I, 45, 2). Nicht das Fleisch hat somit Schuld an der Sünde, sondern die Seele (res. I, 29, 8; 59, 3), aber: *πᾶν γὰρ ἁμάρτημα καὶ ἐπιτήδευμα τὸ συμπέρασμα κτᾶται διὰ τῆς σαρκός* (res. II, 4, 3). Hinfort dringen böse Begierden auf uns ein, deren wir freilich Herr werden sollen: *οὐ γὰρ ἐφ' ἡμῖν ὅλως τὸ ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασιν* (res. II, 3, 1). Damit aber das Böse im Menschen nicht unsterblich werde, hat Gott — aus Gnaden — den Tod eingesetzt (res. I, 39, 5; 38, 1; 45, 5; II, 6, 3). Er ist eine Strafe, die, wie jede Strafe, zur Besserung dienen soll (res. I, 31, 4). Wie der Künstler die von einem Neidischen verdorbene Statue zerbricht, um sie umzuschmelzen, so handelt Gott, indem er den Menschen sterben läßt (res. I, 43, 2 ff.). Man spürt auch hier wieder, bei aller Polemik wider Orig., den Einfluß desselben.

4) Worin besteht nun das Heil, welches Christus der Menschheit gebracht hat? Die Antwort fällt mannigfaltig aus. Durch Christi Blut werden die Seelen gereinigt, im Kampf ist er unser „Helfer“. (Über die Unterscheidung der Speisen 15; 11, 4; 2, 1.) Er ist „Helfer, Fürsprecher und Arzt“, der „große Geber und große Helfer“ (res. III, 23, 11). Christus hat durch die Propheten des alten Bundes verkündigt, daß er Vergebung der Sünden und Auferstehung des Fleisches bringen werde (Conv. VII, 6). So hat uns „das Wort“ zur Warheit

unterwiesen“, und „zur Unsterblichkeit gefürt“ (res. III, 23, 4. 6). Die Erlösung des Leibes bringt er den Menschen (res. II, 18, 8; 24, 4). Aber der beherrschende Grundgedanke des Methodius ist ein anderer. In denen, die durch die Taufe in die Kirche aufgenommen werden, wird Christus geboren: *Ἐπειδὴ τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὴν ἐκτύπωσιν καὶ τὴν ἀρρενωπίαν τοῦ Χριστοῦ προσλαμβάνουσιν οἱ φωτιζόμενοι τῆς καθ' ὁμοίωσιν μορφῆς ἐν αὐτοῖς ἐκτυπουμένης τοῦ λόγου καὶ ἐν αὐτοῖς γεννωμένης κατὰ τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν καὶ πίστιν· ὥστε ἐν ἑκάστῳ γεννᾶσθαι τὸν Χριστὸν νοητῶς.* Indem sie durch den heiligen Geist mit Christo in Lebensgemeinschaft treten, werden sie selbst gleichsam Christi: *οἱονεὶ χριστῶν γεγονότων τῶν κατὰ μετουσίαν τοῦ πνεύματος εἰς Χριστὸν βεβαπτισμένων* (Conviv. VIII, 8 vgl. Ephes. 3, 14—17). „*Denn zu verkündigen die Fleischwerdung des Sones Gottes von der heil. Jungfrau, nicht aber ebenso zu bekennen, dass er auch in die Kirche als in sein Fleisch komme, ist nicht vollkommen. Denn es muss ein jeder von uns nicht nur seine Parusie in jenes heilige Fleisch bekennen, welches von der reinen Jungfrau kam, sondern auch eine gleiche in den Geist eines jeden von uns*“ (Vom Igel 8, 2. 3). „*Werde gestaltet durch Christus, der in dir ist*“ (ib. 1, 6 cf. Von Untersch. d. Speisen 4, 1). Christus wird uns bekannt, indem er in uns wont (vgl. Conviv. VIII, 9). Diese Gemeinschaft aber in dem heil. Geist bringt ein neues Leben und Streben, das zur Unsterblichkeit fürt, in uns hervor (Vom Igel 1, 4. 6; 8, 3—5. Conviv. III, 8: *ἀδύνατον δὲ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου μετασχεῖν τινα καὶ μέλος καταλεχθῆναι Χριστοῦ, ἐὰν μὴ πρότερον καὶ ἐπὶ τούτου συγκατελθὼν ὁ λόγος ἐκστῇ κοιμηθείς, ἵνα τὴν ἀνανέωσιν καὶ τὸν ἀνακαινισμόν, συνεξαναστὰς τοῦ ὕπνου τῷ ὑπὲρ αὐτοῦ κεκοιμημένῳ, καὶ αὐτὸς μεταλαβεῖν δυνηθῇ πνεύματος, ἀναπλασθείς.* Conv. VIII, 10: *αἴρεται τὸ φρόνημα τῶν ἀνακαινισθέντων*). Also Christus ist gekommen in den Menschen Wonung zu machen. Indem dieses durch den heil. Geist geschieht, werden die Menschen erneuert, angeregt das Gute zu erwälen und so die Unsterblichkeit zu erlangen. Wie der Logos einst in Adam wonte (s. S. 133), so jetzt wieder in den Christen. — 5) In dieses neue Leben wird der Mensch durch die Kirche versetzt. Dieselbe ist zunächst *αὐτὸ τὸ ἄθροισμα καὶ τὸ στίφος τῶν πεπιστευκότων* (Conviv. III, 8; VII, 3), aber die Vollkommeneren und sittlich Gereiften machen eigentlich die Kirche Christi aus, die sein Werk zu treiben vermag (ib.). Ferner werden im „Kleid des Herrn“

d. h. der Kirche unterschieden die Geistlichen und Laien: *„denn Aufzug nennt er die kräftigere Ordnung der Kirche, d. h. die Bischöfe und Lehrer, Einschlag aber die Untergebenen und Leute der Weide* (Vom Aussatz 15, 4). Hierarchisch ist dieser Gedanke noch nicht (s. die Klage über die Bischöfe ib. 17, 2). Die Kirche, in der Christus Wonung gemacht hat, gebiert ihm nun Kinder. Dieses geschieht durch die *διδασκαλία* (Conviv. III, 8) und durch die Taufe (ib. VIII, 6 cf. Üb. d. Untersch. d. Speisen 11, 6: *„denn wie zur Erleuchtung und Belebung des Gelernten sind gesetzt worden die Geheimnisse*“); diese versetzt in die Gemeinschaft des Geistes und verleiht die Unsterblichkeit (*εἰς ἀφθαρσίαν ἀναγεννῶνται προσηκόντως οἱ πεφωτισμένοι* d. h. die Getauften, Conv. III, 8). So mehrt sich und wächst die Kirche, indem sie in Lebensgemeinschaft mit dem Logos steht: *εἰς μέγεθος καὶ κάλλος καὶ πλῆθος καθ' ἡμέραν αὐξανομένης διὰ τὴν σύνερξιν καὶ κοινωνίαν τοῦ λόγου* (ib.). So gebirt sie Christo Kinder, ja sie gebirt das Wort selbst in den Herzen (ib. VIII, 11 in.). — 6) So deutlich es ist, daß der Mensch das dargebotene Heil mit seinem Willen zu ergreifen vermag, so gewiss ist es auch, daß die Sünde ihre lockende und reizende Macht noch weiter in ihm ausübt. *Νῦν δὲ καὶ μετὰ τὸ πιστεῦσαι καὶ ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἐλθεῖν τοῦ ἁγνισμοῦ, πολλάκις ἐν ἁμαρτίαις ὄντες εὑρισκόμεθα.* Der Glaube dämpft nur die Sünde, aber er rottet sie nicht aus, er schneidet die Luftwurzeln, aber nicht die Wurzel selbst ab (res. I, 41, 2—4). Mehr vermag der Mensch nicht zu tun (ib. I, 44, 4; der Tod leistet es erst). Aber dieses soll er anstreben. Er tut es in der Kraft des in ihm wirksamen Geistes (z. B. Conviv. VIII, 10); so dämpft er die ihn bedrängenden Lüste (res. II, 3—5), nicht der Welt sondern Gott gehorcht er (*ὁ νόμος θεοῦ σωφροσύνη*, res. I, 60, 3). In diesem Kampf ist Christus der Helfer und Fürsprecher (res. III, 23, 11). Gott wird angerufen um *„Besserung des Sinnes“*, um *„Nichtzurechnung“* und *„Vergebung der Sünden“* (ib. III, 23, 7—9). Kämpfend und Buße tuend (ib. III, 21, 9), strebt der Mensch so empor. Sein Ziel ist: *„damit wir stark werden und gesund durch den Glauben zu tun deine Gebote“* (ib. III, 23, 11). Auf *„den Glauben und die Tat“* kommt es an, auf *„Rechtgläubigkeit“*[1]) und *„gute Werke“*, auf *„ein tätiges und*

---

1) Vgl. hiezu die Wertschätzung des orthodoxen Glaubens de resurr. I, 30, 2: *Ὁρᾷς γὰρ ὡς οὐ περὶ μικρῶν ἡμῖν εἰσιν οἱ λόγοι, ἀλλ' ὅντινα χρὴ*

vernünftiges Leben“ (V. Aussatz 15, 2. V. Igel 8, 4. Über die Untersch. d. Speise 8, 2). Dabei geht ein starker Zug auf das jenseitige Leben und auf Askese durch die Gedanken des Methodius. Das Leiden läutert den Menschen (Über die Untersch. etc. 1—5), das „*Gegenwärtige*“ achtet er gering („*ein Brauchen aber kein Besitzen*“), er liebt aber „*das Zukünftige*“, das unvergänglich ist (Üb. d. Leben u. d. vern. Handlung 5. 1; 6, 3). Von „Lüsten“ weiß die Kirche nichts: *ὅτι ἐκκλησία παρὰ τὸ ἐκκεκλικέναι τὰς ἡδονὰς λέγεσθαί φησιν* (de creat. 8). Vor Allem aber wird Meth. nicht müde die Jungfräulichkeit zu verherrlichen[1]): *Παρθεῖα γὰρ ἡ παρθενία* (Conv. VIII, 1), Christus ist die *ἀρχιπαρθένος* (ib. I, 5). Die Jungfrauen sind der beste Teil der Kirche: *πολλῶν γὰρ οὐσῶν δηλονότι τῆς ἐκκλησίας τῶν θυγατέρων, μία ἐστὶ μόνη ἐκλεκτὴ καὶ τιμιωτάτη ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῆς ὑπὲρ πάσας, τὸ τάγμα τῶν παρθένων* (Conv. VII, 3).

7) Das Ziel ist gegeben in der *ἀφθαρσία* durch die *ἀνάστασις*. Nicht der Seele, sondern dem Leibe gilt sie. Die Substanz desselben besteht fort, denn nicht wollte Gott die Menschen zu Engeln machen (res. I, 50, 1; III, 1 ff.). So geschieht es nach der *ἐκπύρωσις*, die ein *ἀνακτισθῆναι* der *κτίσις* zur Folge hat (ib. I, 48, 3). Dieses Alles in bewußtem scharfen Gegensatz zu Origenes.

Das sind die Gedanken, die das „Christentum“ eines gebildeten Griechen um 300 ausmachten. Es ist ein eigentümliches Gemenge von Gedanken der griechischen Popularphilosophie, von Vulgärchristentum, von glühender Lust am asketischen Ideal und von Interesse für die Probleme, die Origenes gestellt hat. Von einer Gerechtigkeit durch Glauben weiß Meth. nichts mehr. Der Glaube ist die Annahme dessen, was man glauben soll, womit die sittliche Betätigung, vermöge der *σωφροσύνη*, im Gehorsam, durch gute Werke und Askese zusammengeht, sammt der Hoffnung auf die *ἀφθαρσία*. Aber durch alle diese Gedanken schlingt sich eine große urchristliche Erfarung: „der Christus in uns“, der unsere Kraft ist, der uns in unserem Herzen erneuert und der die Herzen von dieser Erde zu sich emporzieht: *ἄνω πρὸς ὕψος ἁρπαζομένων τῶν ἀναγεννωμένων πρὸς τὸν θρόνον τοῦ θεοῦ . . . . αἴρεται τὸ φρόνημα τῶν ἀνακαινισθέντων*

τρόπον πεπιστευκέναι· καὶ γὰρ οὐδὲν οἶμαι τοσοῦτον κακὸν ἀνθρώπῳ γενέσθαι, ὅσον ἀπὸ τῶν ἀναγκαίων ὁπόταν ψευδῆ περὶ αὐτῶν δοξάζοι.

1) Das Recht der Ehe wird dabei nicht verkürzt, z. B. Conviv. II, 1. 2: III, 11 ff. lib. arb. 15, 1 f.

τὰ ἐκεῖ βλέπειν καὶ τὰ ἐκεῖ φαντάζεσθαι παιδαγογουμένων, ἵνα μὴ ἀπατηθῇ πρὸς τοῦ δράκοντος βρίθοντος κάτω (Conviv. VIII, 10). Aber dieses *Sursum corda!* ruht auf dem Gedanken: er der Weinstock und wir die Reben, er in uns und wir in ihm! Es ist das Erbe des Johannes und Ignatius, von dem dieser kleinasiatische Theologe zehrt. Es ist vielleicht misverständlich, seine Theologie als „die Theologie der Zukunft“ zu charakterisiren (Harnack), aber einen der Faktoren, die die heißen Kämpfe der Zukunft über die Person Christi erklären, lehrt sie uns kennen. Wir kennen nun das religiöse Kapital, aus dem die Kosten für diese Kämpfe bestritten worden sind.

II. Zum Anderen ist von den Abendländern zu reden.

Es kommen in Betracht die Schriften Cyprians sowie die pseudocyprianischen Werke de montibus Sina et Sion, die Predigt de aleatoribus (wol in d. 2. Hälfte des 2. Jarh. zu Rom gehalten), ed. Hartel s. S. 136; beste Ausgabe v. de aleat. von Miodonski, 1889. Weiter Commodianus, Instructionum ll. 2 u. Carmen apologeticum (ed. Dombart 1887). Arnobius, adv. nationes ll. 7 (ed. Reifferscheid, 1875). Lactantius, divinarum institutionum ll. 7, Epitome, de ira dei (ed. Brandt u. Laubmann 1890).

Christus . . . cum mortalium sciret caecam esse naturam neque ullam posse comprehendere veritatem positarum nec ante oculos rerum, . . . omnia ista nos linquere et posthabere praecepit neque in res eas, quae sint a nostra procul cognitione dimotae, infructuosas inmittere cogitationes, sed, quantum fieri potest, ad dominum rerum tota mente atque anima proficisci . . . . . Quid est, inquit, vobis investigare, conquirere, quisnam hominem fecerit, animarum origo quae sit, quis malorum excogitaverit causas, orbe sit sol amplior . .. alieno ex lumine an propriis luceat fulgoribus luna? Quae neque scire compendium neque ignorare detrimentum est ullum. Remittite haec deo atque ipsum scire concedite, quid, quare aut unde sit, debuerit esse aut non esse, supernatum sit aliquid an ortus primigenios habeat . . . vestris non est rationibus liberum inplicare vos talibus et tam remota inutiliter curare. Res vestra in ancipite sita est, salus dico animarum vestrarum, et nisi vos adplicatis dei principis notioni, a corporalibus vinculis exsolutos expectat mors saeva (Arnob. II, 60. 61).

Diese merkwürdigen Worte eines Abendländers richten das christliche Interesse auf die *salus animarum* und weigern ihm die Beziehung auf physische und metaphysische Probleme. Eine sich herausbildende Eigentümlichkeit des abendländischen Christentums — man vergleiche Tertullian mit Origenes, Cyprian mit Methodius — gibt sich dabei

kund. Über die *salus animarum* und die *perpetuitas* (Arnob. II, 65) haben auch die theologischen Interessen Cyprians nicht hinausgereicht, dasselbe zeigen Commodian und Lactanz, die naive Heterodoxie des Arnobius wie die korrekte Orthodoxie des Novatian. Das praktische Christentum dieser Männer — vor Allen des für die Folgezeit maßgebenden Cyprian — bewegt sich in den Banen, die Tertullian [1]) bezeichnet hatte, s. oben S. 92 f.

a) Auch für die Abendländer steht als höchster Wert obenan der Gedanke des einen allmächtigen Gottes, der der Schöpfer Himmels und der Erde ist (z. B. Commod. Carm. ap. 90 ff.). Ihm ist der Mensch zum Gehorsam verpflichtet. Dieses Verhältnis wird als ein rechtliches angesehen (s. unten: *lex, satisfactio, meritum*). — b) Den Gehorsam hat der Sünder verweigert, von Adam ging Sünde und Tod auf seine Nachkommen über (Cyprian ep. 64, 5. Comm. Carm. ap. 324: *cuius de peccato morimur* cf. Instr. I, 35, 3)[2]). — c) Der Sünde wie dem Tode trachtet Gott nun den Menschen zu entnehmen. Dieses geschieht durch das Gesetz. Endlich aber dadurch, daß Christus als Lehrer der Warheit ein „neues Gesetz" gibt und dasselbe durch sein Beispiel eindrucksvoll zu machen weiß: *gratia dei provocamur credere legi* (Comm. Carm. ap. 766 vgl. Instr. I, 35, 18; II, 1, 6; 7, 5. Cypr. de op. et eleem. 1. 7. 23. 24. de laps. 21. unit. eccl. 2 etc.). Über diese Gedanken hinaus hat Lactanz kaum etwas zu sagen. Die Menschwerdung wie der Kreuzestod erschöpfen ihren Zweck in der Belehrung und dem Beispiel (s. Instit. IV, 10, 1; 11, 14: *cum statuisset deus doctorem virtutis mittere ad homines, renasci eum denuo in carne praecepit et ipsi homini similem fieri, cui dux et comes et magister esset futurus.* IV, 13, 1; 14, 15; 16, 4; 26, 30; 24, 1. 5. 10. 7: *ipse certe deus virtutem docere non poterit, quia expers corporis non faciet quae docebit ac per hoc doctrina eius perfecta non erit.* Dazu Epit. 38, 8 f.; 39, 7; 45; 46, 2 f.), es sei denn daß die Kraft des Kreuzes bei Beschwörungen besonders her-

---

1) Auch jene Betonung der *salus animarum* als des Inhaltes des Christentums klingt an Tertull. an: *horum bonorum unus est titulus: salus hominis* (paen. 2, vgl. z. B. ib. 10. 12. pud. 9. iei. 3. bapt. 5. praescr. 14. resurr. 8 u. o.).

2) *Contulisset nobis seu boni seu mali quod egit — Dux nativitatis; morimur itemque per illum.* cf. Instr. II, 5, 8: *genitalia.* Cypr. ad Donat. 3 *genuinum.* op. et eleem. 1: *sanasset illa, quae Adam portaverat vulnera et venena serpentis antiqua curasset* etc.

vorzuheben wäre (Epit. 46, 6—8. Inst. IV, 27 s. noch IV, 20, 3). Reichere Töne bieten Cyprian und Commodian. Nicht nur das neue Gesetz hat Christus uns gelehrt, sondern er hat für unsere Sünden gelitten (Cypr. laps. 17) und uns dadurch zu Gottes Kindern gemacht (ep. 58, 6), er ist unser Anwalt und Fürsprecher, unser Mittler geworden (ep. 11, 5. quod idola etc. 11), sodaß wir durch ihn Vergebung unserer Sünden finden. Sein Blut vernichtet den Tod (ep. 55, 22. op. et el. 1). Christus gewärt also Reinigung von der Sünde (Taufe), Sündenvergebung (Buße), das neue Gesetz und die Unsterblichkeit.

d) Dieses Heil wird dem Menschen durch die Taufe zu Teil, es wird bewart durch Glauben, Furcht und Gehorsam, und behauptet durch Buße und gute Werke. Die göttliche Gnade beginnt mit der Taufe, *cum inde incipiat omnis fidei origo et ad spem vitae aeternae salutaris ingressio et purificandis ac vivificandis dei servis divina dignatio* (Cypr. ep. 73, 12)[1]. Hier vollzieht sich am Menschen die *secunda nativitas* (Cypr. ad Donat. 4. orat. dom. 23). Der Mensch empfängt den heil. Geist (ep. 63, 8; 73, 9), er wird frei vom Teufel (ep. 69, 15), vom Tode und der Hölle (ep. 55, 22. op. et el. 2). Die zweite Geburt verleiht dem Menschen die *sanitas* (Cypr. stat. virg. 2), die angeborenen Sünden werden vergeben (Commod. Instr. II, 5, 8: *in baptismo tibi genitalia donantur.* Cypr. op. et el. 1), und der Mensch wird wirklich ein anderer (Cypr. ad Donat. 3. 4). Diesem neuen Menschen gilt nun das neue Gesetz, durch Befolgung desselben soll er sich die überkommene Reinheit erhalten: *dat innocentiae legem, postquam contulit sanitatem . . . Nulla sit venia ultra delinquere, postquam deum nosse coepisti* (Cypr. hab. virg. 2 vgl. Commod. Instr. II, 5, 11. *Summa tibi: gravia peccata devita tu semper*). Dieses geschieht im Glauben und in der Furcht Gottes: *Fundamentum omne religionis et fidei de observatione ac timore proficiscitur* (Cypr. hab. virg. 2 init. cf. op. et el. 8), im Gebet (or. dom. 12) und in

---

1) Über den äußeren Vollzug der Taufe seien folgende Stellen notirt: die Taufe wird vollzogen im Namen des dreifaltigen Gottes, nicht blos Christi (ep. 73, 18 vgl. 69, 7); das Taufbekenntnis: ep. 70, 2; 69, 7 cf. 75, 10 f.; die Taufe durch *aspergi* oder *perfundi* neben dem üblichen *lavacrum* (ep. 69, 12); Kinder sind so bald als möglich, nicht erst nach acht Tagen, zu taufen (ep. 64, 2 cf. laps. 10), erhalten auch den heil. Geist (ep. 64, 3); die Salbung mit dem geweihten Öl (Chrisma, ep. 70, 2), vgl. Const. ap. VII, 40 ff.

der Aufnahme der neuherzuströmenden Gnadengaben durch den Glauben (ad Donat. 5: *manat iugiter, exuberat affluenter, nostrum tantum sitiat pectus et pateat. Quantum illuc fidei capacis adferimus, tantum gratiae inundantis haurimus*). Spricht sich in den letzten Worten Cyprians (bald nach seiner Bekehrung geschrieben) ein Gefül von der beherrschenden Bedeutung des Glaubens aus, so erfordert doch der Zusammenhang der Gedanken eine andere Benützung des Glaubensbegriffes. Der Glaube ist wesentlich die Anerkennung des göttlichen Gesetzes und das Fürwarhalten der Verheißungen (z. B. de mortalit. 6. 22 fin. 24. ad Demetrian. 20. de patient. 1 vgl. Commod. Carm. apol. 311 ff. 615. Lactant. epit. 61, 3 ff. Instit. VI, 17, 23 ff. s. noch epit. 61, 1: *fides quoque magna iustitiae pars est!*). Somit kann gesagt werden, die Taufe bringt Vergebung der Sünden und tilgt die Sünde im Menschen aus, er wird ausgerüstet mit dem Geist und erfüllt nun das Gesetz Gottes, indem er glaubt, daß Gott dieses Tugendstreben belonen und ihm das ewige Leben schenken wird. Durch die guten Werke erwirbt sich der Mensch ja in der Tat ein *meritum* vor Gott (op. et eleem. 26: *et meritis atque operibus nostris praemia promissa contribuens*). Er vergilt das, was Christus für ihn getan (op. et el. 17. 23 vgl. hab. virg. 2). Wer die Werke des Gesetzes tut, ist vor Gott gerecht. Des Christen erstes Anliegen ist des Gesetzes eingedenk zu sein: *Nec quicquam nunc versetur in cordibus et mentibus vestris quam divina praecepta et mandata caelestia* (ep. 6, 2).

e) Nun aber sündigt auch der Getaufte. Die Gnade gewärt auch hier einen Ausweg: *Legem dedit sano et praecepit, ne ultra iam peccaret . . . Coarctati eramus et in angustum praescriptione conclusi nec haberet quid fragilitatis humanae infirmitas atque inbecillitas faceret, nisi iterum pietas divina subveniens iustitiae et misericordiae operibus ostensis viam quandam tuendae salutis aperiret, ut sordes postmodum quascunque contrahimus, eleemosynis abluamus* (Cypr. op. et el. 1). Das ist es um die Buße. Gewiß wird ernste Reue (bei den *lapsi*, S. 139) verlangt sowie ein Bekenntnis vor der Gemeinde, aber die Hauptsache, zumal bei den geringen täglichen Sünden, bleibt das gute Werk und besonders das Almosen. Durch Almosengeben wiederholt der Christ das, was in der Taufe an ihm geschehen: *Sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita eleemosynis atque operationibus iustis delictorum flamma sopitur. Et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, assidua et iugis operatio*

baptismi instar imitata dei rursus indulgentiam largiatur (op. et el. 2). Durch das Almosen gewärt der Sünder Gott die gebürende *satisfactio* (op. et el. 4. 5 vgl. ep. 35; 43, 3; 55, 11; 59, 13; 64, 1. de laps. 17. 22. 34 ff.), er versönt Gott *(propitiando deo)* und verdient *(mereri)* sich Gottes Barmherzigkeit (op. et el. 5 cf. 13 fin. 15 vgl. Commod. Instr. II, 14, 14. de aleator. 11, 2).

Wenn so durch Gebet und gute Werke (*precibus et operibus suis satisfacere* Cypr. ep. 16, 2) sich der Mensch die Barmherzigkeit Gottes im Kampf wider die Sünde verdient, so kommt weiter als Mittel der Stärkung in diesem Kampf die Eucharistie in Betracht. Sie ist *tutela* im Kampf (ep. 57, 2), sie erhebt und entzündet den Geist (*et mens deficit, quam non recepta eucharistia erigit et accendit* ib. 4), sie vereinigt die Gemeinde mit Christus und das traurige Herz wird durch sie mit Freude erfüllt (ep. 63. 13. 11: *et fiat oblivio conversationis pristinae saecularis et maestum pectus ac triste, quod prius peccatis augentibus premebatur, divinae indulgentiae laetitia resolvatur*). Das sind echt christliche Gedanken, denen man es nicht zum Vorwurf machen darf, daß sie auf Fragen späterer Zeiten keine direkte Antwort geben. — Aber die Eucharistie hat eine andere Seite. Sie ist das „Opfer", welches der „Priester" darbringt, nur in der Kirche kann das geschehen. Ja die *communicatio* mit der Gemeinde ist die Teilnahme an der Eucharistie. Dieses Opfer wird nun auch dargebracht *(offerre)* für die bußfertigen Sünder und in ihrem Namen (z. B. ep. 16, 2; 17, 2). Es ist eine Wiederholung des Opfers Christi: *ille sacerdos vice Christi fungitur qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri* etc. (ep. 63, 14). *Passio est enim domini sacrificium, quod offerimus* (ib. 17). Einst hatte man die Gebete der Christen als *δῶρα* bezeichnet (1. Clem. 44, 4; 36, 1), speziell das eucharistische Gebet (Did. 14, 1. 2), ebenso die Darbringung der Abendmalselemente vor Gott (Iren. IV, 17, 5; 18, 1. 4) sowie die Gaben, welche sonntäglich dargebracht wurden, als Opfer angesehen und dann bald diese mit sonderlicher Bedeutung bekleidet (z. B. Tertull. ad ux. II, 9. de monog. 10 vgl. Cypr. ep. 1, 2). Man nannte das Abendmal *sacrificium*[1]). Cyprian hat — da ihm die Kleriker wirklich Priester

1) Tertull. de cultu fem. II, 11: *aut sacrificium offertur aut dei sermo administratur.* Die Verbindung von Wort und Eucharistie auch Ps.-Clemens de virg. ep. I, 5. s. auch Method. S. 148. — Vgl. zum Opfergedanken der älteren Zeit Höfling, die Lehre der ältesten Kirche v. Opfer, Erl. 1851.

waren — mit diesem Gedanken Ernst gemacht. Durch den Priester wird der Sünder in die Kirche aufgenommen und wird Christi Verdienst ihm zugewandt. Damit ist abermals ein Gedanke des Katholicismus aufgetaucht. Die ganze Veräußerlichung der Religion zeigt sich hier wieder deutlich. Für Gottes Tat tritt das Menschenwerk ein. So in der Eucharistie, so erst recht in der Buße. Das römische Bußsakrament ist von Cyprian geprägt worden. Indem man es dem Menschen schwer macht, macht man es ihm leicht. Denn das Schwerste in der Religion — *μετάνοια* und *πίστις* — ersetzt man durch gute Werke: *securitatis nostrae salubre praesidium, . . . res posita in potestate facientis, r e s e t g r a n d i s e t f a c i l i s* (op. et el. 26)[1]).

f) Die notwendige Folge der Auffassung des christlichen Lebens als des Gehorsams gegen die *nova lex* ist die doppelte Moral. Die höchste Hingabe an Gott kann nicht von Allen g e f o r d e r t werden, sie wird nur a n g e r a t e n: *prima sententia crescere et multiplicari praecepit, s e c u n d a e t c o n t i n e n t i a m s u a s i t* (hab. virg. 23). Die Jungfräulichkeit ist *flos ecclesiastici germinis* (ib. 3). Mag Cyprian in schönen Worten das Ideal christlichen Lebens schildern (s. bes. de orat. dom. 15. zel. et liv. 16 vgl. Commod. Instr. II, 17, 17 ff.), die besten Christen sind doch nur die sich den himmlischen Bräutigam erwält haben (hab. virg. 20. 22), aber es ist in Wirklichkeit nicht eine höhere Stufe des Christentums, wie bei Origenes, was dafür angesehen wird.

g) Aber indem man sich in der Welt einlebte, sehnte man sich aus der Welt, man dachte gern des nahen Endes (Cypr. un. eccl. 16. de mortal. 25 f. ad Demetr. 3 f.). Die Auferstehung war der Hauptgegenstand des Glaubens, denn von ihr erwartete man den L o n für gute Werke (z. B. hab. virg. 21) (s. oben), und man gefiel sich in Ausmalungen der letzten Zeit mit ihren Kämpfen unter dem Antichrist (Nero) und dem Trost des tausendjärigen Reiches (s. bes. Commod. Carmen apol. 791 ff. Instr. II, 2—4; 39; I, 27. 28. 41 u. s. Lactant. epit. 66. 67). Die Kluft zwischen der Kirche, wie man sie verstand, und dem Gottesreich, das nur in der Zukunft liegt, wurde dabei immer größer: *ad percipiendum r e g n u m dicit admitti qui fuerint in e c c l e s i a eius operati* (op. et el. 9 vgl. de zelo et liv. 18).

---

1) Änlich wie Origenes (S. 118) hat auch Cyprian ein L ä u t e r u n g s f e u e r nach dem Tode angenommen: *aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse* ep. 55, 20 vgl. S. 118 Anm. 1.

Das ist das abendländische Christentum des 3. Jarhunderts. Als Marksteine der Entwicklung kann man Cyprians Schrift *de catholicae ecclesiae unitate,* und — in mindestens dem gleichen Maß — die Schrift *de opere et eleemosyne* bezeichnen. Aber kaum in einem Punkt hat er mehr geboten als Ausfürungen der Anregungen des Vaters des abendländischen Katholicismus — Tertullians (vgl. S. 92 f.). Zwischen Gott und dem Menschen besteht ein Rechtsverhältnis. Durch die Taufe hat Gott in magischer Weise den Menschen rein gemacht, er soll nun das neue Gesetz Christi einhalten. Da er das nicht tut, muß er Gott Genugtuung durch gute Werke leisten. Dadurch verdient er sich die Barmherzigkeit und erlangt zum Lon die Auferstehung. Dieses ist zuhöchst der Inhalt des Glaubens. Aber nur in der Kirche, d. h. im Gehorsam gegen die von Gott verordneten und von Gott mit besonderen Kräften und Vollmachten ausgerüsteten Bischöfe (Priester und Richter von Gottes Gnaden), vermag der Mensch Christ zu werden und Christ zu bleiben. Das ist es um die *salus animarum,* die Christus dem Menschen gebracht hat.

Das Christentum des dritten Jarhunderts stellt sich uns als eine geradlinige Fortsetzung der christlichen Lehre des zweiten Jarhunderts dar. Die Wurzeln der dargelegten Gedanken lassen sich fast überall bis auf die apostolischen Väter zurückverfolgen. Ja der Abstand unserer Väter im Verhältnis zu den apostolischen Vätern ist nur gering im Verhältnis zu dem Abstand dieser von den Aposteln. Aber die Entwicklung wärend des 3. Jarh. ist doch auch eine rapid schnelle gewesen. Die urchristlichen Gedanken von einem Leben mit Gott in Christo, von einem Verkehr des Herzens mit Gott durch Buße und Glauben, die im zweiten Jarhundert immer wieder durchklangen aus der Moralisirung des Evangeliums, sind, zumal im Abendland, fast ganz zurückgedrängt worden. Die praktischen Interessen sind andere geworden, als Jesu Sinn und Pauli Gedanken es vorschrieben. Im Morgenland drängt man auf die Anerkennung der reinen Lehre, die immer mehr auf abstrakte Formeln sich zuspitzt, und auf das Leben der Virginität. Aber man hat doch das praktische Interesse an dem „Christus in uns“ nicht verloren. Im Abendlande sind die beherrschenden Gedanken: die Bewarung des Rechtsverhältnisses zu Gott in der katholischen Kirche, wie der Mensch zu Gott kommt und bei ihm bleibt, sowie wiederum das Ideal der Virginität. Aber es ist ein Empfinden dafür vorhanden, daß es die höchste Aufgabe der Kirche ist für das Heil der Seelen zu sorgen. Der Schaden ist nicht

der gleiche, aber doch ein gemeinsamer. Es wird eine Zeit kommen, da man die Buße nur noch in guten Werken erblicken und doch, über fremdartigen Idealen, die wirklichen guten Werke hintansetzen wird, und da für den Glauben das Fürwarhalten der Lehre eintreten wird. Aber wird dort die „Orthodoxie“ ihren Bann ausüben, so hier die „Hierarchie“, und beide werden unsägliches Elend über die Christenherzen bringen. Aber es wird auch daran nicht fehlen können, daß indem man den wirksamen Trieben als Christ nachlebt und nachdenkt, man dort wie hier auf Gedanken und Erkenntnisse stößt, welche die alte Warheit bezeugen. Das wird dort anknüpfen an das *ἄνω πρὸς ὕψος* (S. 149), hier an die *salus animarum* (S. 150). Die obere Welt auszumessen wird das Morgenland trachten, und das Christenherz wird das Problem des Abendlandes bleiben.

Zweiter Abschnitt des ersten Buches.

Die Bildung der Dogmen in der Alten Kirche.

Erstes Kapitel.

Das Dogma von der Trinität.

§ 20. Der Arianismus und die Homousie des Sones (das 1. Concil von Nicäa).

Die Darstellung der vorhergehenden Paragraphen hat gezeigt, wie mannigfaltig die Anschauungen von der Gottheit Christi vor Anbruch des großen Streites waren, aber ebenso, daß eine gewisse Einheit des religiösen Bewußtseins auf diesem Gebiet vorlag. *Παμψηφεὶ τῆς προσκυνούσης Χριστοῦ τὴν θεότητα . . ἐκκλησίας.* So wenig man den Hervorgang des Sones aus dem Vater ergründen zu können meinte, hielt man ihn doch für Gott wie den Vater, als *ἀπαύγασμα* seiner *δόξα* und als *χαρακτὴρ* seiner *ὑπόστασις* (Hebr. 1, 3). Darin erblickte man *τῆς ἐκκλησίας τὰ ἀποστολικὰ δόγματα* (s. Alex. ep. ad Alex. bei Theodoret h. e. I, 3).

Lucian von Antiochien war ein Anhänger des Paul von Samosata und darob mit der Kirche zerfallen (ib. bei Theod. I, 3

p. 739). Sein Schüler war Arius, wie auch Eusebius von Nikomedia (ep. Arii ad Eus. bei Theod. h. e. I, 4 fin. und Alex. ib. 4). Spuren der Verwandtschaft mit Paul lassen sich bei Arius nachweisen (s. Athanas. c. Arian. or. III, 10. 51). Aber die Lehre des Paul war zeitgemäß fortgebildet worden. Aus der unpersönlichen *δύναμις* im Vater war eine besondere Persönlichkeit geworden, die aber die Einheit Gottes — Heiden und Juden zu Gefallen (ep. Alex. bei Theod. h. e. I, 3) — nicht in Frage stellen sollte, und doch, dem kirchlichen Bewußtsein und der herrschenden Logoslehre gemäß, die Selbständigkeit der zweiten göttlichen Person warte. So begreift sich die Lehre des Arius, welche Lucian bereits in ihren Grundzügen vorgetragen haben mag.

1. Die Lehre des Arius. Von Arius sind uns erhalten: Der Brief an Bischof Alexander v. Alex. bei Athanas. de synodis Arim. et Seleuc. 16 und Epiph. h. 69, 7. 8; der Brief von Euseb. v. Nikomedien bei Theodoret. h. e. I, 4 (opp. ed. Schulze III, 2) und Epiph. h. 69, 6. Fragmente aus der *Θάλεια* bei Athanas. c. Arian. or. I. de synod. Ar. et Sel. 15[1]). Über seine Lehre s. bes. die Schriften des Athanas. und den Brief Alexanders von Alex. an Alexander von Byzanz b. Theodoret h. e. I, 3 und die Ep. encyclica b. Socrat. h. e. I, 6. Vgl. Gwatkin, Studies of Arianism 1882. Kölling, Gesch. d. arian. Häresie, 2 Bde., 1874. 1883. Möller, PRE. I, 620 ff.

a) Beherrschend ist in den Gedanken des Arius das monotheistische Interesse der Monarchianer (vgl. Athanas. c. Ar. or. III, 7. 28; IV, 10)[2]). Es ist ein ungezeugter Gott: *οἴδαμεν ἕνα θεὸν μόνον ἀγέννητον*. Dieser Satz fürte zu einer scharfen Kritik der üblichen Vorstellungen vom Verhältnis Christi zum Vater: nicht als eine *προβολή* oder ein *μέρος ὁμοούσιον* des Vaters oder als *συναγέννητος* dürfe man den Son vorstellen. Dann wäre der Vater *σύνθετος, διαίρετος, τρεπτός,* ja müßte leiblich gedacht werden, und man müßte *δύο ἀγέννητοι* annehmen, der Son wäre ein Bruder des Vaters (ep. ad Al. und ep. ad Eus. Athanas. c. Arian. or. I, 14; III, 2. 62. 67. de decr. syn. Nic. 10). — b) Gott allein ist ungeworden oder ungezeugt, anfanglos. Der Son hat einen Anfang und ist vom Vater aus Nichtseiendem vor der Zeit der Welt erschaffen: *ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου . . οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός,*

---

1) Dazu *ᾄσματά τε ναυτικὰ καὶ ἐπιμύλια καὶ ὁδοιπορικὰ γράψαι . . εἰς μελῳδίας ἐκτεῖναι* Philostorgius h. e. II, 2.

2) Man berief sich u. A. auch auf Hermas Mand. I (Athanas. b. Theodoret. h. e. I, 7).

ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν . . . Ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι . . Ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν (ep. ad Eus.). *Οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἄλλ' ἦν ὅτε ὁ θεὸς μόνος ἦν, καὶ οὔπω πατὴρ ἦν, ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε πατήρ . Οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός· πάντων γὰρ γενομένων ἐξ οὐκ ὄντων καὶ πάντων ὄντων κτισμάτων καὶ ποιημάτων γενομένων καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός* (Thal. bei Ath. or. I, 5). — c) Der Son ist der *λόγος* und die *σοφία* des Vaters, aber er ist von dem Gott immanenten Logos zu unterscheiden. Dieser ist eine göttliche *δύναμις*, der Son ein geschaffenes göttliches Wesen, das an jener *δύναμις* Teil hat (vgl. die dynamist. Monarch.). *Δύο γοῦν σοφίας φησὶν εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ θεῷ, τὸν δὲ υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον σοφίαν καὶ λόγον . . . Οὕτω καὶ λόγον ἕτερον εἶναι λέγει παρὰ τὸν υἱὸν ἐν τῷ θεῷ καὶ τούτου μετέχοντα τὸν υἱὸν ὠνομάσθαι πάλιν κατὰ χάριν λόγον καὶ υἱὸν αὐτόν* (Ath. l. c. I, 5). — d) Der Logos ist also ein Geschöpf des Vaters, das dieser sich erschuf zum Mittler der Weltschöpfung (ib. und II, 24. ep. encycl. Alex. bei Socr. h. e. I, 6). Gott im vollen Sinn ist er demnach nicht, sondern durch Besitz der Gnade erhält er den Namen Gott und Gottesson, wie andere auch (*εἰ δὲ καὶ λέγεται θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν, ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός* Thal. ib. I, 6 vgl. ep. Al. ad Al. bei Theod. I, 3 p. 732). Somit ist klar: *ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστιν* (Thal. ib.). — e) Bei der Bedeutung der *ἀγεννησία* für das göttliche Wesen ist eine weitere Consequenz unausweichlich. Der Logos ist von Natur veränderlich. Da aber Gott voraussah, daß er gut bleiben würde, so gab er ihm im Voraus die Herrlichkeit, die er sich als Mensch später durch seine Tugend verdiente: *Καὶ τῇ μὲν φύσει ὥσπερ πάντες οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτός, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός, ὅτε μέν τοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς οὔσης φύσεως. Διὰ τοῦτο γάρ, φησί, καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε*

μετὰ ταῦτα (Thal. bei Ath. I, 5 cf. I, 35 init. ep. Al. ad Al. bei Theod. I, 3 p. 732 vgl. ep. encycl. Alex. bei Socr. I, 6: *τρεπτὸς καὶ ἀλλοίωτος τὴν φύσιν*)[1]. Durch die Einheit des Willens ist Christus eins mit dem Vater, meinten Arianer mit Paulus von Samosata (Athanas. c. Arian. or. III, 10). — f) Durch profane Logik (Ath. c. Ar. or. II, 68) und durch Heranziehung der Schriftstellen, die von der Niedrigkeit Christi handeln (Alex. bei Theodoret. I, 3 p. 740), suchte man die eigene Auffassung zu begründen und die kirchlich werdende zu entgründen. Und man konnte das um so eher durchfüren, als der Arianismus eine menschliche Seele Christi nicht anerkannte (s. Gregor. Naz. ep. ad. Cledon. I, 7. Epiphan. Ancor. 33).

Überblickt man diese Lehre, so fällt die Verwandtschaft mit Paul von Samosata und dem dynamischen Monarchianismus sofort in das Auge. Aber indem diese Anschauungen aus Accomodation modificirt werden, werden sie weit schlimmer als sie waren. Was Paul hinsichtlich des Menschen Jesus lehrte, hat Arius — und warscheinlich schon Lucian — auf ein Mittelwesen, den Logos übertragen. Nicht der Mensch Jesus wird mit göttlicher *δύναμις* ausgerüstet und bewärt dieselbe in einem sittlichen Leben, sondern der Logos, hat der Mensch Jesus doch nicht einmal eine menschliche Seele. Dieser ist demnach ein *κτίσμα θεοῦ* und doch *πλήρης θεός*, die Einheit Gottes wird gewart, aber nur um den Preis: *ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, πατήρ, υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα* (ep. ad. Al. bei Epiph. h. 69, 8). So wird ein mythologisches Element in das Christentum eingefürt und der starre Monotheismus schlägt in den Polytheismus der Heroen und Halbgötter um (vgl. Athanas. c. Arian. or. III, 15. 16), oder man meint, wie Philo, eines Mittelwesens zwischen Welt und Gott zu bedürfen (vgl. ib. II, 24). In manchen Punkten erinnert Arius an die alten Apologeten (§ 13), aber was dort Ungeschick des Ausdruckes war, ist hier eine bewußte — im Gegensatz zu anderen Erkenntnissen aufgestellte — Theorie. Blickt man auf die Motive dieser Lehre — sie ist freilich die schlechteste Christologie, die vorstellbar ist —, so wird Athanasius nicht ganz im

1) Daß dieses die Ansicht des Arius war, ist unzweifelhaft. Er hat sie Eusebius gegenüber verschleiert (*ἀναλλοίωτος* s. oben), ebenso wie absichtlich die direkte Aussage von der Zeitlichkeit des Sones vermieden wurde (s. die oben angefürte Stelle vgl. ep. ad Al. b. Epiph. h. 69, 8: *ἀχρόνως γεννηθείς* und dazu Athanas. c. Arian. or. I, 13), oder, trotz der mitgeteilten Aussagen, Euseb. gegenüber Christus als *πλήρης θεός* bezeichnet wurde.

Unrecht sein, wenn er sie für einen aus Menschenfurcht modificirten Samosatenismus ansieht (ib. III, 51; I, 38).

Mit großer Rürigkeit und politischem Sinn und Geschick hat Arius für die Verbreitung seiner Lehre gesorgt. Nicht nur in Ägypten gewann er — unter Bischöfen und Jungfrauen Anhang (s. ep. Al. ad Al. init.), er verstand es auch die schismatischen Meletianer zu gewinnen (Alex. ep. encycl. Sozomen. h. e. I, 15) — auch in Palästina und Syrien fand er unter den Bischöfen Gesinnungsgenossen (Theodoret. h. e. I, 3. Sozomen. h. e. I, 15). Der Patron dieser Lehre wurde der mächtige — *Συλλουκιανιστής* — Eusebius von Nicomedia (s. seinen Brief an Paulin. v. Tyrus b. Theodoret. I, 5).

2. Der erste, der sich wider Arius erhob, war der alexandrinische Bischof Alexander. Er hat die Lehre des Arius wirklich verstanden (s. seine Darstellung bei Theod. h. e. I, 3 und Socr. h. e. I, 6). Alexander zeigt, daß das Wort nicht selbst in der Zeit entstanden sein kann, da Alles durch dasselbe geschaffen wurde (Joh. 1, 3), seine *ὑπόστασις* geht über das menschliche (und engelische) Erkennen hinaus (vgl. Jes. 53, 8; 24, 16). Ist Christus der Abglanz Gottes (Hebr. 1, 3), so heißt seine Ewigkeit leugnen, die Ewigkeit des väterlichen Lichtes leugnen. Seine *υἱότης* ist daher eine andersartige als die der menschlichen Wesen. Die Lehre des Arius ist mit Ebjons, Pauls und Artemas' Häresien verwandt. Gegen sie will Alexander mit seiner Behauptung der ewigen Gottheit des Sones (sammt dem Bekenntnis des hl. Geistes) das Recht der „apostolischen Dogmen der Kirche" d. h. des apostolischen Symbolums gewart sehen (Theod. I, 3 p. 745 f., 742). — Weniger sicher ist seine positive Lehrdarstellung. Er scheint selbst früher ein Sein des Vaters vor Christus angenommen zu haben (*διὸ καὶ πρὸ τοῦ Χριστοῦ ἐστιν, ὡς παρὰ σοῦ μεμαθήκαμεν ἐν μέσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύξαντος* Ar. ad Al. bei Epiph. h. 69, 8). Jetzt dagegen lehrte er vom Son: *ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός . . . συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγεννής, ἀγενητογενής* (Ar. ep. ad Eus. bei Epiph. 69, 3). Die Geburt des Erlösers leugnet er nicht (*τὸ δὲ ἀγέννητον τῷ πατρὶ μόνον ἰδίωμα παρεῖναι*), aber es ist eine *ἄναρχος παρὰ τοῦ πατρὸς γέννησις*, sie ist *τὸ ἀεὶ εἶναι ἐκ τοῦ πατρός*. Somit ist er *ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος*, und wird mit Recht wie der Vater angebetet. Indem Johannes den Son in den Schoß des Vaters verlegt, will er zeigen: *ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν*. Es sind *τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις*. Wenn der Herr sich

mit dem Vater für eins erklärt (Joh. 10, 30), will er sich als das absolute Abbild des Vaters zu erkennen geben. Der Son ist also eine besondere *φύσις* neben dem Vater, aber indem er unzeitlich von dem Vater erzeugt wird, ist er Gott wie dieser. Klar ist diese Anschauung nicht.

3. Athanasius geb. vor 300, gest. 373. s. Apologia c. Arianos; Expositio fidei; De decretis synodi Nicaenae; Ep. ad episc. Aeg. et Lib.; Apolog. ad Constant. imperat.; Apol. de fuga sua; Hist. Arianorum ad monach.; Ep. ad Serapionem de morte Arii; Ad Serapionem ep. II; De synodis Arim. et Seleuc. und bes. sein Hauptwerk Orationes IV c. Arianos. Opp. ed. Montfaucon, bei Migne ser. gr. 25—28, das Wichtigste auch bei Thilo, Bibl. patr. graec. dogmat. I. Vgl. Möhler, Athanas., 2. Aufl. 1844. Voigt, Die Lehre des Ath., 1861. Atzberger, Die Logoslehre des Ath., 1880. Pell, Die Lehre d. Ath. von der Sünde und Erlösung, 1888. Möller, PRE. I, 740 ff.

Es erscheint geeignet hier schon im Zusammenhang die Lehre des Athanasius vorzubringen, die er unentwägt und ungebeugt in einem langen anfechtungs- und verfolgungsreichen Leben verfochten hat, deckt dieselbe sich doch wesentlich mit der Auffassung, welche auf dem nicänischen Concil zur kirchlichen Geltung kam.

a) Wir stellen zunächst seine Bekämpfung des Arianismus dar. Er hat die irreligiösen und unchristlichen Consequenzen, zu denen die Lehre des Arius fürt, klar durchschaut. Hat Arius Recht, so ist der dreifaltige Gott nicht ewig, zur Einheit traten in der Zeit der Son und der Geist. Die Dreiheit ist aus nicht Seiendem geworden. Wer steht dafür, daß nicht ein weiterer Zuwachs stattfindet (c. Ar. or. I, 17. 18.)? Nach Arius würde die Taufe dann auf ein Geschöpf vollzogen, das uns doch Hilfe nicht geben kann (ib. II, 41; IV, 25). Aber nicht nur die Trias wird durch die Arianer aufgehoben, auch die Gottheit des Vaters ist gefärdet. Der Vater ist nicht immer Vater gewesen, es ist in der Zeit etwas mit ihm geschehen, und er hat nicht von Ewigkeit her Wort, Licht und Weisheit in sich getragen (ib. I, 20. 24. 25). Der Arianismus fürt aber auch consequent zu heidnischem Polytheismus. Nur wenn der Son die gleiche Natur und Substanz mit dem Vater teilt, kann von einem Gott geredet werden. Die Arianer dagegen haben zwei verschiedene Götter: *ἀνάγκη λέγειν αὐτοὺς δύο θεούς, ἕνα μὲν κτίστην τὸν δὲ ἕτερον κτιστόν, καὶ δύο κυρίοις λατρεύειν.* Das fürt zu hellenischem Polytheismus (ib. III, 15. 16)[1].

---

1) Vgl. Basil. ep. 243, 4: *πολυθεΐα κεκράτηκε· μέγας θεὸς παρ' αὐτοῖς*

Insbesondere bestätigt sich dieses an der in der Gemeinde geübten Anbetung Jesu. Es ist heidnisch das Geschöpf statt des Schöpfers anzubeten (ep. encycl. 4). Nach Apok. 22, 9 soll auch den Engeln nicht das *προσκυνεῖν* erwiesen werden (c. Ar. or. II, 23): *Τίς αὐτοῖς εἴρηκεν, ὅτι τὴν εἰς τὴν κτίσιν λατρείαν ἀφέντες, κτίσματι καὶ ποιήματι πάλιν προσέρχεσθε λατρεύειν* (ib. I, 8. 38. 42. de decr. 11 fin.). Vor allen Dingen aber wird durch die arianische Auffassung die Gewißheit des Heils aufgehoben. Ist nämlich der Logos veränderlich, wie die Arianer consequent behaupten, wie kann er uns den Vater offenbaren und wie können wir diesen in ihm schauen: *πῶς δὲ ὁ τὸν τρεπτὸν ἑωρακὼς ἑωρακέναι τὸν ἄτρεπτον νομίσειεν* (ib. I, 35 cf. Joh. 14, 9); So aber könne der Mensch auch nie zum Bewußtsein des Heils kommen, mit Gott verbunden, Vergebung der Sünden und die Unsterblichkeit zu besitzen: *εἰ γὰρ κτίσμα ὢν ἐγεγόνει ἄνθρωπος, ἔμενεν οὐδὲν ἧττον ὁ ἄνθρωπος ὥσπερ καὶ ἦν, οὐ συναφθεὶς τῷ θεῷ· πῶς γὰρ ἂν ποίημα ὢν διὰ ποιήματος συνήπτετο τῷ κτίστῃ; . . . πῶς δὲ, εἴπερ κτίσμα ἦν ὁ λόγος, τὴν ἀπόφασιν τοῦ θεοῦ λῦσαι δυνατὸς ἦν καὶ ἀφεῖναι τὴν ἁμαρτίαν* (II, 67; IV, 20); *Οὐκ ἂν δὲ πάλιν ἐθεοποιήθη κτίσματι συναφθεὶς ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ θεὸς ἦν ἀληθινὸς ὁ υἱὸς καὶ οὐκ ἂν παρέστη τῷ πατρὶ ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ φύσει καὶ ἀληθινὸς ἦν αὐτοῦ λόγος ὁ ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα* (II, 70). Schließlich aber ist dieses Mittelwesen (*μεσίτης*) zwischen Gott und der Welt eine ganz unnütze und sinnlose Erfindung. Weder ist Gott zu stolz selbst mit der Kreatur, als Schöpfer in direkte Berürung zu treten, noch würde, wäre es der Fall, durch jenen Logos die Sache deutlicher, da ja auch bei seiner Erschaffung ein Mittelwesen nötig gewesen wäre und so in infinitum weiter (II, 25. 26. de decr. 8). — Ist also Christus nicht warer Gott und eine Substanz mit dem Vater, so ist es nichts mit der Dreieinigkeit, nichts mit dem Taufsymbol, so sind der Polytheismus und die Kreaturenanbetung wieder in die Kirche eingefürt, dann ist auch das Heil des Christen zerstört, und mit alle dem doch keine logisch haltbare Erkenntnis erreicht. So ist die Theorie des Arius ebenso gottlos als unwissenschaftlich.

b) Es folgt die Lehre des Ath. von der Gottheit des Sones. *α) Καὶ ἐπειδὴ ἐκ θεοῦ θεός ἐστι καὶ τοῦ θεοῦ λόγος, σοφία, υἱὸς*

καὶ μικρός, auch Greg. Nyss. in der orat. funebr. auf Basil. Mi. 46, 796. August. de symbol. I, 2.

καὶ δύναμίς ἐστιν ὁ Χριστός, διὰ τοῦτο εἷς θεὸς ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς καταγγέλεται· τοῦ ἑνὸς γὰρ θεοῦ υἱὸς ὢν ὁ λόγος εἰς αὐτὸν οὗ καὶ ἔστιν, ἀναφέρεται, ὥστε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱόν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον. Λεχθείη δ' ἂν καὶ οὕτως μία ἀρχὴ θεότητος καὶ οὐ δύο ἀρχαί, ὅθεν κυρίως καὶ μοναρχία ἐστίν . . . Οὐσία καὶ ὑπόστασις μία ἐστίν (c. Ar. or. IV, 1). In diesen Sätzen spricht sich die Einsicht aus, daß die Gottheit des Sones unter bewußter und deutlicher Warung der göttlichen *μονάς*, verstanden werden muß. Dem „zweiten Gott“ ist der Boden entzogen. Zu dieser Einsicht drängten die Consequenzen, welche Arius seinem „zweiten Gott“ angehängt hatte, vielleicht darf man sich aber auch der bedeutsamen Rolle erinnern, welche der Sabellianismus in Ägypten gespielt hat (s. S. 126 f.). Dann hätte wieder einmal das „Warheitsmoment“ in einer Irrlehre seine geschichtliche Stellung errungen. — *β*) Aber nicht einen *υἱοπάτωρ*, wie die Sabellianer oder einen *μονοούσιος θεός* will Ath. annehmen. Dadurch werde die Existenz des Sones aufgehoben. Die selbständige ewig persönliche Existenz desselben ist vielmehr feststehende Voraussetzung, nur daß man nicht *τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμένας καθ' ἑαυτάς* annehmen dürfe, was zur *πολυθεΐα* fürt. Es besteht vielmehr zwischen dem Vater und dem Son das Verhältnis wie zwischen der Quelle und dem Strom: *ὥσπερ ἐκ πηγῆς ποταμὸς γεγεννημένος οὐ διῃρέθη, καίτοι δύο σχήματα καὶ δύο ὀνόματα τυγχάνοντα· οὔτε γὰρ ὁ πατὴρ υἱός ἐστιν οὔτε ὁ υἱὸς πατήρ ἐστιν* (expos. fid. 2. c. Ar. or. III, 4). — *γ*) Dieser Unterschied wie jene Einheit kommt zum Ausdruck durch die *ἑνότης τῆς οὐσίας. Γέννημα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός ἐστιν ὁ λόγος* (de decr. 3. 22. 23. c. Ar. I, 29). Hieraus folgt für sein Verhältnis zu den Kreaturen: *ἑτερογενὴς ἄρα καὶ ἑτεροούσιός ἐστιν ὁ υἱὸς τῶν γενητῶν, καὶ μᾶλλον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιος καὶ ὁμοφυὴς τυγχάνει* (ib. I, 58. de decr. 23. 12. de synodis 53). Wie er so *ἑτεροούσιος* mit der Kreatur ist, so ist er *ὁμοούσιος*[1]) mit dem Vater, d. h. er teilt mit ihm die eine göttliche Substanz (*ὁμοούσιον καὶ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν* ad Serap. ep. II, 5. de synodis 40). Ist dieses aber der Fall, so ist der Logos unveränderlich und ewig: *τὸ ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον αὐτὸν ἀληθῶς εἶναι σωθήσεται* (de decr. 23. 12). —

1) Diesem Wort hat Athanasius selbst nie eine besondere Bedeutung beigelegt, s. z. B. de synodis 41.

δ) Der Son geht aus dem Vater hervor durch die Zeugung oder Geburt. Bei der Eigenart der göttlichen Natur kann hiebei nicht an einen Ausfluß aus dem Vater oder an eine Teilung seiner Substanz gedacht werden: *Ἄλλως ἐστὶν ἡ τῶν ἀνθρώπων γένεσις καὶ ἄλλως ἐστὶν ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρός. Τῶν μὲν γὰρ τῶν ἀνθρώπων τὰ γεννήματα μέρη πως τῶν γεννώντων εἰσίν . . . ἀπορρέουσί τε ἄνθρωποι γεννῶντες . . . . Ὁ δὲ θεὸς ἀμερὴς ὢν ἀμερίστως ἐστὶ καὶ ἀπαθὴς τοῦ υἱοῦ πατήρ. Οὔτε γὰρ ἀπορροὴ τοῦ ἀσωμάτου ἐστίν, οὔτ' ἐπιρροή τις εἰς αὐτὸν γίνεται ὡς ἐπ' ἀνθρώπων· ἁπλοῦς δὲ ὢν τὴν φύσιν, ἑνὸς καὶ μόνου τοῦ υἱοῦ πατήρ ἐστιν.... λόγος δέ ἐστιν οὗτος τοῦ πατρός, ἐν ᾧ τὸ ἀπαθὲς καὶ ἀμερὲς τοῦ πατρὸς νοεῖν δυνατόν* (de decr. 11). Aber auch so steht es nicht, als ob *βουλήσει καὶ θελήσει τὸν υἱὸν γεγενῆσθαι ὑπὸ τοῦ πατρός* (c. Ar. III, 59), denn hiedurch würde der Son wieder zu einem zeitlichen Geschöpf herabgedrückt, das der Vater zuerst machen wollte und dann erst machte (III, 60—63). Alles wurde durch Gottes Willen geschaffen, vom Son aber gilt: *ἐκτός ἐστιν οὗτος τῶν βουλήσει γεγονότων, καὶ μᾶλλον αὐτός ἐστιν ἡ ζῶσα βουλὴ τοῦ πατρός, ἐν ᾗ ταῦτα πάντα γέγονεν* (64). *Ὁ ἄρα τοῦ θεοῦ υἱὸς αὐτός ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ σοφία, αὐτὸς ἡ φρόνησις καὶ ἡ ζῶσα βουλὴ καὶ ἐν αὐτῷ τὸ θέλημα τοῦ πατρός ἐστιν, αὐτὸς ἀλήθεια καὶ φῶς καὶ δύναμις τοῦ πατρός ἐστιν* (65). Als *τὸ ἴδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως*[1]) stammt er also nicht aus einem willkürlich gefaßten Willensakt des Vaters (ib). Das schließt dann freilich nicht aus, daß der Son vom Vater gewollt ist: *καὶ γὰρ ἕτερόν ἐστι λέγειν· βουλήσει γέγονεν, ἕτερον· ὅτι ἴδιον ὄντα φύσει τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἀγαπᾷ καὶ θέλει αὐτόν* (66). So verhält sich also der Son zum Vater wie das *ἀπαύγασμα* zum Licht: *βουλὴ ζῶσα καὶ ἀληθῶς φύσει γέννημα ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα* (67). — Vater und Son sind somit zwei Personen (der Logos ist nicht *ἀνυπόστατος* wie das menschliche Wort, de synodis 41 fin.) als der Zeugende und der Erzeugte, aber sie sind, vermöge desselben Verhältnisses, wiederum eins, ein göttliches Wesen: *Ὁ πατὴρ πατήρ ἐστι καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς υἱός ἐστιν, καὶ ὁ υἱὸς υἱός ἐστι καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς πατήρ ἐστι, μία*

1) Eine Unterscheidung der Begriffe *ὑπόστασις* und *οὐσία* ist Athanasius noch fremd, wie diese Stelle sowie einige früher angefürte zeigen, vgl. de decr. 27. de synod. 41. ad Afros 4 vgl. Harnack, DG. II, S. 211. Ebenso steht es in dem Symbol. Nicaen.

δὲ ἡ φύσις· οὐ γὰρ ἀνόμοιον τὸ γέννημα τοῦ γεννήσαντος, εἰκὼν γάρ ἐστιν αὐτοῦ . . . διὸ οὐδὲ ἄλλος θεὸς ὁ υἱός . . . . Εἰ γὰρ καὶ ἕτερόν ἐστιν ὡς γέννημα ὁ υἱός, ἀλλὰ ταὐτόν ἐστιν ὡς θεός, καὶ ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος (ib. III, 4). Dieses Verhältnis zwischen dem Zeugenden und dem Erzeugten ist aber ein ewiges: *ἀεὶ γεννητικὸς τῇ φύσει ὁ πατήρ* (III, 66). *Δῆλον ὅτι καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀεί ἐστι συνυπάρχων ὁ λόγος τῷ πατρί* (I, 27).

Von dem einen göttlichen Wesen geht Athanasius aus, aber dieser eine Gott fürt ein doppeltes (resp. dreifaltiges, s. sub d) Leben, als *γέννημα* und *γεννήσας* stehen Son und Vater einander als zwei Personen, aber nicht als zwei Götter gegenüber, sie sind *μία οὐσία, ὁμοούσιος*. In diese Gedanken mündet wirklich Alles aus, was die Kirche seit der Apostel Tagen von Christo gedacht und gelehrt hatte: die eine Gottheit und das göttliche Ich des Sones. Die Warheitsmomente des Monarchianismus wie der vulgären Christologie vom „zweiten Gott", der *portio divina* und dem Logos des Vaters sind hier combinirt, und was Misverständnis in Gedanken und Ausdruck war, ist vermieden. Jene Formeln werden so, wie sie lauteten, in der Kirche nicht mehr wiederkehren können. An Unvollkommenheiten fehlt es dabei natürlich nicht. Der moderne Theologe wird, neben den Mängeln der biblischen Beweisfürung, vor Allem die Unbestimmtheit des Begriffes *οὐσία* beanstanden, er wird nicht unbemerkt lassen, daß der eine persönliche Gott nach Ath. doch nur der Vater ist (*καὶ οὕτως ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἷς θεὸς κηρύσσεται ὁ τοῦ λόγου πατήρ* ad Epict. 9 fin. *πατὴρ ὡς ἀρχὴ καὶ πηγή* ad Serap. ep. I, 28), und er wird eine schärfere Betonung der göttlichen Persönlichkeit, sowie eine Durchfürung der Gedanken an der historischen Offenbarung zumal in Christus fordern. Das Problem, das Ath. lösen wollte, complicirt sich dadurch. Aber er wird nicht leugnen, daß Ath. mit den Mitteln seiner Zeit geleistet hat, was sich leisten ließ. Und er wird, an der Hand des N.T., auch kaum anders können, als das Problem des Ath. für ein berechtigtes anzuerkennen und vielleicht mit anderem Ausgangspunkt, anderen Worten und anderer Begründung an dem *ὁμοούσιος* festzuhalten.

c) Aber nicht die logische Consequenz, die der Gegensatz aufdrängte und die eigene Position forderte, hat den Ath. bei seinen Darlegungen geleitet. Die Gründe, die er positiv wie negativ für seine

Aufstellungen vorbringt, sind zuhöchst religiöser Natur (vgl. sub a). Nur indem Christus Gott im Vollsinn und abzugslos ist, ist Gott in die Menschheit eingegangen und ist dieser die Gemeinschaft mit Gott, die Sündenvergebung, Gottes Warheit und die Unsterblichkeit sicher gebracht. *α*) Dieses wird deutlich, wenn man den Erlösungsgedanken des Athanasius betrachtet. Der Logos hat die menschliche *σάρξ* angenommen und ist Mensch geworden, er war warer Gott und warer Mensch (ib. II, 70; III, 32. 41. 30; IV, 35. 36). *Ἄνθρωπος δὲ γέγονε καὶ οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἦλθε,* wie er etwa die alttestamentlichen Gläubigen bisweilen besuchte (III, 30. ad Epict. 11). *Ὁ ὢν φύσει θεὸς γεννᾶται ἄνθρωπος, ἵν' εἷς ᾖ τὰ ἑκάτερα* (c. Apollinar. I, 7). Die *ἕνωσις* aber zwischen der *σάρξ* d. h. der ganzen menschlichen Natur (ad Epictet. 8. c. Ar. III, 30) und der *θεότης* besteht *ἐκ μήτρας* (c. Ap. I, 4), und die Vereinigung der beiden ist eine unlösbare, one doch zur Vermischung zu füren (c. Apoll. I, 6: *ἵνα καὶ κατὰ φύσιν ᾖ τὸ σῶμα καὶ ἀδιαίρετον ᾖ πάλιν κατὰ φύσιν τῆς τοῦ λόγου θεότητος.* Er wurde im Leibe erhöht, c. Arian. I, 45. I, 10: *μὴ ἀρκεῖσθε τῇ ἀσυγχύτῳ φυσικῇ ἑνώσει τοῦ λόγου πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ γενομένην σάρκα*). Der Logos ist also nicht etwa in das Fleisch verwandelt worden (ad Epict. 8), sondern der Logos verhält sich so zu der menschlichen Natur, daß er sie zum Mittel seiner Betätigung braucht. Durch das Fleisch werden somit die Werke der Gottheit vollbracht. Indem aber andererseits dieses Leiden ertragende Fleisch dem Logos angehört, kann ihm selbst zugeschrieben werden, was, genau geredet, nur die menschliche Natur trifft, da die Gottheit nicht leidensfähig ist. *Θεὸς ὢν ἴδιον ἔσχε σῶμα καὶ τούτῳ χρώμενος ὀργάνῳ γέγονεν ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς· καὶ διὰ τοῦτο τὰ μὲν ἴδια ταύτης αὐτοῦ λέγεται, ἐπειδὴ ἐν αὐτῇ ἦν, οἷά ἐστι τὸ πεινῆν, τὸ διψῆν, τὸ πάσχειν . . . ὧν ἐστιν ἡ σὰρξ δεκτική, τὰ δὲ αὐτοῦ τοῦ λόγου ἴδια ἔργα, οἷά ἐστι τὸ ἐγείρειν νεκροὺς καὶ τυφλοὺς ποιεῖν ἀναβλέπειν . . . διὰ τοῦ ἰδίου σώματος αὐτὸς ἐποίει καὶ ὁ μὲν λόγος τὰς τῆς σαρκὸς ἐβάσταζεν ἀσθενείας ὡς ἰδίας, αὐτοῦ γὰρ ἦν ἡ σάρξ, καὶ ἡ σὰρξ δὲ ὑπούργει τοῖς τῆς θεότητος ἔργοις, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐγένετο, θεοῦ γὰρ ἦν σῶμα* (c. Ar. or. III, 31. 32. 35. 41. ad Epict. 5. 10. 11). Somit kann in gewissem Sinn freilich vom Leiden des Logos geredet werden: *ἃ γὰρ τὸ ἀνθρώπινον ἔπασχε σῶμα τοῦ λόγου, ταῦτα συνὼν αὐτῷ ὁ λόγος εἰς ἑαυτὸν ἀνέφερε, ἵνα τῆς τοῦ λόγου θεότητος μετασχεῖν δυνηθῶμεν. Καὶ ἦν παράδοξον, ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ*

πάσχων καὶ μὴ πάσχων· πάσχων μὲν, ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπασχε σῶμα καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἦν· μὴ πάσχων δέ, ὅτι τῇ φύσει θεὸς ὢν ὁ λόγος ἀπαθής ἐστι (ad Epict. 6. c. Ar. III, 37. 35). Daher hat Ath. auch die menschlichen Handlungen Christi als *κατορθώματα θεοῦ* bezeichnet (c. Ar. or. III, 41 cf. ad Serap. ep. IV, 14: *συνημμένως δὲ πάντα ἐγένετο . . . ἔπτυε γὰρ ἀνθρωπίνως καὶ τὸ πτύσμα ἦν ἔνθεον*) und vom *θεὸς ἐσταυρωμένος* (ad Epict. 10 cf. c. Ar. III, 34) und der Anbetung des Menschen Jesus (c. Apollin. I, 6) und von Maria, als der *θεοτόκος*, reden können.

β) Aber der Zweck dieser ganzen Betrachtungsweise erhellt aus der *σωτηρία* der Menschen. Indem Christus wirklich Gott war, konnte er das Fleisch, das er annahm, vergöttlichen, und indem dieses Fleisch wirklich menschlich war (c. Epict. 7), ist hiedurch die Menschheit vergöttlicht worden. *Οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ φύσει ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἴδιος αὐτοῦ ἦν ὁ λόγος ὁ γενόμενος σάρξ. Διὰ τοῦτο καὶ τοιαύτη γέγονε ἡ συναφή, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον, καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ θεοποίησις αὐτοῦ* (c. Ar. II, 70). *Ὡς γὰρ ὁ κύριος ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα γέγονεν ἄνθρωπος, οὕτως ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι παρὰ τοῦ λόγου τε θεοποιούμεθα, προσληφθέντες διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ λοιπὸν ζωὴν αἰώνιον κληρονομοῦμεν* (ib. III, 34). Indem Christus also Fleisch annahm, hat er die menschliche Natur angenommen, und diese dadurch vergöttlicht und unsterblich gemacht: *ἐκ τῆς ἁγίας καὶ θεοτόκου παρθένου τὴν τοῦ Ἀδὰμ πλάσιν καὶ ποίησιν καινὴν ἀνεστήσατο, ἰδιοποιησάμενος καθ' ἕνωσιν, καὶ οὕτως ὤφθη ἄνθρωπος ὁ Χριστός, ὁ πρὸ αἰώνων θεός, καί ἐσμεν ἡμεῖς μέλη Χριστοῦ*, 1 Kor. 6, 15 (c. Apollin. I, 13 vgl. c. Arian. I, 43; II, 61; III, 33. IV, 36). Er ist so der zweite Adam (c. Arian. I, 44; II, 65). Von diesem Zweck aus ist das Leben des Herrn zu deuten. Er war unwissend nach seinem Fleisch, damit diesem und somit der Menschheit Macht gegeben werde, den Vater zu erkennen (c. Ar. or. III, 38. ad Serap. II, 9). Er fürchtete den Tod, damit wir von Todesfurcht frei und der Unsterblichkeit teilhaft würden (ib. III, 54 ff. cf. II, 70). Er wurde getauft, mit Gottes Geist gesalbt und empfing Gnade und wurde erhöht, damit wir durch sein Fleisch Geist, Gnade und Unsterblichkeit erlangen (ib. I, 43—48). Zu allem derartigen setze man, es zu verstehen, die Worte: *καὶ ὅλως πάντα τὰ τοιαῦτα ὑπὲρ ἡμῶν*

σαρκί (ib. III, 34. 38 ff. vgl. IV, 6: *διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ὡς αὐτῷ διδόμενα εἰς ἡμᾶς διαβῇ*). Aber dieses Alles geschieht an dem Fleisch Christi und somit am Menschengeschlecht, indem jenes Fleisch verbunden ist mit der waren Gottheit (ib. II, 70. 67; IV, 36). So wird die Sünde aufgezehrt (*ἀνήλωται*) und die Menschheit wird frei von Sünde und unsterblich (ib. III, 33; II, 56)[1]. So werden auch wir zu einem Tempel und zu Sönen Gottes (I, 43; II, 59), der Geist Christi wont in uns und dadurch werden wir mit dem Vater geeint (II, 25). So ist denn der Mensch Jesus in Allem der Repräsentant der Menschheit oder der zweite Adam. Sein Tod ist deshalb der Tod Aller, oder er hat für Alle seinen Leib in den Tod gegeben und damit das göttliche Urteil über die Sünde erfüllt (II, 69). Diese seine unverschuldete Selbsthingabe in den Tod wird auch als *λύτρον τῆς τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίας καὶ κατάργησις τοῦ θανάτου* bezeichnet (I, 45). Dieses Lösegeld oder Opfer brachte er dem Vater dar, und reinigte durch sein Blut uns alle von der Sünde (II, 7). Athanasius schließt sich hier überkommenen Begriffen an. Sein eigener Gedanke bleibt klar. Indem wir ein Leib mit Christo wurden, ist sein Tod unser Tod und sein Sieg über den Tod unser Sieg: *πάντων τῶν ἀνθρώπων ἀπολλυμένων κατὰ τὴν παράβασιν τοῦ Ἀδάμ, πρώτη τῶν ἄλλων ἐσώθη καὶ ἠλευθερώθη ἡ ἐκείνου σάρξ, ὡς αὐτοῦ τοῦ λόγου σῶμα γενομένη, καὶ λοιπὸν ἡμεῖς ὡς σύσσωμοι τυγχάνοντες κατ' ἐκεῖνο σωζόμεθα . . . Τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀναδεξάμενος θάνατον καὶ τοῦτον καταργήσας, ἀνέστη πρῶτος ὡς ἄνθρωπος, ὑπὲρ ἡμῶν ἀναστήσας τὸ ἑαυτοῦ σῶμα· λοιπὸν γὰρ ἀναστάντος ἐκείνου, καθ' ἑξῆς καὶ ἡμεῖς ἀπ' ἐκείνου καὶ δι' ἐκείνου ἐκ τῶν νεκρῶν ἐγειρόμεθα* (ib. II, 61). — Treffen in allen den erwänten Gedanken die oben angegebenen Gesichtspunkte zu, so gilt das nicht minder, wenn man Christus als den alleinigen Mittler der Erkenntnis des Vaters (I, 12. 16; II, 81) und als Vorbild unwandelbarer Gerechtigkeit (I, 51), oder als Spender der Sündenvergebung (II, 67) und als Verleiher des heil. Geistes (III, 23—25. 33. de decr. 14) betrachtet. Aber die Hauptsache bleibt doch, daß durch die Menschwerdung des Logos

1) Hiezu bedurfte es aber der Einwonung des Logos selbst in der Menschheit, denn obgleich *πολλοὶ γοῦν ἅγιοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας* (z. B. Jeremias und Johannes der Täufer), so herrschte der Tod dennoch von Adam bis Mose auch über die, welche nicht nach Adams Beispiel gesündigt hatten (vgl. Röm. 5, 14), so c. Arian. III, 33.

Gott selbst in die Menschheit zu bleibender Gemeinschaft eingegangen ist, und diese dadurch Gnade und Gerechtigkeit, den heil. Geist und vor Allem die Unsterblichkeit erhielt: *διὰ τοῦτο ὁ τέλειος τοῦ θεοῦ λόγος τὸ ἀτελὲς περιτίθεται σῶμα . . ., ἵνα ἀνθ' ἡμῶν τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδοὺς τὰ λείποντα τῷ ἀνθρώπῳ δι' ἑαυτοῦ τελειώσῃ· ἔλειπε δὲ αὐτῷ ἡ ἀθανασία καὶ ἡ εἰς τὸν παράδεισον ὁδός* (II, 66).

Daß dieses wirklich christliche Gedanken sind, kann nicht bezweifelt werden; sie folgen dem johanneischen Typus (vgl. Ignatius, Irenäus, Methodius). Daß das apostolische Verständnis des Evangeliums nur einseitig reproducirt ist, ist ebenso zweifellos. Aber es bleibt doch dabei, daß es eine christlich religiöse Grundlage ist, von welcher aus sich die Gedanken des Ath. notwendig ergeben. Christus ist Gott, soll Gott wirklich in uns wonen und das Heil uns gewiß werden[1]).

d) Es werde hier schon erwänt, daß mit denselben Mitteln, die wir kennen gelernt haben, Athanasius später die Homousie des heil. Geistes erwiesen hat (s. epp. IV ad Serapionem u. vgl. tomi ad Antiochenos). Gegenüber der Behauptung, der heil. Geist sei ein *κτίσμα* oder ein Engelwesen (ad Serap. I, 10. 12) ist in Acht zu behalten, daß dann in die Trinität ein *ἑτεροούσιον* käme und diese zerstört (I, 2. 16; III, 7) oder zur *δυάς* würde (I, 29). Was vom Son gilt, muß daher auch vom heiligen Geist gelten (I, 9. 20. 21). Er ist *ὁμοούσιον* (I, 27) und *ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον* (I, 26). Und wie bei dem Son ergibt sich dieses aus der erfarungsmäßigen Art seines Wirkens. Er heiligt uns und bewirkt, daß wir Teil erlangen an der *θεία φύσις* (I, 23). *Νῦν δὲ ὅτε λεγόμεθα μέτοχοι Χριστοῦ καὶ μέτοχοι θεοῦ, δείκνυται τὸ ἐν ἡμῖν χρῖσμα καὶ ἡ σφραγὶς μὴ οὖσα τῆς τῶν γενητῶν φύσεως, ἀλλὰ τῆς τοῦ υἱοῦ διὰ τοῦ ἐν αὐτῷ πνεύματος συνάπτοντος ἡμᾶς τῷ πατρὶ* (vgl. 1. Joh. 4, 13) . . . *Εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνοιτ' ἄν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως καὶ μὴ τῆς τοῦ θεοῦ. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν οἷς γίνεται οὗτοι θεοποιοῦνται· εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι* (I, 24).

Das ist die Lehre des Athanasius. Sie gibt, nach seiner Überzeugung, die Lehre der Schrift sowie der Väter (z. B. Ignatius Ephes. 7

---

1) Harnack urteilt: „Dieses Absurde (d. h. „die Logos-*ὁμοούσιος*-Formel“) hat Athanasius ertragen; er hat seinem Glauben, ohne es zu wissen, noch ein größeres Opfer gebracht — den geschichtlichen Christus“ (DG. II, 221).

citirt de synodis 47), der „großen Synode“ und des Taufbefehls und Taufbekenntnisses (ad Serap. ep. I, 28. 30. 33; II, 8; III, 6. c. Apollin. I, 2. ad Epict. 1. 3) treu wieder. Die tief religiöse Begründung wie die Einfachheit und Geschlossenheit derselben werden jedem einleuchten.

4. Das Concil zu Nicäa (325).

Quellen: Die Synodalakten b. Mansi, Acta concil. II, 665 ff. Ep. Constantini ad Alex et Ar. bei Euseb. Vita Const. II, 64—72, und die Erzälung ib. III, 6—22. Euseb. ep. ad Caesareens. b. Theodoret h. e. I, 11. Athanas., de decretis syn. Nic. und ep. ad Afros. Eustath. b. Theod. h. e. I, 7. Im Übrigen die Berichte der späteren Kirchenhistoriker: Socrat. h. e. I, 7—10; Sozomen. h. e. I, 16—25; Theodoret. h. e. I, 6—13; Philostorgius h. e. I, 7; II, 14; dazu Gelasius (ca. 476), *Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων,* l. II (bei Mansi Acta concil. II, 759 ff.). — Vgl. die Sammlung der Aktenstücke b. Mansi a. a. O. Neander, KG. II, 790 ff. Hefele, Conciliengesch. I², 282 ff. Gass PRE. X, 530 ff.

Schon 320 oder 321 hatte Alexander von Alex. zwei ägyptische Kirchenversammlungen wider den Arianismus gerichtet, und auf diesen war derselbe verdammt worden (Hefele a. a. O. I, 268 ff.). Arius mußte Alexandrien verlassen. Aber dadurch wuchs die Bewegung nur, zumal sich eine bithynische Synode seiner Sache annahm (Soz. I, 15). Jetzt nahm Kaiser Constantin Veranlassung sich in die Angelegenheit zu mengen. Er versuchte zunächst die Sache als unbedeutenden Wortstreit zu behandeln und mante zur Versönung, da doch nicht „eines der Hauptgebote unseres Gesetzes“ in Frage stehe (Eus. V. C. II, 70). Der Kaiser hat seine Meinung zwar geändert (ib. II, 69. 71 und III, 12), aber dem ihn von Anfang an leitenden politischen Interesse an der Einheit des kirchlichen Glaubens ist er treu geblieben (vgl. V. C. II, 65 in. mit III, 17. 21). Als daher die Bewegung nur anwuchs und sich über den ganzen Orient zu verbreiten drohte (ib. II, 73. Socr. I, 8), berief er eine allgemeine Kirchenversammlung nach Nicäa. Etwa 300 Bischöfe (über die Zal s. Hefele I, 291), bes. Orientalen, aber auch Thracier, Macedonier, Achäer, der Spanier Hosius von Corduba (Rom war durch zwei Presbyter vertreten) folgten dem Ruf (V. C. III, 7). Die Geschäftsordnung sowie der Gang der Debatten bleibt für uns im Dunkeln. Auf der Synode gab es viel unselbständige Elemente (Socr. I, 8). Drei Parteien lassen sich mit Sicherheit unterscheiden. Eine arianische unter der Fürung des Eusebius v. Nikomedien (sein Standpunkt bei Theod. h. e. I, 5) war an Zal nur gering (Theod. I, 6. Soz. I, 20). Diese legte zuerst ihr

Glaubensbekenntnis vor; dasselbe wurde mit Entrüstung zurückgewiesen, und auch die Parteigänger des Arius wagten — außer zweien — nicht dabei zu verharren (Eustath. b. Theod. I, 7). Nun trat eine vermittelnde Partei in Aktion. Eusebius v. Cäsarea legte ein origenistisch unbestimmtes Bekenntnis vor: *πιστεύομεν . . . εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ τοῦ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγενημένον· δι' οὗ καὶ ἐγένετο πάντα· τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον καὶ παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* etc. (Eus. b. Theod. I, 11). Dieses Bekenntnis trägt, wie die gesperrten Worte zeigen, alle Vorzüge und Mängel einer Vermittlungsformel an sich. Die Homousianer konnten ebenso gut als die Arianer (s. Ath. ad Afros), ihre Überzeugung darin wiederfinden. So wie es lautete, gab es sicher die Überzeugung der Majorität wieder. Der Kaiser trat dem Bekenntnis bei, nur verlangte er die Aufnahme des *ὁμοούσιος* (ib.). Es ist nicht unwarscheinlich, daß er unter dem Einfluß des Hosius stand (vgl. Socr. III, 7. Philostorg. I, 7), für den als Abendländer das *ὁμοούσιος* keine Schwierigkeit hatte (s. Tertull. Novat. Dionys. von Rom S. 85. 128. 131). Damit war der dritten Partei, der des Alexander und Athanasius, die Basis gegeben und die Operation vorgezeichnet: *Οἵ δὲ προφάσει τῆς τοῦ ὁμοουσίου προσθήκης τήνδε τὴν γραφὴν πεποιήκασιν* schreibt Eusebius (ib.). Unter dem Vorwand den Arianern den Boden zu entziehen (s. Ath. ad Afr.), wurde das Bekenntnis des Eusebius umgewandelt. Es lautete nunmehr: *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ πατρὸς μονογενῆ τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ ἐξ ἑτέρας ὑπο-*

στάσεως ἢ οὐσίας, φάσκοντας εἶναι τρεπτὸν ἢ ἀλλοίωτον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία (ib.). Die gesperrt gedruckten Wörter zeigen, in welchem Sinn diese Umwandlung vorgenommen wurde. Nicht one Zaudern wurde diese Formel — um des Friedens willen — auch von der Mittelpartei angenommen (Eus. a. a. O.). Sie wurde das Bekenntnis der Synode. Außer Arius verweigerten nur fünf die Unterschrift (auch Euseb. v. Nik., der wenigstens die Verdammung nicht anerkennen wollte). Der Kaiser verbannte sie.

Damit war die Homousie des Sones zum Dogma erhoben. Die berufenen Repräsentanten der Kirche haben sie angenommen, und der Kaiser hielt es für seine Pflicht den Beschlüssen[1]) der Synode Rechtskraft zu verleihen, indem er zum Gehorsam aufforderte und die Widersprechenden strafte. Die Staatskirche tritt in Kraft: der Kaiser beruft die Synoden, der Staat gewärt Reisekosten und Diäten, der Kaiser oder ein kaiserlicher Commissar eröffnet die Synode und regelt den Geschäftsgang, eine kaiserliche Entscheidung verleiht den Beschlüssen Rechtskraft. Die Bedeutung alles dessen hat die Kirchengeschichte darzulegen. Seine historische Parallele hat Constantin an dem Restaurationswerk des Augustus. Beide dienten Gott und der Politik und beide krönten ihr Werk durch Einfürung des Kaiserkultus.

§ 21. Die weitere Entwicklung bis zur Synode von Constantinopel (381).

Die Kämpfe und Gegensätze, welche im Folgenden zu schildern sind, gehören im Einzelnen in die Gebiete der Kirchengeschichte und Patristik. Es muß daher hier eine kurze Übersicht genügen.

Das Nicänum war doch eigentlich zunächst nur das Bekenntnis einer Minorität. Der Brief des Eus. an seine Gemeinde zu Cäsarea (bei Theod. h. e. I, 11) zeigt, welcher Künste es bedurfte, um dasselbe als annehmbar erscheinen zu lassen. Das *ὁμοούσιος* soll demnach nicht mehr besagen als *ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν*, und: *μηδεμίαν ἐμφέρειαν πρὸς τὰ γεννητὰ κτίσματα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ τῷ γεγεννηκότι κατὰ πάντα τρόπον ἀφωμοιῶσθαι καὶ μὴ εἶναι ἐξ ἑτέρας τινὸς ὑποστάσεως καὶ οὐσίας*

---

1) Außer über die Homousie wurden Beschlüsse gefaßt über die Passahfrage (Eus. V. C. III, 18—20), über das meletianische (Socr. h. e. I, 9 cf. Canon 6) und novatianische (Can. 8) Schisma und über eine Reihe von Fragen der Kirchenordnung und Kirchenzucht, vgl. Hefele C.G. I, S. 320—431.

ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ πατρός. Und die Verwerfung der arianischen Formeln wurde interpretirt: *εἶναι αὐτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως . . . πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι δυνάμει ἦν ἐν τῷ πατρί.*

1. So begreift es sich, daß das Nicänum nicht Frieden brachte, sondern den Streit erst recht entfesselte. Und aus diesem Umstand zuhöchst erklärt es sich, daß Constantin selbst eine Schwenkung vornahm. Eusebius von Nik. durfte zurückkehren, Arius verantwortete sich zur Befriedigung des Kaisers (Socr. I, 26), die Häupter der Nicäner, Eustathius v. Antiochien und Athanasius (seit 328 Bischof von Alexandrien) wurden abgesetzt und verbannt auf Grund verleumderischer Umtriebe der Gegner (ersterer 330, letzterer durch die Synode von Tyrus 335, im J. 336 nach Trier). 337 starb Constantin, nachdem kurz zuvor durch den Tod des Arius die feierliche Wiederaufnahme desselben in die Kirche vereitelt worden war (Theod. I, 13. Ath. ad Serap. de morte Ar.).

Nach dem Tode Constantins durfte Athanasius zurückkehren, allein Constantius setzte im Morgenland die Kirchenpolitik der letzten Jare seines Vaters fort. Athanasius mußte, 340, abermals weichen. Er ging nach Rom. Nun hatten die Eusebianer (Eus. v. Nik. war inzwischen Bischof v. Constantinopel geworden) im Morgenland das Heft in den Händen. Es galt einen Lehrmodus finden, der sowol den eigenen Glauben fixierte, als, in Berücksichtigung des Abendlandes, den strengen Arianismus mied. Diesem Zweck dienten die Kirchweihsynode zu Antiochien im J. 341 und die Synode zu Antiochien v. J. 344 *(formula macrostichos).* Die Formeln dieser Synoden (s. Ath. de synodis 22 ff.) kommen der athanasianischen Auffassung so nahe als irgend möglich *(θεὸς τέλειος ἐκ θεοῦ τελείου, γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρὸς πρὸ τῶν αἰώνων),* auch daß der Son einen zeitlichen Anfang habe oder *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως* sei, wird verworfen, aber das *ὁμοούσιος* wird vermieden. Athanasius wird zwar nicht direkt angegriffen, wol aber sein Gesinnungsgenosse Marcell v. Ancyra (s. die 3. Formel der 1. Synode sowie die Form. macr.).

Im Abendland fand dagegen die Lehre des Athanasius wie auch des Marcell unbedingte Anerkennung auf den Synoden zu Rom, 341 (s. die ep. Julii papae b. Ath. Apol. c. Arian. 20—35) und Sardica, 343 (ib. 36—50).

Dieses fürt uns auf die eigentümliche Lehre eines der eifrigsten

Nicäner, des Bischofs Marcell v. Ancyra (s. Eus. c. Marcell., daraus die M. angehörenden Fragmente bei Rettberg, Marcelliana, 1794, vgl. Zahn, M. v. Anc. 1867). Dieser Mann ist mit Bewußtsein Schrifttheologe. Nicht die „Dogmen“ (*τὸ γὰρ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχει τι βουλῆς τε καὶ γνώμης* p. 21 A), oder die Autorität der Väter (p. 20. 21), sondern die Schrift entscheidet. In der arianischen Lehre erblickte er, nicht anders als Athanasius, verkappten Polytheismus (p. 25 D. 26 A. 27 C. D. 28 A. 29 C). Demgemäß ist sein Interesse an der Einheit der Gottheit (p. 38 C. 39 B. 134 A. 25 D. 29 C. 26 D. 167 D) nicht geringer als bei Ath. Will man sich über das ewige Wesen Christi und sein Verhältnis zum Vater orientiren, so ist abzusehen von Bezeichnungen wie: Christus, Jesus, Leben, Weg, Tag (cf. Just. Dial. 150), Auferstehung, Tür, Brot, denn *τοῦτ' ἀπὸ τῆς καινῆς αὐτῷ καὶ νέας ὑπῆρξε κατὰ σάρκα οἰκονομίας* (p. 92). Dasselbe gilt von den Namen *υἱὸς θεοῦ* (p. 54 B), *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* (p. 47 D). Das ewige Wesen kommt nur Joh. 1, 1 ff. im Ausdruck *λόγος* zur Aussage. Als der Logos Gottes ist derselbe ewig (p. 35 D). Jener Ausdruck bringt sein ganzes vorzeitliches Wesen zur Aussage (p. 35 B. 40 C). Von einer *γέννησις τοῦ λόγου* zu reden ist nicht schriftgemäß (p. 37 B), vielmehr gilt die Zeugung vom Menschgewordenen. Johannes gibt nun eine dreifache Erkenntnis an die Hand: *Ἵν' ἐν μὲν τῷ φῆσαι· „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“ δείξῃ δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγον, ἐν ἀρχῇ γὰρ ἁπάντων τῶν γεγονότων ὁ θεός, ἐξ οὗ τὰ πάντα· ἐν δὲ τῷ· „καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν“ ἐνεργείᾳ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν λόγον, πάντα γὰρ δι' αὐτοῦ ἐγένετο . . .· ἐν δὲ τῷ· „θεὸν εἶναι τὸν λόγον“ εἰρηκέναι μὴ διαιρεῖν τὴν θεότητα, ἐπειδὴ ὁ λόγος τε ἐν αὐτῷ καὶ οὗτος ἐν τῷ λόγῳ, ἐν ἐμοὶ γάρ φησιν ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί* (p. 37 A). Die Ausdrücke *δύναμις* und *ἐνέργεια* sollen den Logos als in Gott ruhende Kraft und als wirksame Kraft, als *ἐνέργεια δραστική* (p. 41 D) bezeichnen (s. Zahn S. 123 ff.). Der Logos ist also einerseits eine Gott immanente persönliche Kraft, und er tritt andererseits zum Behuf seines geschichtlichen Wirkens aus dem Vater hervor (*ἐξελθών, ἐκπορεύεται* p. 167 f.), one daß aber hiedurch das erste Verhältnis alterirt würde. Man darf nicht von drei Hypostasen ausgehen und sie dann zur göttlichen Einheit zusammenfassen: *ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὔσας ἑνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἡ τριὰς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι* (p. 167 D). Wie bestände angesichts der arianischen *δύο διαιρού-*

μενα πρόσωπα, daß der heil. Geist vom Vater ausgeht und doch vom Son verliehen wird (ib.)? Nicht mit drei verschiedenen Wesen hat man es zu tun, sondern das unaussagbare Verhältnis ist gleichsam als eine Ausdehnung des einen Gottes anzusehen: *οὐ σαφῶς καὶ φανερῶς ἐνταῦθα ἀπορρήτῳ λόγῳ ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα, διαιρεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα* (ib. vgl. zum Bilde Dionys. v. Rom b. Ath. sent. Dion. 17, auch Tert. Apol. 21). Das sind nicänische Gedanken: der eine Gott fürt ein dreifaltiges Leben, nur daß Marcell — exegetisch vorsichtiger — die geschichtliche Erkenntnis von der Offenbarung Gottes nicht unmittelbar auf das vorgeschichtliche Leben der Gottheit übertragen will. Dieses zeigt auch das Folgende. Indem Gott den Vorsatz hatte die Kirche zu gründen und die Menschheit zur Sonschaft bestimmt hat (p. 12 D), trat derLogos aus dem Vater hervor als wirksam in der Weltschöpfung, Erhaltung und Erlösung. Vor noch nicht vierhundert Jaren wurde er zum „Son Gottes", Christus und König (p. 50 D). Am Ende der Tage tritt er, indem sein Reich Gottes Reich wird, wieder in Gott zurück (p. 41 C. 42 A. 52 C), mit dem Vater herrschend. Was dabei aus seinem Leibe wird, gesteht M. nicht zu wissen (p. 53 A).

Die Bedeutung dieser Theologie besteht darin, daß sie den Eusebianern Anlaß bot ihre Gegner immer wieder des Sabellianismus zu zeihen; andererseits aber zeigt der Umstand, daß sie von den Homousianern als orthodox anerkannt wurde (bei Ath. Apol. 32. 47), wie ernst diese es mit dem streng einheitlichen Gottesgedanken nahmen, und daß ihr beherrschendes Interesse sich auf die dreifaltige geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes richtete. Aber eine geschichtliche Wirksamkeit hat diese Lehre nicht gehabt, dazu war sie zu originell und archaistisch (vgl. Iren. S. 84 f.). Athanasius hat in der IV. or. c. Ar., one Namennennung, auch gegen Marcell polemisirt, und schließlich nur ein Lächeln für die Wunderlichkeiten des „alten Mannes" gehabt (Epiph. h. 72, 4). Verhängnisvoll für sie war noch besonders, daß schon die Zeitgenossen sie nach der Lehre des Photinus v. Sirmium interpretirten (Epiph. h. 71). Nach diesem war Christus nur ein übernatürlich (anders Marius Mercator, Opp. ed. Baluz. p. 164) erzeugter Mensch, welchem der Logos einwonte. Das war freilich die Lehre des Samosateners. Eusebianer wie Nicäner haben sie verworfen.

Photin mußte fallen (Synoden zu Mailand v. 345? u. 347), im Übrigen blieben die Abendländer mit Athanasius bei ihrer Überzeugung.

Constantius, durch die Perser im Schach gehalten, mußte sich entschließen Athanasius zurückzuberufen (346) und zwei hervorragende Eusebianer Ursacius und Valens hielten es für geraten mit Rom und Athanasius Frieden zu schließen (s. Ath. Apol. 51—58). Dagegen verdammte die (1.) sirmische Synode den Photin, als Quelle seiner Irrlehre Marcell hinstellend (Hilar. frg. 2, 21—23), im J. 347 (?). — Der Tod des nicänisch gesinnten Constans änderte die Situation. Mit Energie ging Constantius nun an die Unterdrückung des nicänischen Glaubens. Schon 351 haben die Orientalen auf der (2.) Synode zu Sirmium wieder das Haupt erhoben. Die hier zu Stande gebrachte (1.) sirmische Formel ist in ihrem positiven Teil identisch mit der 4. antiochen. Formel (S. 174), angehängt ist aber eine große Anzal von Anathematismen (s. Ath. de synodis 27. Socr. h. e. II, 30. Hilar. de synodis 38 vgl. Hefele CG. I, 642 ff.). Dieselben halten sich auf der bisher von den Eusebianern befolgten Linie: die arianischen Lieblingswendungen werden verworfen (n. 1. 24), ebenso die Lehren Photins und Marcells; der Subordinatianismus zeigt sich n. 18: *οὐ γὰρ συντάσσομεν υἱὸν τῷ πατρί, ἀλλ' ὑποτεταγμένον τῷ πατρί.* Zu Arelate 353, zu Mailand 355, (zu Biterrä 356) wurden die Abendländer gezwungen die Verdammung des *sacrilegus Athanasius* (Mansi III, p. 236) anzuerkennen. Die Widerstrebenden (Euseb. v. Vercelli, Dionys v. Mailand, Lucifer v. Calaris, der Diakon Hilarius v. Poitiers, Hosius v. Corduba, Liberius v. Rom) wurden verbannt. Athanasius, abgesetzt, floh in die Wüste 356. Einwendungen gegenüber meinte der Kaiser: *ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανών* (Ath. hist. Arian. ad mon. 33 fin.). Jetzt freilich erblickten die Orthodoxen in ihm den Antichrist und eine *immanis fera* und *immanis bestia* (z. B. Ath. l. c. 67. 64. Lucif. Bibl. max. IV, p. 247. 244. 246).

2. Aber der Sieg ist für eine schlechte Sache das Gefärlichste. An diesem Sieg ist der Arianismus zu Fall gekommen. Wer waren denn die Sieger und was wollten sie? Wie schwankend und mannigfach ihre positiven Gedanken waren, trat erst jetzt zu Tage, da der gemeinsame Gegner sie nicht mehr zu einheitlichem Vorgehen zusammenhielt. Man redete einerseits von der vorzeitlichen und ewigen Geburt des Sones und sagte, daß er in Allem dem Vater änlich sei, das war „der königliche Weg“ zwischen Arius und Sabellius (so Cyrill. v. Ier. Catech. IV, 7; XI, 4. 7. 10. 14. 17). Man trat also mit vollem Ernst für die antiochenischen Formeln ein, nur daß man

sich in das ὁμοούσιος nicht zu finden wußte. Man glaubte dafür ὁμοιούσιος sagen zu sollen (Sozom. h. e. III, 18). Mit anderen Worten: in dem Resultat wollte man mit Athanasius zusammentreffen, aber man ging einen anderen Weg, statt wie er vom einen göttlichen Wesen auszugehen, nahm man, aus Furcht vor Sabellianismus[1]), auf der Spur des Origenes seinen Ausgang von zwei göttlichen Personen. Dadurch konnte aber jenes Resultat in Frage kommen, auch mehr nach links stehende (origenistische und arianisirende) Elemente konnten jenen Formeln beifallen. Das ist die Partei der Semiarianer oder Homoiusiasten. Ihr nicht minder als den Homousianern trat nun alsbald der consequente Arianismus wieder entgegen, unter der Fürung des Aëtius aus Antiochien (eine Abhandlung v. ihm *περὶ ἀγεννήτου θεοῦ καὶ γεννητοῦ* bei Epiph. h. 76, 11) und des Eunomius von Cyzikus (ein Glaubensbek. und eine Rede Apologeticus v. ihm bei Fabricius, Bibl. graec. VIII und b. Thilo, Bibl. patr. gr. II, p. 580—629, vgl. Philostorg. h. e. III, 15 ff.; IV, 12; V, 2; IX, 6; X, 6; VI, 1 u. s.). Theodoret sagt von Eunomius: *οὗτος τὴν θεολογίαν τεχνολογίαν ἀπέφηνε* (haer. fab. IV, 3), so war es in der Tat. Wenn man auch auf die Autorität der Schrift und der Alten sich zu berufen für gut hielt (Eunom. Ap. 4. 12. 15, s. die Zusammenstellung bei Greg. Naz. or. 29, 18 und die Besprechung or. 30), so beherrscht das Denken doch jene profane Logik, die Ath. schon an Arius tadelte (cf. Greg. Naz. or. 27, 2). Gott ist das *ἀγέννητον*. Ist dieses sein Wesen, so ist die Behauptung, Gott völlig zu erkennen (Socr. h. e. IV, 7. Theod. haer. fab. IV, 3. Basil. ep. 235), ganz begreiflich. Gilt nun vom Son das *γεννητόν* (Eunom. Ap. 11. 12), so folgt notwendig, daß er nicht Gott wie der Vater, nicht aus der Substanz des Vaters, sondern, als sein Geschöpf, aus seinem Willen sei (ib. 12. 15. 28). Ist der Son aber das erste Geschöpf des Vaters, so folgt: *μήτε μὴν ὁμοούσιον μήτε ὁμοιούσιον, ἐπείπερ τὸ μὲν γένεσιν καὶ μερισμὸν σημαίνει τῆς οὐσίας, τὸ δὲ ἰσότητα* (Eunom. l. c. 26 cf. Aët. l. c. n. 4). Auch ein *ὅμοιον* ist, unter dem Gesichtspunkt der *οὐσία*, zwischen dem Erzeugten und Unerzeugten nicht möglich (Eun. 11. 26), wol aber kann von einer moralischen abbildlichen Änlichkeit geredet werden (Eun. ib. 24 u. Conf. fid. 3:

---

1) Dieses spricht deutlich die Frage des Anomöers in Apollinaris dialogi de trin. (Dräseke p. 264) und: *ὁμοούσιον τί ἐστιν; θέλω γὰρ καὶ τοῦτο μαθεῖν· μὴ ὁ αὐτός ἐστιν ὁ υἱὸς καὶ πατήρ;*

τοῦτον ὅμοιον τῷ γεννήσαντι μόνον οὐχ . . . ἀγέννητον ἀγεννήτῳ, μόνος γάρ ἐστιν ἀγέννητος ὁ παντοκράτωρ . . . ἀλλ' ὡς υἱὸν τῷ πατρί, ὡς εἰκόνα καὶ ὡς σφραγῖδα πάσης τοῦ παντοκράτορος ἐνεργείας καὶ δυνάμεως, σφραγῖδα τῶν τοῦ πατρὸς ἔργων καὶ λόγων καὶ βουλευμάτων, cf. Philostorg. VI, 1, auch IV, 12). Das Alles ist nur consequenter Arianismus, und wenn Euzoius zu Antiochien (361) die Formel: *κατὰ πάντα ἀνόμοιος ὁ υἱὸς τῷ πατρί* aufstellte, so ist auch das nur consequent (änliche Äußerungen zu Seleucia b. Hilar. c. Constant. imp. 12).

Allein immer noch war das Nicänum die Grundlage der Lehre, es galt dasselbe aufzuheben. Dieses geschah durch die 3. Synode zu Sirmium unter Ursacius und Valens, die längst wieder Arianer geworden waren, mit der 2. sirmischen Formel (357): *quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae graece usia appellatur, id est ut expressius intelligatur, homousion aut quod dicitur homoeusion, nullam omnino fieri oportere mentionem nec quemquam praedicare, ea de causa . . quod nec in divinis scripturis contineatur et quod super hominis scientiam sit,* Jes. 53, 8. Im Übrigen gilt, nach Joh. 14, 28: *nulla ambiguitas est, maiorem esse patrem* (Hilar. de synodis 11). Occidentalen haben diese Formel angenommen, unter ihnen auch der fast hundertjärige Hosius. Eine antiochenische Synode (358) stimmte dem bei (Sozom. IV, 12). So schien das Nicänum sowie das *ὁμοούσιος* und *ὁμοιούσιος* aus der Welt geschafft zu sein.

Aber die Entwicklung der Gedanken läßt sich nicht durch Verbote zurückschrauben. Daß der Arianismus nicht der Glaube des Orients war, wurde klar auf der Synode zu Ancyra, unter der Leitung des Basilius v. Ancyra (358; s. das Synodalschreiben bei Epiph. h. 73, 2—11). Als Son ist der Son nicht ein Geschöpf des Vaters (*ἄλλο γάρ ἐστι κτίστης καὶ κτίσμα, ἄλλο πατὴρ καὶ ὁ υἱός* c. 3). Er ist vielmehr in seiner *οὐσία* — anders als die übrigen Gotteskinder — dem Vater änlich, in der *οὐσία* und nicht nur in der *ἐνέργεια* (*κυρίως ὡς μόνος ἐκ μόνου ὅμοιος κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ πατρός* c. 5. *τῆς κατ' οὐσίαν πρὸς πατέρα ὁμοιότητος* c. 8. *τὰ μὲν ἰδιώματα εἶχε τῆς θεότητος, κατ' οὐσίαν ἀσώματος ὢν καὶ ὅμοιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ἀσωματότητα καὶ τὰς ἐνεργείας* c. 9. — *καὶ εἴ τις εἰς πατέρα καὶ υἱὸν πιστεύειν ἐπαγγελόμενος, τὸν πατέρα μὴ οὐσίας ὁμοίας αὐτοῦ λέγοι πατέρα ἀλλὰ ἐνεργείας . . . καὶ ἀναιρῶν τὸ εἶναι ἀληθῶς υἱὸν, ἀνάθεμα ἔστω* c. 11, aber auch: *εἴ τις ἐξουσίᾳ καὶ οὐσίᾳ λέγων τὸν πατέρα πατέρα*

τοῦ υἱοῦ, ὁμοούσιον δὲ ἢ ταυτοούσιον λέγοι τὸν υἱὸν τῷ πατρί, ἀνάθεμα ἔστω 11 fin.)[1]). — Diese Formeln gewannen das Or des Kaisers (Soz. IV, 13 f.). Die 4. sirmische Synode machte nun durch die 3. sirmische Formel (358) einen Versuch Frieden zu stiften durch Wiederholung der 4. antiochen. Formel. Den Frieden hoffte man zu befestigen auf der Doppelsynode zu Ariminium und Seleucia (359), indem man hier eine vorher am Hof zu Sirmium ausgearbeitete Formel (die 4. sirmische), welche vermittelt zwischen der 2. Formel von Sirmium und der von Ancyra vorlegte: *τὸ δὲ ὄνομα τῆς οὐσίας διὰ τὸ ἁπλούστερον ὑπὸ τῶν πατέρων τεθεῖσθαι, ἀγνοούμενον δὲ ὑπὸ τῶν λαῶν, σκάνδαλον φέρειν διὰ τὸ μήτε τὰς γραφὰς τοῦτο περιέχειν, ἤρεσε τοῦτο περιαιρεθῆναι . . . Ὅμοιον δὲ λέγομεν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα, ὡς αἳ ἁγίαι γραφαὶ λέγουσί τε καὶ διδάσκουσιν* (Ath. de synodis 8. Socr. II, 37). Die Abendländer haben sich hier wieder auf das Nicänum besonnen, die Morgenländer waren in der Mehrzal Homoiusianer. Aber der kaiserliche Wille siegte doch. Die zu Nice etwas modificirte Formel wurde schließlich angenommen, aber das *κατὰ πάντα* war fortgelassen[2]) (Ath. de synod. 30). Vgl. Hefele CG. I, 697—722.

Nun fürten die Arianer unter Acacius v. Cäsarea und Eudoxius v. Antiochien (später Constantinopel) bei Hof das große Wort. Die Synode zu Constantinopel (360) stand unter ihrer Gewalt. Das *ὅμοιος* sammt der Verdammung der *οὐσία* wurde wieder proklamirt, Aëtius wurde preisgegeben (Eunomius aber mit dem Bischofsstul von Cyzikus bedacht). Es wurden die Häupter der Semiarianer abgesetzt (Socr. h. e. II, 41. 42).

Die Arianer hatten gesiegt und die Einheit war hergestellt, aber nur scheinbar. Den Arianern standen immer noch die Homousianer

---

1) Bei der paarweisen Anordnung der Anathematismen, welche das arianische Extrem neben das sabellianische stellt, wird der Grund des Mistrauens wider das *ὁμοούσιος* hier sehr deutlich, man fürchtete auf Sabellianismus hinausgefürt zu werden, vgl. Ath. de synodis 12. Socr. h. e. II, 39.

2) Dadurch wurde die Formel den Arianern durchaus gemäß. Dieselben konnten ja nach Bedürfnis die Änlichkeit oder Unänlichkeit des Sones betonen, je nachdem sie an die Usie oder die Eigenschaften dachten, s. S. 178 u. bes. Philostorg. h. e. IV, 12, vgl. Basil v. Anc. bei Epiph. h. 73, 13. 15. 22. Die Verwerfung des *ἀνόμοιος* zu Seleucia durch Acacius ist also in Wirklichkeit nur ein Scheinmanöver gewesen, vgl. Hilar. c. Constant. 14.

gegenüber (Synode zu Paris 361 s. Hilar. Frg. 11 und Mansi III, 357—362), ebenso aber die alte Mittelpartei (Homoiusianer), die sich immer mehr der Rechten näherte. Ihren Standpunkt lehrt eine Abhandlung des Basilius v. Ancyra kennen (bei Epiph. h. 73, 12—22): der Son ist als Son dem Vater *κατὰ πάντα,* d. h. *κατ' οὐσίαν,* als *πνεῦμα* — nicht bloß *κατὰ βούλησιν* — änlich (ib. 13. 17. 18. 22). Der bei den Orientalen bräuchliche Begriff *ὑπόστασις* soll nur die Sonderexistenz von Vater, Son und Geist hervorheben, keineswegs aber der Einfürung von drei Göttern dienen. *Καὶ μὴ ταρασσέτω τὸ τῶν ὑποστάσεων ὄνομά τινας. Διὰ τοῦτο γὰρ ὑποστάσεις οἱ ἀνατολικοὶ λέγουσιν, ἵνα τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ὑπαρχούσας γνωρίσωσιν. Εἰ γὰρ πνεῦμα ὁ πατήρ, πνεῦμα καὶ ὁ υἱός, πνεῦμα καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, οὐ νοεῖται πατὴρ ὁ υἱός· ὑφέστηκε δὲ καὶ τὸ πνεῦμα, ὃ οὐ νοεῖται υἱὸς ὃ καὶ οὐκ ἔστιν* etc. . . . *οὐχὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τρεῖς ἀρχὰς ἢ τρεῖς θεοὺς λέγοντες . . . ὁμολογοῦσι γὰρ μίαν εἶναι θεότητα . . . καὶ μίαν βασιλείαν καὶ μίαν ἀρχήν· ὅμως τὰ πρόσωπα ἐν ταῖς ἰδιότησι τῶν ὑποστάσεων εὐσεβῶς γνωρίζουσι, τὸν πατέρα ἐν τῇ πατρικῇ αὐθεντίᾳ ὑφεστῶτα νοοῦντες, καὶ τὸν υἱὸν οὐ μέρος ὄντα τοῦ πατρὸς ἀλλὰ καθαρῶς ἐκ πατρὸς τέλειον ἐκ τελείου γεγεννημένον καὶ ὑφεστῶτα ὁμολογοῦντες, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστῶτα γνωρίζοντες* (c. 16 vgl. c. 12). Die Parallele mit der Menschwerdung nach Phil. 2, 6; Röm. 8, 3 fürt zum Resultat, daß Christus als *πνεῦμα* mit dem Vater *ταὐτόν* ist, wie als *σάρξ* mit der menschlichen *σάρξ,* daß er aber als handelndes Subjekt dem Vater wie der *σάρξ* änlich ist: *κατὰ μὲν τὴν τοῦ πνεύματος ἔννοιαν ταὐτόν . . . οὐ ταὐτὸν δὲ ἀλλ' ὅμοιον, διότι τὸ πνεῦμα, ὅ ἐστιν ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ὁ πατήρ* (18). Hier wird eigentlich die Homousie anerkannt, nur hinsichtlich der unterschiedenen Subjekte gilt das *ὅμοιος: ἃ γὰρ ὁ πατὴρ ποιεῖ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς οὐχ οὕτως αὐτὸς ποιεῖ, ἀλλ' ὁμοίως* (ib.).

Constantius starb 361, Julian Apostata wurde sein Nachfolger. Die verbannten Bischöfe durften zurückkehren, auch Athanasius. Alsbald veranstaltete er eine Synode zu Alexandria (362, s. bes. Tomi ad Antiochenos. ep. ad Rufinianum, dazu Socr. h. e. III, 7. Rufin. h. e. X, 27—29). Schon im J. 359 hat Ath. in der Schrift über die Synoden von Rimini und Seleucia den Homoiusianern den Brudernamen gewärt (de synodis 41—43 cf. 12. 53). Da sie bekennen *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι καὶ μὴ ἐξ ἑτέρας ὑπο-*

στάσεως τὸν υἱόν, κτίσμα τε μὴ εἶναι μηδὲ ποίημα αὐτόν, hätten sie worauf es ankommt und seien dem *ὁμοούσιος* nicht fern (41), wenngleich es, grade bei ihrer Ansicht, nicht scharf und klar sei das *ὁμοούσιος* mit *ὅμοιος* oder *ὁμοιούσιος* zu vertauschen (*ὅτι τὸ ὅμοιον οὐκ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ἀλλ' ἐπὶ σχημάτων καὶ ποιοτήτων λέγεται ὅμοιον. Ἄνθρωπος γοῦν ἀνθρώπῳ ὅμοιος λέγεται οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλὰ κατὰ τὸ σχῆμα καὶ τὸν χαρακτῆρα, τῇ γὰρ οὐσίᾳ ὁμοφυεῖς εἰσιν* c. 53). Nicht um seine Formel oder eine Formel überhaupt[1]), sondern nur um die Sache war es dem großen Bischof zu tun. Das zeigte sich auch zu Alexandrien. Hier wurde die Berechtigung der *τρεῖς ὑποστάσεις* anerkannt, sofern dieselben nicht als *ἀλλοτριούσιοι* oder *διαφόροι οὐσίαι* oder gar *τρεῖς ἀρχαὶ καὶ θεοί,* sondern als *ὁμοούσιοι* gedacht werden (tom. ad Ant. 5), ebenso aber sei die *μία ὑπόστασις* berechtigt, indem viele meinen *ταὐτὸν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν* (6). Zur Erläuterung dient die Verdammung von Arius, Sabellius, Paul, Valentin, Basilides, Manichäus (ib.). Die Synode hat außerdem die Homousie des Geistes gelehrt (3. 5), im Gegensatz zu Macedonius von Constantinopel, der den heil. Geist für einen Diener und Gehilfen änlich den Engeln erklärt hatte (Socr. II, 45. Sozom. IV, 27), sowie die menschliche Seele Christi (7). Es wird zur Milde gegen die von der Warheit Abgefallenen ermant (3. 8. 9), sowie den Wortstreit zu meiden und es am Nicänum sein Bewenden haben zu lassen (8).

Athanasius wurde schließlich auch von Julian verbannt, von Jovian (363) aber zurückberufen. Sofort bekannte sich eine Synode zu Alexandrien (363) wieder zum nicänischen Glauben (Ath. ep. ad Jovian.), ebenso auch — wenngleich mit Reserve (*ὁμοούσιος = ὅμοιος κατ' οὐσίαν*) — eine Synode zu Antiochien (363; s. Socr. h. e. III, 25).

Für die Geschichte des Dogmas sind die zuletzt geschilderten Vorgänge von epochemachender Bedeutung: 1) Die Vereinigung der Mittelpartei mit den Homousianern sichert den Sieg über die Arianer 2) die nicänische Interpretation des Wesens des heil. Geistes weist diesem eine feste Stelle in der theologischen Betrachtung zu, 3) die sich anbanende Unterscheidung von *ὑπόστασις* und *οὐσία* wird neue Probleme schaffen, 4) die Interpretation des *ὁμοούσιος* im Sinn von *ὁμοιούσιος* und *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* wird Gedanken erzeugen, die dem Nicänum und Athanasius fremd waren.

---

1) Vgl. den Hon über die Formelwirtschaft der letzten Jare de synodis 32.

3. Die fürende Rolle im Orient fiel in der Folgezeit den drei Kappadociern zu.

Basilius der Gr. v. Cäsarea, † 379 (Opp. ed. Garnier et Maran 1721 ff., de Sinner 1839—40, Migne gr. 29—32), sein Bruder Gregor von Nyssa, † nach 394 (Opp. ed. Fronto Ducäus 1615—18, Migne gr. 44—46. Einzelnes bei Öhler, Greg. Nyss. opp. I, 1865 und Bibliothek der Kirchenväter, I, 1858. Mai, Script. vet. nov. coll. VIII, 2, 1 ff). Gregor von Nazianz, † 389 oder 90 (Opp. ed. Clemencet et Caillou, 1778. 1842, Migne gr. 35—38. Die wichtigsten Werke dieser Väter auch bei Thilo, Bibl. patr. gr. dogm. II). Hieher gehört auch ein Teil der dem Apollinaris von Laodicea angehörenden Schriften, bes. Antirrheticus c. Eunom. Dialogi de trinitate. De trinitate. *Κατὰ μέρος πίστις*, s. diese Schriften bei Dräseke, Appollinarius v. Laod. in Texte und Unters. VII, 3. 4. Auf diese Ausgabe beziehen sich die Citate im Folgenden.

Begeisterte Christen und ebenso begeisterte Hellenen[1]), haben diese Männer für die religiöse Position des Athanasius ein Verständnis und für die wissenschaftliche Dogmatik des Origenes[2]) Sinn gehabt. Sie haben Athanasius im Sinn der origenistischen Theologie verstanden und interpretirt. Darin besteht ihre dogmengeschichtliche Bedeutung, denn dadurch und in dieser Form ist der Standpunkt des Ath. im Morgenland zum Sieg gelangt.

a) Ath. geht aus von der einen göttlichen *οὐσία* (oder *ὑπόστασις*), das dreifaltige Personenleben innerhalb derselben ist eine selbstverständliche Voraussetzung, die nicht bewiesen wird. Die Kappadocier haben ihren Ausgangspunkt an den drei göttlichen Hypostasen (vgl. Basil. v. Anc.) und sie mühen sich dieselben unter den Begriff der einen göttlichen Usie zu bringen. Die Begriffe *ὑπόστασις* und *οὐσία* werden nun scharf unterschieden, sodaß ersterer die individuelle Sonderexistenz, letzterer die gemeinsame Substanz bezeichnet (z. B. Basil. ep. 38, 1—3; 9, 2; 125, 1; 236, 6. Greg. Nyss. b. Öhler, Bibl. II, 218 f. 236. 234. Cat. magn. 1 in. Apollin. dialogi p. 266 f. 271).

b) Es sind nun drei göttliche *ὑποστάσεις* oder *πρόσωπα* anzunehmen, Vater, Son und heil. Geist. Die unterschiedene Benennung derselben entspricht realen Unterschieden: *δι' ὧν αἱ ὑποστάσεις*

---

1) S. z. B. den Briefwechsel zwischen Basilius und Libanius (Basil. ep. 335—359), den sermo 22 des Basil. (de legendis libris gentilium), sowie die Trauerrede des Greg. Naz. auf Basil. (or. 43, c. 17—22).

2) S. die Philocalia und vgl. das Urteil über Orig. bei Basil. de spirit. s. 29, 73.

τρανῶς τε καὶ ἀσυγχύτως ἀπ' ἀλλήλων διαχωρίζονται (Greg. Nyss. Öhl. II, 162). Jede Hypostase hat ihr *ἴδιον, ἰδιάζον* oder ihre *ἰδιότης,* ihr *ἰδίωμα.* Und zwar so: *Ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις* (Greg. Naz. or. 25, 16; 29, 2; 31, 29. Basil. ep. 38, 4—6; 105. 125, 3; 210, 4. hom. 15, 2. Greg. Nyss. Cat. magna 3. Apollin. l. c. p. 255. 258. 269. 354). Dieser Unterschied ist scharf und klar einzuhalten. Es sind drei individuelle Personen, wie z. B. Paulus, Petrus und Barnabas es waren, es ist marcellisch oder sabellianisch von einer *ὑπόστασις* oder einem *πρόσωπον* zu reden statt von einer *οὐσία* (Basil. ep. 125, 1; 69, 2)[1]. — c) Aber zunächst ist es nicht die Absicht eine dieser drei Personen der anderen unterzuordnen hinsichtlich des göttlichen Wesens und der Würde. Ihnen kommt die *θεότης* in der gleichen Weise zu, denn ihnen eignet die nämliche *ἐνέργεια* und *δύναμις* (Basil. ep. 189, 7. 8. Greg. Nyss. Öhl. II, 180. 196 f. 204 ff. 202 f.: *οὐ διῃρημένως ἐνεργεῖ κατὰ τὸν τῶν ὑποστάσεων ἀριθμὸν ἡ ἁγία τριάς, ἀλλὰ μία τις γίνεται τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος κίνησίς τε καὶ διακόσμησις ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸ πνεῦμα διεξαγομένη,* vgl. Apollin. dialogi p. 272. 279. 277. 306. 313). Ist aber eine identische Betätigung (*ἐνεργείας ταυτότης*) der drei Hypostasen vorhanden, so fürt das auf die gleiche Würde und Natur derselben (Greg. Nyss. ib. 182. Basil. ep. 189, 7). Das ist die Betrachtungsweise des Origenes (s. S. 108). Dem *ἰδιάζον* tritt das *κοινόν* zur Seite (Bas. ep. 38, 5). Demgemäß ist von einer den drei Hypostasen gemeinsamen *θεότης, φύσις, οὐσία* zu reden. Es liegt eine *ταυτότης τῆς φύσεως* vor (Bas. ep. 8, 3. 5), die Hypostasen sind *ταὐτὸν κατ' οὐσίαν* (Greg. Naz. or. 30, 20), dem *ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων* steht das *κοινὸν τῆς οὐσίας* gegenüber (Bas. ep. 210, 5. Greg. Naz. or. 29, 2). Dieses Verhältnis kommt nun zum Ausdruck durch das *ὁμοούσιος· ταυτότητα δὲ τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες καὶ τὸ ὁμοούσιον ἐκδεχόμεθα . . . ὁ γὰρ κατ' οὐσίαν θεὸς τῷ κατ' οὐσίαν θεῷ ὁμοούσιός ἐστιν* (Bas. ep. 8, 3 vgl. Apollin. Dial. p. 264. 267 ff.). Dasselbe besage nichts Anderes als *ὅμοιον κατ' οὐσίαν ἀπαραλλάκτως* (Bas. ep. 9, 3)[2]. Indem nun aber der Gedanke der ge-

1) An dieser Beurteilung des Marcell wird der ganze Gegensatz zu Athanas. (vgl. dessen Urteil über M.) kund.

2) Das *ὁμοούσιος* ist dem Basilius ursprünglich fremdartig gewesen, wie aus einem Brief an Apollinaris hervorgeht (Dräseke S. 102): *πρὸς δὲ τὴν*

trennten Hypostasen im Vordergrund steht, empfängt jenes Prädikat eine neue Nüance der Bedeutung: *ὁμοούσιον εἶπαν δικαίως, ἵνα τὸ τῆς φύσεως ὁμότιμον παραστήσωσιν* (Bas. ep. 52, 2). Es ist dieselbe *φύσις* und *ἀξία τῆς θεότητος*, eine *φύσεως ὁμοτιμία*, welche den drei Hypostasen zukommt (Greg. Naz. or. 31, 9. 10. 28; 29, 2). Die Homousie bezeichnet also die gleiche göttliche Substanz oder Natur, aber indem dieses auch die gleiche Würde und Herrlichkeit der drei Hypostasen.

d) So ergibt sich der Gedanke des dreieinigen Gottes: drei Personen in einer Gottheit. *Ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν* (Greg. Naz. or. 31, 9; 28, 31; 39, 11. 12), der Gesichtspunkt, von dem aus das geschieht, ist: *ἵνα τὸ ἀσύγχυτον σώζηται τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐν τῇ μιᾷ φύσει τε καὶ ἀξίᾳ τῆς θεότητος* (ib.) und: *οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δὲ ἧττον θεός, οὐδὲ τὸ μὲν πρότερον τὸ δὲ ὕστερον, οὐδὲ βουλήσει τέμνεται οὐδὲ δυνάμει μερίζεται . . . ἀλλὰ ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις . . ἡ θεότης* (ib. 14). So ist die hypostatische Unterscheidung wie die substanzielle Einheit gewart: *ἀλλά τις ἄρρητος καὶ ἀκατανόητος ἐν τούτοις καταλαμβάνεται καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ διάκρισις, οὔτε τῆς τῶν ὑποστάσεων διαφορᾶς τὸ τῆς φύσεως συνεχὲς διασπώσης, οὔτε τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν κοινότητος τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων ἀναχεούσης* (Bas. ep. 38, 4). — *Ὁ τῆς εὐσεβείας λόγος οἶδέ τινα διάκρισιν ὑποστάσεων ἐν τῇ ἑνότητι τῆς φύσεως βλέπειν* (Greg. Nyss. Cat. m. 1). Hiedurch sei die richtige Mitte zwischen Heidentum und Arianismus sowie Judentum und Sabellianismus festgestellt, der Einheit wie der Vielheit, der *φύσις* wie den *πρόσωπα* wird ihr Recht: *ὥσπερ ὁ τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας μὴ ὁμολογῶν εἰς πολυθεΐαν ἐκπίπτει, οὕτως ὁ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων μὴ διδοὺς εἰς τὸν Ἰουδαϊσμὸν ὑποφέρεται* (Bas. ep. 210, 5. de spir. s. 30, 77. Greg. Naz. or. 31, 30. Greg. Nyss. Cat. m. 1. 3. c. Eunom. IV, Mig. 45, 644). Aber die Formeln, die man gewonnen, schlossen neue Probleme in sich. Laut erhob sich der Widerspruch der Arianer, daß diese

---

τοιαύτην ἔννοιαν δοκεῖ μοι ἡ τοῦ ἀπαραλλάκτως ὁμοίου φωνὴ μᾶλλον ἤπερ ἡ τοῦ ὁμοουσίου ἁρμόττειν. Φῶς γὰρ φωτὶ μηδεμίαν ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον τὴν διαφορὰν ἔχον, ταὐτὸν μὲν οὐκ εἶναι, διότι ἐν ἰδίᾳ περιγραφῇ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἑκάτερον, ὅμοιον δὲ κατ' οὐσίαν ἀκριβῶς καὶ ἀπαραλλάκτως, ὀρθῶς ἂν οἶμαι λέγεσθαι. Hievon ist also Basilius ausgegangen und in diesem Sinn hat er dann das *ὁμοούσιος* interpretirt, s. oben.

Lehre, und nicht die ihrige, Polytheismus sei. Sind die drei Personen Petrus, Jakobus und Johannes *τρεῖς ἄνθρωποι,* so sei auch hier notwendig von *τρεῖς θεοί* zu reden (Greg. Nyss. Öhl. II, 188. Bas. ep. 189, 2 f. Apollin. *κατὰ μερ.* etc. p. 374 f.). An jener Voraussetzung fand man nichts auszusetzen (s. oben), und der Anwendung der Zal Eins auf die Gottheit glaubte man durch Berufung auf die quantitative Art des Zalbegriffes aus dem Wege gehen zu können (Bas. ep. 8, 2. de spir. s. 17. 18. Greg. Naz. or. 31, 18 f.). Jener Einrede gegenüber berief man sich auf die Autorität der Schrift, die von einem Gott redet (Greg. Nyss. ib. p. 192), vor allem aber darauf, daß man nur misbräuchlich drei Personen drei Menschen nenne. Das Wort *ἄνθρωπος·* bezeichnet *τὸ κοινὸν τῆς φύσεως.* In drei Personen ist daher *μία φύσις* und *μία οὐσία,* und somit gilt: *κατὰ τὸν ἀκριβέστερον λόγον καὶ ἄνθρωπος εἷς κυρίως ἂν ῥηθείη* (Greg. Nyss. l. c. p. 192. 210. 222. 224. 226. 236). Aus diesem platonischen Gedanken schloß man dann auch hinsichtlich Gottes: *ἕνα θεόν φαμεν τὸν τῶν ἁπάντων δημιουργόν, εἰ καὶ ἐν τρισὶ προσώποις ἢ ὡς ὑποστάσεσι θεωρεῖται* (ib. p. 236). Es ist ein Verhältnis, wie es zwischen Adam und Eva und Seth bestand: *ἆρ' οὖν ταὐτόν σοι φαίνεται πλάσμα* (Adam) *καὶ τμῆμα* (Eva) *καὶ γέννημα* (Seth); *πῶς οὔ; ὁμοούσια δὲ ταῦτα ἢ τί; πῶς δ' οὔ; ὡμολόγηται οὖν καὶ τὰ διαφόρως ὑποστάντα τῆς αὐτῆς εἶναι οὐσίας ἐνδέχεσθαι;* (Greg. Naz. or. 31, 11. 14. 15. 32. Bas. ep. 210, 4.) Die drei sind e i n Gott, aber: *μὴ πρόσωπον δηλοῖ τὸ θεὸς ἀλλὰ τὴν οὐσίαν* (Greg. Nyss. l. c. p. 222 cf. Apollin. dial. de trin. p. 270: *μία οὖν ὑπόστασις; Οὔ*) und: *μοναρχία δὲ οὐχ ἣν ἓν περιγράφει πρόσωπον . . . ἀλλ' ἣν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι καὶ γνώμης σύμπνοια καὶ ταυτότης κινήσεως καὶ πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις . . ., ὥστε κἂν ἀριθμῷ διαφέρῃ, τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι* (Greg. Naz. or. 29, 2)[1]).

e) Endlich ist hervorzuheben, daß die genannten Theologen energisch für die H o m o u s i e d e s h e i l. G e i s t e s eingetreten sind, auch darin dem Vorgang des Athanasius folgend (s. S. 170. 182), s. bes. Basil. de spir. s. c. Eunom. l. III. Greg. Naz. or. 31. Apolli-

---

1) Lehrreich für diese Hinneigung zum Tritheismus sind die dialogi de trin. des Apollinaris. Hier wird die *θεότης* der einen *ἀνθρωπότης* gleichgesetzt, die den beiden *ὑποστάσεις* Petrus und Paulus eignet (p. 272 cf. 254. 271 f.), oder p. 281: *ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος καὶ διάκονος ὁμοούσιοί εἰσιν· ὁμοούσιον ἄρα πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον ὡμολόγηκας.*

naris Antirrh. p. 223 ff. 248 ff. dial. de tr. p. 307 ff. Die mannigfachsten Aussagen über den Geist fanden sie noch vor, die einen hielten ihn für eine *ἐνέργεια*, andere für ein *κτίσμα*, andere für Gott, andere glaubten schriftgemäß zu handeln, indem sie jede bestimmte Aussage ablehnten (Greg. Naz. or. 31, 5, s. auch Cyrill. v. Jer. Cat. 16, 23 und vgl. den Macedonianer bei Apollin. mit der oft wiederholten Frage: *ποῦ γέγραπται· θεὸς τὸ πνεῦμα*; p. 307. 324 f. 321. 323. 317. 328 f. 330). Der ältere Zustand der Lehre (außer Irenäus s. S. 81) spiegelt sich darin wieder. Dem gegenüber hielt es — auf der einmal beschrittenen Ban fortgehend — nicht schwer nachzuweisen, daß er eine *ὑπόστασις* wie der Vater und der Son ist, nach der Schrift und dem Taufbekenntnis, daß er die gleiche göttliche *ἐνέργεια* mit jenen teilt, und daß ihm somit die gleiche göttliche *οὐσία* und *ἀξία* zustehe, er somit *ὁμοούσιος* sei, und mit dem Vater und Son angebetet werde (z. B. Basil. hom. 15, 3; 125, 3. de sp. s. 1, 3; 10; 11; 16; 19, 49; 21; 25. c. Eunom. III, 1. 3. Greg. Naz. or. 31, 4 f. 7. 9 f. 12. Greg. Nyss. Öhl. II, 160. 170 ff. Apollin. p. 327. 331. 334)[1]). Das Specifische seiner Wirksamkeit wird in der Vollendung und Ausfürung des Erlösungswerkes erblickt, er vereinigt die Menschheit mit dem Logos und teilt ihr die Gaben Gottes zu (Basil. de sp. s. 15, 36; 16, 38. hom. 15, 3[2]). Greg. Naz. or. 34). Sein Verhältnis zum Vater wird — im Unterschied zum Son (sonst gäbe es zwei Söne) — nicht als Zeugung, sondern als *ἔκπεμψις* und *ἐκπορεύεσθαι* bezeichnet (s. S. 184). Auch die Formel *ἐκ πατρὸς διὰ υἱοῦ* findet sich (Basil. c. Eunom. III, 6. Greg. Naz. Apollin. dialogi p. 313 vgl. dazu Thomasius, DG. I^2, S. 270 f.).

Die Modifikation, welche hier mit der altnicänischen Lehre vorgenommen ist, springt in das Auge. Athanasius (und Marcell) lehrten den einen Gott, der ein dreifaltiges Personleben fürt und sich als

1) Neben den Schriftgründen berief man sich auch auf die Väter, Irenäus, Clemens Rom., Dionys von Rom und Dionys von Alex., Origenes, Gregor Thaumat., Firmilian, Meletius (s. Basil. de sp. s. 29, 72—74).

2) *Πάντας φωτίζει πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ κατανόησιν, ἐμπνεῖ τοῖς προφήταις, νομοθέτας σοφίζει, ἱερέας τελειοῖ, ἐνισχύει βασιλεῖς, καταρτίζει δικαίους, σεμνύνει σώφρονας, ἐνεργεῖ χαρίσματα ἰαμάτων, ζωοποιεῖ τοὺς νεκρούς, λύει τοὺς πεπεδημένους, υἱοθετεῖ τοὺς ἠλλοτριωμένους. Ταῦτα διὰ τῆς ἄνωθεν γεννήσεως ἐνεργεῖ . . . Δι' αὐτοῦ οἱ ἀσθενεῖς ἰσχυροί, οἱ πτωχοὶ πλουτίζουσιν, οἱ ἰδιῶται τῷ λόγῳ σοφότεροί εἰσι τῶν σοφῶν . . . Ὅλον ἑκάστῳ ἐνοικεῖ, καὶ ὅλον ἐστὶ μετὰ τοῦ θεοῦ. Οὐ λειτουργικῶς διακονεῖ τὰς δωρεὰς ἀλλ' αὐθεντικῶς διαιρεῖ τὰ χαρίσματα.*

solcher offenbart, die Kappadocier denken an drei göttliche Hypostasen, welche vermöge der gleichen Wirksamkeit als Inhaber einer Natur und der gleichen Ehre erkannt werden. Mit Mühe und Not hat man sich hier des Polytheismus erwehrt. So aber wurde für die Orientalen die nicänische Lehre erst vom Geruch des Sabellianismus rein, so schien die Persönlichkeit des Logos genügend gesichert. Die Kappadocier haben die Lehre des Athanasius nach den Gedanken und Motiven der Logoschristologie des Origenes interpretirt. Sie haben freilich dafür einen hohen Preis gezalt — seine Größe haben sie nicht empfunden — den Gedanken des persönlichen Gottes. Drei Persönlichkeiten und eine abstrakte unpersönliche Usie sind das Resultat. In dieser Form lasten die Begriffe *οὐσία* und *φύσις* schwer auf der Gotteslehre, denn sie stehen im Gegensatz zur Persönlichkeit Gottes. Es war eine gewisse Correktur, daß man — inconsequenterweise — die Gottheit schließlich doch dem Vater gleichsetzte, was wieder ein Rest des alten Subordinatianismus ist. Der Vater ist die Gottheit als das Princip, aus welchem Son und Geist hervorgehen: *Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία· θεός, ἕνωσις δὲ ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς* (Greg. Naz. or. 42, 15; 20, 7). Und besonders: *ἓν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ πατρός, ἐξ οὗ ὁ υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται. Διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεόν φαμεν, ἐπεὶ καὶ συνυπάρχει αὐτοῖς* (Greg. Nyss. Öhl. II, 226. Apollin. *κατὰ μερ.* etc. p. 373; 273)[1]). So ist für die Anschauung von dem wesenseinen dreifaltigen Gott die Lehre von dem wesensgleichen dreieinigen Gott getreten. Daß Athanasius sie tragen konnte, one sich je für sie zu erwärmen oder die ihm zugemutete Verdammung des Marcell (s. Basil. ep. 125) zu vollziehen, begreift sich nach dem Vorhergehenden. — Dieses ist die Lehre der Männer, die sich als die Erben des Nicänums fülten (Bas. ep. 52, 1)[2]). Den Gott aber, zu dem man sich über alle Engel erhebt (Bas. hom. 15, 1), glaubte man genau in diese Formeln fassen zu sollen: *ἐπὶ δὲ τοῦ θείου δόγματος οὐκέτι*

---

1) Apollinaris schreibt freilich auch: *οὐχ ὅσα ὁ πατὴρ βούλεται μόνον ἀνάγκη καὶ τὸν υἱὸν βούλεσθαι, ἀλλ' ὅσα καὶ ὁ υἱὸς βούλεται ἀνάγκη καὶ τὸν πατέρα βούλεσθαι. Ἐπιτάξει οὖν καὶ ὁ υἱὸς τῷ πατρὶ περὶ ὧν βούλεται εἴ γε καὶ ἐπιτάττεται, εἰ δὲ ἐπιτάττεται μόνον, ἀναγκαζόμενος καὶ οὐχὶ βουλόμενος ὑπηρετεῖ*, Dräseke p. 209 vgl. Augustin.

2) Vgl. Apollin. dial. de trin. p. 264: *ὅταν γὰρ ὁμολογήσῃς ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί; τότε χριστιανὸς ἐγένου*, ebenso p. 276. 280.

ὁμοίως ἀκίνδυνος ἡ διάφορος χρῆσις τῶν ὀνομάτων, οὐ γὰρ μικρὸν ἐνταῦθα τὸ παρὰ μικρόν (Greg. Nyss. Öhl. II, 192). Die Kämpfe der Zeit und das Spiel mit Formeln haben einen peinlichen Begriff der Orthodoxie gezeitigt.

4. Nur unter mannigfachen Wechselfällen ist die neue Orthodoxie zum Siege gekommen. Julian war wesentlich indifferent (den Athanasius „den Feind der Götter" verfolgte er, Theod. h. e. III, 5. Jul. ep. 6), Jovian regierte nur zehn Monate. Valens verfolgte Homousianer wie Homoiusianer (Theod. h. e. IV, 11 ff. Socr. IV, 16). Das Morgenland neigte sich nun immer mehr der abendländischen Orthodoxie zu (Gesandtschaft an Liberius v. Rom, Synode zu Tyana, 367, s. Socr. h. e. IV, 12; Synode zu Antiochien, 379, s. Mansi III, 461 ff.), jetzt war Basilius als Fürer hervorgetreten. Im Abendland hat sich die nicänische Orthodoxie mittlerweile festigen können unter Valentinian und Gratian sowie dem römischen Bischof Damasus (seine 1. röm. Synode 369 oder 370, bekennt: Vater und Son seien *unius essentiae sive substantiae, simul et spiritus sanctus,* Mansi III, 444; auch die Macedonianer werden in Rom, auf Betreiben der Orientalen, verdammt, 374, s. Mansi, III, 488, ebenso die Marcellianer, 380, s. Theod. h. e. V, 11, vgl. Hefele C. G. I², 739 ff. Rade, Damasus). Theodosius der Gr. erhob im Orient die römisch alexandrinische Orthodoxie zum Reichsgesetz 380 (Cod. Theod. XVI, 1, 2: *patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub pari maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos,* vgl. I, 6). Aber er hat die neue orientalische Orthodoxie in weiser Schonung anerkannt, wie besonders seine Stellungnahme für Meletius von Antiochien beweist. Hier bestand seit 360 das vielbesprochene Schisma zwischen dem homoiusianisch neuorthodoxen Meletius und dem altorthodoxen Paulinus (s. Möller, PRE. IX, 530 ff. vgl. Harnack, DG. II. 260 Anm.). Der Kaiser berief ersteren zum Leiter der großen abschließenden Synode von Constantinopel, 381. Es war eine Versammlung orientalischer Bischöfe (Theodoret. h. e. V, 6 vgl. Hefele CG. II², 3). Hundertfünfzig orthodoxe und sechsundfünfzig macedonianische Bischöfe (bes. aus den Gegenden am Hellespont) beteiligten sich. Der Versuch letztere zu gewinnen, schlug fehl (Socr. h. e. V, 8). Die Synode fertigte einen ausfürlichen τόμος

über die orthodoxe Trinitätslehre[1]), stellte aber kein besonderes Bekenntnis auf, sondern ließ es bei dem zum Schibboleth gewordenen Bekenntnis von Nicäa sein Bewenden haben[2]).

Damit war die Lehre des Athanasius auch im Morgenland anerkannt, freilich in der oben besprochenen Interpretation. Das Abendland ist von der Lösung nicht ganz befriedigt gewesen. Man verlangte nach einer etwa in Alexandrien oder in Rom abzuhaltenden Versammlung (Mansi III, 623. 630). Allein Theodosius berief (382)

1) Vielleicht gehören die als erster Kanon der Synode überlieferten Anathematismen zu dieser Abhandlung (Tillemont, Mémoires etc. IX, 221). Dieselben bekennen sich zum Bekenntnis von Nicäa, und verwerfen die Eunomianer oder Anomöer, die Arianer oder Eudoxianer, die Semiarianer oder Pneumatomachen, sowie die Sabellianer, Marcellianer, die Photinianer und die Apollinaristen. — Die Lehre des Marcell, die inzwischen auch Rom preisgegeben hatte, ist hier dem Sabellianismus beigeordnet.

2) Das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum (auch blos Nicaenum) ist sicher nicht das Bekenntnis dieser Synode, denn 1) wird es vor der Synode zu Chalcedon (451) nicht als solches erwänt, s. Greg. Naz. ep. 102, die Synode von Constantinopel v. J. 382, das Concil zu Ephesus, 2) paßt der Abschnitt über den heil. Geist nicht zur Situation, 3) wird das Bekenntnis bereits 374 von Epiphanius (Ancorat. 119) angefürt (es ist nichts anders als das vermutlich von Cyrill v. Jer. bearbeitetete Taufbekenntnis der Kirche zu Jerusalem (Cyrill. Cat. 5, 12)). Wie man dazu gekommen ist, es der Synode v. 381 beizulegen, ist nicht mehr nachzuweisen. Nach 500 kam es in Gebrauch und verdrängte das Nicänum. Vgl. Caspari in Ztschr. f. luth. Theol. 1857, S. 634; Quellen etc. I. Hort, Two dissertations, 1876 und bes. Harnack PRE. VIII, 212 ff. Der Wortlaut ist: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι᾿ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι᾿ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρα κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν· εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.* — Verglichen mit dem Nicänum fehlt das *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* sowie die Anathematismen, verglichen mit der neueren Lehrentwicklung fehlt das *ὁμοούσιος* hinsichtlich des hl. Geistes.

eine zweite Synode nach Constantinopel, gleichzeitig tagte eine Synode zu Rom. Erstere richtete an letztere ein Schreiben in dem sie sich zum nicänischen Glauben bekannte, unter Berufung auf die Synode von Antiochien und den Tomus des vorhergehenden Jares (Theod. h. e. V, 9). Im Abendland wie Morgenland ist nun der nicänische Glaube zur Herrschaft gekommen. Der Versuch des Theodosius 383, zu Constantinopel die Arianer und Macedonianer zu gewinnen scheiterte. Hinfort trat der Staat für die Orthodoxie und wider die Arianer ein (Socr. V, 10. Sozom. VII, 12). So steht die Staatsraison am Ende wie am Anfang des großen Streites. Die Kirche hat ihr erstes Dogma gewonnen, indem sie zur Staatskirche wurde. Aber dieses Dogma ist aus dem Glauben der Gemeinde hervorgewachsen. Der Arianismus hat sich noch einige Zeit gehalten, aber seine Zeit war vorüber (Philostorg. h. e. XII, 11. Sozom. h. e. VIII, 1), eine vorübergehende Rolle hat er dann noch unter den germanischen Völkern gespielt.

§ 22. Der Abschluß der Trinitätslehre.

Noch ehe wir auf die Kämpfe um die Naturen in Christo eingehen, muß hier in Kürze des Abschlusses des trinitarischen Dogmas gedacht werden. Im Morgenland bezeichnet Johannes von Damascus († nach 754), im Abendland Augustinus († 430) den Abschluß der Entwicklung.

Spätere Monophysiten, wie Johannes Askusnages und Johannes Philoponus haben die kappadocische Lehre nach der aristotelischen Philosophie (*φύσις* und *ὑπόστασις* = Gattung und Individuum), zum Tritheismus fortgefürt (s. Joh. Damasc. de haer. 83. Leont. de sectis Act. V, 6. Phot. Bibl. cod. 75. Joh. v. Ephes. h. e. V, 1—12 übers. v. Schönfelder, der S. 275 ff. die Lehre eingehend erörtert hat). Gegenüber solchen Consequenzen hat dann Johannes von Damascus in seinem maßgebenden dogmatischen Werk *de fide orthodoxa,* die orthodoxe Lehre, besonders den Kappadociern folgend, noch einmal dargestellt, nicht one die Einheit Gottes deutlicher als jene zu waren (Opp. ed. Lequien, bei Migne gr. 91 ff. vgl. Langen, Joh. v. Dam., 1879).

1. Vater, Son und Geist sind *εἷς θεός* oder *μία οὐσία* (fid. orth. I, 2), nicht aber eine *ὑπόστασις* oder ein *πρόσωπον*: *ἀδύνατον τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τῆς θεότητος, εἰ καὶ ἥνωνται ἀλλήλαις, μίαν ὑπόστασιν εἰπεῖν* (III, 5 vgl. III, 15, p. 233). Dieser

eine Gott ist der Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt: *μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα, μίαν δύναμιν, μίαν θέλησιν, μίαν ἐνέργειαν, μίαν ἀρχήν, μίαν ἐξουσίαν, μίαν κυριότητα, μίαν βασιλείαν, ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι γνωριζομένην τε καὶ προσκυνουμένην μιᾷ προσκυνήσει . . . ἀσυγχύτως ἡνωμέναις καὶ ἀδιαστάτως διαιρουμέναις* (I, 8 p. 132. 139. 140). Somit ist der Logos *αὐτὸς κατὰ τὴν φύσιν* mit dem Vater (I, 6). Die drei Hypostasen, so real sie immer zu fassen sind, verhalten sich demnach auch nicht wie drei Menschen zu einander (I, 8 p. 138). Sie sind eins, nur daß sie nach dem *τρόπος ὑπάρξεως* unterschieden zu denken sind: *κατὰ πάντα ἕν εἰσιν . . . πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως· ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον· ἕνα γὰρ θεὸν γινώσκομεν ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως* (I, 8 p. 139). Dieses Verhältnis bestimmt sich näher als ein unvermengtes Ineinandersein der drei Hypostasen (nach Joh. 14, 11): *ἐν ἀλλήλαις αἱ ὑποστάσεις εἰσίν. — ἑνοῦνται . . . οὐχ ὥστε συγχεῖσθαι ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων· καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύρσεως* (I, 8 p. 140. 138). Also: *ἀμέριστος γὰρ ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἡ θεότης καὶ οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων καὶ ἀδιαστάτοις οὖσι μία τοῦ φωτὸς σύγκρασίς τε καὶ συνάφεια* (ib.). — Trotz der principiellen Ablehnung des Subordinatianismus hat Joh. Dam. doch den Vater als die *ἀρχή* der Gottheit bezeichnet (I, 7. 8) und demgemäß den Geist aus dem Vater hervorgehen lassen, freilich „durch den Logos" (I, 12). An diese Betrachtungsweise, die doch nichts Anderes als ein Überrest des griechischen Subordinatianismus ist, hat sich der lang dauernde und nicht zum Austrag gebrachte Streit[1]) zwischen der römischen und griechischen Kirche über den Ausgang des heil. Geistes (*filioque*) geschlossen, s. Langen, Die trinitar. Lehrdifferenz 1876 Gass, Symbolik der griech. Kirche S. 152 ff. Kattenbusch, Confessionskunde I, S. 323 ff.

2. Die abendländische Auffassung der Trinität fand ihren Abschluß in dem großen und großartigen Werk Augustinus *de trinitate* ll. 15, welches einerseits die Anschauung der Lateiner von der Trinität — in ihrer Abweichung von den Griechen — noch einmal klarstellt,

---

1) Vgl. den russ. Katechismus (Schaff, Creeds of Christendom II, 481 f. 461) und die Verhandlungen zwischen Altkatholiken und Griechen zu Bonn 1874, s. den „Bericht" darüber von Reusch S. 26 ff.

andererseits durch seine Methode und seine Probleme von höchster Bedeutung für die Dogmatik des Abendlandes geworden ist[1]). Das Abendland, das haben wir gelernt, stand stets auf der Seite der Nicäner (Athanas. und Marcell), die Formeln Tertullians sind das Mittel gewesen, durch das die strenge Einheit Gottes als nicht gegen den persönlichen Unterschied in Gott präjudicirend erkannt wurde. Man dachte nicht sabellianisch, aber man fand auch nicht Anlaß die alexandrinische Theologie als sabellianisirend zu verdächtigen. So erkannte man schließlich nur zögernd die jungnicänische Orthodoxie an.

Augustin ist ganz Abendländer in dieser Hinsicht. Nicht die griechische Theologie und auch nicht eigentlich die nicänische Synode ist für ihn maßgebend, sondern die *fides catholica* z. B. ep. 120, 17. in Joh. tr. 74, 1; 98, 7; 18, 2; 37, 6. de doctr. chr. III, 1 (vgl. Reuter, Augustin. Studien S. 185 ff.).

S. über seine Trinitätslehre: Baur, Lehre von der Dreieinigkeit 1841, S. 828 ff. Nitzsch DG. I, 305 ff. Thomasius, DG. I², 281 ff. Dorner, Aug. 1873, S. 5 ff. Bindemann, Der heil. Aug. III, 709 ff. Gangauf, Aug. spekulat. Lehre von Gott, 1865.

Die Grundlage der Gedanken Augustins ist die Einheit Gottes. Der eine und einfache Gott ist die Trinität: *et haec trinitas unus est deus, nec ideo non simplex, quia trinitas* (de civ. dei XI, 10. de trin. V, 7, 9; VIII, 1. de fid. et symb. 8, 20). *Unus quippe deus est ipsa trinitas et sic unus deus quomodo unus creator* (c. serm. Arian. 3). Demgemäß eignet dem einen dreieinigen Gott eine Substanz, eine Natur, eine Wirkung und ein Wille: *inseparabilia sunt opera trinitatis* (ib. 4. de trin. II, 5, 9. Enchirid. 12, 38. de symbolo 2. c. Maxim. II, 10, 2. in Joh. tract. 18, 6; 20, 3. 7; 95, 1; 21, 11). Mit diesem Gedanken wird voller Ernst gemacht, sodaß auch die Theophanien des alten Bundes nicht ausschließlich auf den Son bezogen werden (trin. II, 15 ff.). Ja der Son (und der Geist) hat an seiner *missio* in die Welt auch aktiven Anteil, indem dieselbe sich doch nicht anders als durch das *verbum patris* vollzog: *incarnationem . . . una eademque operatione patris et filii inseparabiliter esse factam, non utique inde separato spiritu sancto* cf. Mtth. 1, 18. — *Quem eum pater verbo misit, a patre et verbo eius factum est, ut mitteretur. Ergo a patre et filio missus est idem filius, quia verbum patris est ipse filius* (trin. II, 5, 9). Daß aber gerade der Son (und Geist) und nicht der Vater ent-

1) S. die kurze Übersicht des Inhalts l. XV, 3 § 5.

sandt werden, hat seinen Grund nicht daran, daß sie geringer sind als der Vater, sondern daran, daß sie aus jenem hervorgehen (ib. IV, 20, 27. c. serm. Ar. 4 cf. de symb. 9 opp. VIII, 1636). Vater, Son und Geist sind somit nicht drei von einander unterschiedene Personen in dem Sinn von drei menschlichen Personen, die unter ein gemeinsames Genus fallen (in Joh. tr. 39, 2 f.; 91, 4). Vielmehr ist jede göttliche Person, auf die Substanz gesehen, identisch mit den anderen oder mit der ganzen göttlichen Substanz: *non enim maior essentia est pater et filius et spiritus sanctus simul quam solus pater aut solus filius, sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis* (de trin. VII, 6, 11; VIII, 1; VI, 7, 9; 10, 12: *nec plus aliquid sint duae quam una;* in diesem Sinn der Identität der Substanz: ὁμοούσιος in Joh. tr. 97, 4).

Der eine persönliche Gott steht Augustin somit fest. Nun steht aber nicht minder fest, daß drei Personen in dem einen Gott sind. Nicht wie die Species zum Genus oder die Accidenzien zur Substanz verhalten sie sich zu Gott, ebenso ist jeder quantitative oder qualitative Unterschied ausgeschlossen (z. B. trin. V, 5, 6; VII, 3, 6; 5, 11; VIII, 1). Vielmehr soll die innere gegenseitige Beziehung der drei durch jene Bezeichnung ausgedrückt werden: *non secundum substantiam haec dicuntur, quia non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem et alterutrum ista dicuntur; neque secundum accidens, quia et quod dicitur pater et quod dicitur filius aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamvis diversum sit patrem esse et filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile* (trin. V, 5, 6; 8, 9; VIII, 1 init. vgl. *alius non aliud:* civ. dei XI, 10, 1). Der eine Gott ist nie entweder nur Vater oder nur Son, sondern Vater, Son und Geist sind die drei einander fordernden Existenzformen des einen Gottes. Sie sind demnach substanziell identisch, ja das Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen ist ein gegenseitiges. Der Vater, der dem Son befiehlt, ist nicht minder abhängig von diesem als dieser von ihm (c. serm. Ar. 3). Vater, Son und Geist schauen in sich die ganze ungeteilte Gottheit, nur daß sie jedem unter verschiedenem Gesichtspunkt eignet als zeugend, erzeugt und durch Spiration bestehend. *Sciunt ergo invicem pater et filius, sed ille gignendo, iste nascendo* (trin. XV, 14, 23). Zwischen den drei Hypostasen besteht das Verhältnis einer gegenseitigen Durchwonung und Durchdringung (trin. VI, 7, 9). Hinsicht-

lich der Bezeichnung dieses Verhältnisses will die Formel *persona* (oder *substantia*) Augustin nicht recht genügen: *tamen quum quaeritur: quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur sed ne taceretur* (trin. V, 9, 10)[1]. Daß bei dieser Fassung der Trinität, der heil. Geist nicht nur vom Vater, *sed simul de utroque procedit,* ist selbstverständlich (XV, 17, 29. in Joh. tr. 99, 6).

Nach Augustin fürt also der eine persönliche Gott mit innerer Notwendigkeit ein dreifach in sich bezogenes Personleben. In einer Reihe von Analogien hat Aug. seine Auffassung zu verdeutlichen und die Möglichkeit des dreifachen Lebens in dem einen Gott zu erweisen versucht. Aus der Seele des Menschen bringt er diese Analogien herbei wegen der gottesbildlichen Art derselben. So bei der Anschauung (*res quam videmus, visio, utrumque copulans intentio voluntatis* trin. XI, 2, 2 cf. XV, 3, 5), im Gedanken (*ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione et quae utrumque copulat voluntate* ib. XI, 3, 6), im menschlichen Geist (IX und X; XV, 3, 5: *mens et notitia, qua se novit, et amor, quo se notitiamque suam diligit. — memoria, intelligentia, voluntas*), in der Liebe (IX, 2, 2: *amans et quod amatur et amor*). Diese Analogien bringen nicht nur, wie die älteren der Natur entnommenen (vgl. bei Aug. de fid. et symb. 9, 17), zum Ausdruck, daß drei = eins ist, sondern daß eine einheitliche geistige Größe von einem dreifachen Centrum bewegt und bedingt wird. In diesem Gedanken liegt ein wirklicher Fortschritt über die zwischen der Dreiheit und Einheit schwankenden Vorstellungen der früheren vor. Augustin hat es unvergeßlich gemacht, daß es keine christliche Trinitätslehre geben kann, die nicht die Lehre von dem einen persönlichen Gott ist. *Ter dixi deus, sed non dixi tres deos, magis enim deus ter quam dii tres, quia pater et filius et spiritus sanctus unus deus: hoc optime nostis* (in Joh. tr. 6, 2 cf. serm. 2 15, 8: *trina unitas*). Aug. hat das lebhafte Bewußtsein nicht verleugnet, daß alle seine Versuche an die Sache nicht heranreichen. Er beschließt sein Werk mit den Worten: *Domine, deus noster, credimus in te patrem et filium et spiritum sanctum. Neque enim diceret*

1) Für die augustinische Terminologie ist die ganze Stelle wichtig: *μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις* übersetzt er: *unam essentiam, tres substantias,* entscheidet sich aber dann für die Ausdrucksweise: *unam essentiam vel substantiam, tres autem personas,* vgl. VII, 5, 10, wo mit Berufung auf Ex. 3, 24 der Ausdruck *essentia* der *substantia* vorgezogen wird.

veritas: ite, baptizate etc. (Mtth. 28, 20), *nisi trinitas esses . . . Meminerim tui, intelligam te, diligam te . . . . Domine deus une, deus trinitas, quaecunque dixi in his libris de tuo agnoscant et tui, si qua de meo et tu ignosce et tui* (XV, 21, 51)[1].

Durch das sog. Athanasianum oder Symbolum Quicunque[2]) ist die augustinische Anschauung — in ihren Grundzügen — dem Abendland überliefert worden: *ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes. Alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas. Qualis pater talis filius talis et spiritus sanctus .... et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, sicut non tres increati nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus . . . ., non tres omnipotentes, sed unus omnipotens . . . . Filius a patre solus est, non factus, non creatus, sed genitus. Spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens . . . . Est in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi et coaequales, ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat* (§ 3—26).

Zweites Kapitel.

Das Dogma von der einen Person und den beiden Naturen Christi.

§ 23. Der Ursprung der Kämpfe um die zwei Naturen in Christo.

Zweierlei hat man aus der Überlieferung als feststehend überkommen: Die Wirklichkeit der Menschheit Christi und seines menschlichen Handelns und Leidens (dem Doketismus des 2. Jarh. gegenüber erkannt) und die Wirklichkeit und Homousie seiner Gottheit. Gottheit

1) Mehr nach dem kappadocischen Schema: drei Personen, die durch *una substantia, divinitas, voluntas, praeceptio* eins sind, hatte Ambrosius die Trinität dargestellt, s. de fide ad Grat. I, 2, 17—19; III, c. 12. 26; II, 8, 73; 10, 86; III, 14, 108; IV, 6, 68; 8, 83 etc.

2) Über die Entstehung dieses Symbols liegt z. Z. noch Alles im Dunkeln. Klar ist aber, daß es zu Athanasius keine Beziehung hat, sondern augustinische Theologie repräsentirt. Die Formel wird im 2. Viertel des 5. Jar-

und Menschheit sind nun in einer Person vereinigt, ein *σύνθετον* liegt vor (Orig.), aber darüber, wie diese Vereinigung denkbar ist, wie besonders zwei persönliche Naturen eine Person ausmachen können, darüber hatte man sich keine weiteren Gedanken gemacht, trotz der Sätze der dynamischen Monarchianer. Nur das Abendland besaß an der Behauptung Tertullians von der einen Person in zwei Substanzen eine Formel, die den Tatbestand befriedigend zu umschreiben schien, die sich an der Trinitätslehre bewärt hatte, und über welcher man sich weiteren Nachdenkens entschlagen zu dürfen meinte, die man in den Kämpfen der Folgezeit allen Fragen der Orientalen als ausreichende Lösung entgegenhielt.

1. So lagen die Dinge, als Apollinaris von Laodicea (geb. ca. 310) das christologische Problem scharf bestimmte und sogleich einen klaren und provocirenden Lösungsversuch hinzufügte.

Von seinen Schriften kommen hier in Betracht die dem Greg. Thaumat. beigelegte *κατὰ μέρος πίστις*, de divin. incarnatione fragm., die pseudoathanasianische Schrift *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* und eine Anzal von Fragmenten, s. Dräseke, in d. Text. u. Unters. VII, 3. 4. Caspari, Alte und neue Quellen etc. S. 65 ff. Im Übrigen die Gegenschriften: Athanas. c. Apollinar. (Echtheit bezweifelt) vgl. bei Epiphan. h. 77. Greg. Naz. ep. ad Nectarium, epistolae ad Cledonium. Greg. Nyss. Antirrheticus c. Apollinar. Theodoret Eranistes dial. 5. haeret. fabul. IV, 8. Theodors v. Mopsuestia Frgg. aus c. Apollin. und de Apollinari. Vgl. Dorner, Enwicklungsgeschich. d. Lehre v. d. Pers. Christi I, S. 975—1036.

a) An einem doppelten Gegensatz hat sich die Christologie dieses begeisterten Vorkämpfers für das *ὁμοούσιον* ausgebildet, der arianischen Lehre von der Veränderlichkeit des Logos und der äußerlichen Parataxe der beiden Naturen Christi bei den antiochenischen Theologen, den *παυλιανίζοντες* (Paul v. Samos.), welche *ἄλλον μὲν τὸν ἐξ οὐρανοῦ λέγουσι, θεὸν ὁμολογοῦντες αὐτόν, ἄλλον δὲ τὸν ἐκ γῆς ἄνθρωπον, λέγοντες τὸν μὲν ἄκτιστον, τὸν δὲ κτιστόν* (ad Dionys. ep. p. 348 vgl. ep. ad Jov. p. 342 cf. p. 381). Positiv fesselte sein

---

hunderts vermutlich in Südgallien, in den Kreisen des Cassian oder des Vincenz entstanden sein. Dazu stimmt, daß Cäsarius wie die Schule des Faustus ihre Einprägung verlangt (Morin in La science cath. 1891 p. 673 ff. cf. Mi. 5, 168. Ps. Aug. serm. 244. Hauck, Ztschr. f. k. Wiss. 1885 S. 364). Der 2. Teil (§ 27 ff.) wird nicht viel jünger als der 1. sein, er ist vielleicht in Folge von Cassians de incarn. (s. z. B. III, 5. IV. 5. V, 7. VI, 13. 14 f. 17. 22) hinzugefügt. Das Ath. ist dann Bekenntnis der fränkischen und schließlich der ganzen abendländischen Kirche geworden. Das Material s. bei Swainson, The Nicene and Apostles Creeds, 1875, S. 195 ff.

Denken der Gott Christus. Nach der einen Seite galt es die Christologie so zu gestalten, daß kein Schatten der Veränderlichkeit auf Christus fällt. Dieses schien aber nur möglich zu sein, wenn dieser Mensch wirklich Gott war, wenn es keinen freien menschlichen Willen in ihm gab (de incarn. p. 383. 387. 388). Sonst wäre er der Sünde unterworfen (fid. conf. p. 393 u. Ath. c. Apoll. I, 2; II, 6. 8. Greg. Nyss. Antirrh. 40. 51. Greg. Naz. ad Cled. I, 10) und der die Erlösung bewirkende Tod Christi wäre nur der Tod eines Menschen (de inc. p. 391. in inc. adversar. p. 395). Andererseits hilft die äußerliche Nebeneinanderstellung über die Schwierigkeiten nicht hinweg. Es ist unmöglich die Gottheit und die Menschheit *ἐξ ὁλοκλήρου* sich zu einer Person zusammenschließen zu lassen (de inc. p. 384. 388. 389. 400), zwei Prosopa wären die notwendige Folge (ib. 387. 392). *Ὅτι δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται* (Ath. c. Ap. I, 2). Man käme zu einem Fabelwesen, wie dem Minotaurus oder Tragelaphen, oder man würde genötigt für die *τριάς* eine *τετράς* einzufüren (Greg. Nyss. Antirrh. 42). Nur indem die *σάρξ* Christi *ἓν πρόσωπον* mit seiner Gottheit bildet, ist die Anbetung Jesu, one zugleich in Menschenanbetung zu verfallen, möglich (p. 389. 349. 350). Nur so ist die Erlösung eine Gottestat. — b) Daraus folgt nun: Die unwandelbare Gottheit Christi und die Einheit der Person des Erlösers ist nur aufrechtzuerhalten, wenn man auf die Integrität der menschlichen Natur verzichtet. Änliches hatten schon die Arianer gelehrt aus einem dem Apoll. entgegengesetzten Interesse (um alle Regungen der Wandelbarkeit und Schwäche Jesu auf den Logos beziehen zu können), daß nämlich Christus nicht *ἐνανθρωπήσας,* sondern nur *σαρκωθείς* war und somit nur den menschlichen Leib, nicht auch die Seele angenommen habe (s. das Bekenntnis des Eudoxius b. Caspari a. a. O. IV, S. 180. Athanas. c. Apollin. II, 4. Greg. Naz. ad Cled. ep. II, 7. Epiph. Ancor. 33 vgl. S. 159 f.). Dieselbe Folgerung zog Apollinaris nur mit anderer Absicht und in anderem Sinn. Nach 1. Thess. 5, 23 stand ihm die Trichotomie des Menschen fest (de inc. p. 382. 388. 390). Der Logos hat Leib und Seele des Menschen angenommen, an Stelle des *νοῦς* oder der *ψυχὴ νοερά* ist aber der göttliche Logos selbst getreten. *Τὸ δὲ πνεῦμα τουτέστι τὸν νοῦν θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος, εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται* (de inc. p. 382. 401). So gilt der Satz: *οὕτω ἓν ζῷον ἐκ κινουμένου καὶ κινητικοῦ συνίστατο, καὶ οὐ δύο ἢ ἐκ δύο τελείων καὶ αὐτοκινήτων* (de inc. p. 384); und so ist

Christus eine Person mit einem Personleben in *νοῦς* und *θέλησις* und *ἐνέργεια,* nämlich dem rein göttlichen (p. 349. 399. 400. 401). *Εἰπὼν γὰρ ὅτι „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“, οὐ προσέθηκε „καὶ ψυχή“· ἀδύνατον γὰρ δύο νοερὰ καὶ θελητικὰ ἐν τῷ αὐτῷ ἅμα κατοικεῖν, ἵνα μὴ τὸ ἕτερον κατὰ τοῦ ἑτέρου ἀντιστρατεύηται διὰ τῆς οἰκείας θελήσεως καὶ ἐνεργείας· οὐκοῦν οὐ ψυχῆς ἀνθρωπίνης ἐπελάβετο ὁ λόγος ἀλλὰ μόνον σπέρματος Ἀβραάμ* (de unione frg. p. 401 cf. p. 396). Die Schwierigkeiten sind gelöst: *Θεὸς γὰρ σαρκωθεὶς ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ καθαρὰν ἔχει τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν, νοῦς ἀήττητος ὢν τῶν ψυχικῶν καὶ σαρκικῶν παθημάτων καὶ ἄγων τὴν σάρκα καὶ τὰς σαρκικὰς κινήσεις θεϊκῶς τε καὶ ἀναμαρτήτως καὶ οὐ μόνον ἀκράτητος θανάτῳ ἀλλὰ καὶ λύων θάνατον. Καὶ ἐστὶ θεὸς ἀληθινὸς ὁ ἄσαρκος ἐν σαρκὶ φανερωθείς, τέλειος τῇ ἀληθινῇ καὶ θείᾳ τελειότητι, οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις. — — Εἷς υἱός· καὶ πρὸ τῆς σαρκώσεως καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν ὁ αὐτός, ἄνθρωπος καὶ θεός, ἑκάτερον ὡς ἕν. Καὶ οὐχ ἕτερον μὲν πρόσωπον ὁ θεὸς λόγος, ἕτερον δὲ ἄνθρωπος Ἰησοῦς* (*Κατὰ μερ. πιστ.* p. 377. 378). — c) Indem aber Ap. in dieser Weise in Christo eine Person, ein einheitliches Wesen fand, konnte er auch von *μία φύσις* und *μία οὐσία* desselben reden (z. B. 341. 348. 349. 352. 363), indem der Logos von seiner *σάρξ* — *ἀχώριστος καὶ ἀμέριστος* ist (p. 395. 396), andererseits aber auch zwei Naturen unterscheiden (de trin. p. 358. 360): *Ὡς γὰρ εἷς μέν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἔχει δὲ φύσεις ἐν ἑαυτῷ δύο διαφόρους . . . . οὕτως ὁ υἱός, εἷς ὢν καὶ δύο φύσεις* (p. 358). Indem dieses Bild vom Menschen gilt, ergibt sich auch, daß das Verhältnis der beiden Naturen (*συνάφεια* p. 344. 346. 351. 367) weder als *μεταβολή* noch als *σύγκρασις* und *σύγχυσις* aufzufassen ist (c. Diodor. p. 366 sq.), denn die Gottheit bleibt *ἀναλλοίωτος* (p. 347. 393). — d) Noch eine merkwürdige Consequenz hat Ap. aus seiner Lehre gezogen, er hat in gewissem Sinn eine Präexistenz der *σάρξ* Christi gelehrt und sich dabei auf Joh. 3, 13 und 1. Kor. 15, 47 f. berufen. Zwar nicht in dem Sinn, als ob der Logos bereits im Himmel die *σάρξ* gehabt und dieselbe auf die Erde mitgebracht hätte (z. B. Ath. c. Ap. I, 7; II, 10. Greg. Naz. ep. ad Nect. 3. ad Cled. I, 6. Greg. Nyss. Antirrh. 13 f.), denn dieses hat Ap. ausdrücklich in Abrede gestellt (ep. ad Dionys. p. 348. 349)[1]. Wol aber hat er ge-

1) Freilich hat Epiphanius diese Behauptung von seinen Schülern aussprechen hören (h. 77, 2. 14).

schrieben: *καὶ προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος τουτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος* (de inc. p. 382 f.). Bleibt dieses auch im Einzelnen dunkel, so kann die Meinung doch kaum eine andere sein, als daß der Logos von Ewigkeit her die Bestimmung hatte Mensch zu werden und in diesem Sinn der präexistente himmlische Mensch ist.

Das ist die Lehre des großen Bischofs, die er als ernster Exeget[1]) biblisch begründete: *θεὸς ἄρα καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός· εἰ μόνον ἄνθρωπος ὁ Χριστός, οὐκ ἂν κόσμον ἔσωζεν, καὶ εἰ μόνον θεός, οὐκ ἂν διὰ πάθους ἔσωζεν . . . . Εἰ μόνον ἄνθρωπος ὁ Χριστός, εἰ μόνον θεός, οὐκ ἂν ἦν μέσος ἀνθρώπων καὶ θεοῦ. —— Σὰρξ οὖν ζωῆς ὄργανον ἁρμοζόμενον τοῖς πάθεσι πρὸς τὰς θείας βουλάς, καὶ οὔτε λόγοι σαρκὸς ἴδιοι οὔτε πράξεις, καὶ τοῖς πάθεσι ὑποβαλλομένη κατὰ τὸ σαρκὶ προσῆκον ἰσχύει κατὰ τῶν παθῶν διὰ τοῦ θεοῦ εἶναι σάρξ* (ad Diodor. p. 367 f.). Er glaubte den „Dogmen" der Kirche seiner Zeit sachlich nicht zu widersprechen[2]). Darin hat er sich getäuscht[3]).

Seit den siebziger Jaren erhoben sich die Kappadocier wider ihn (s. schon Ath. c. Apollin. u. vielleicht die alex. Synode v. 362, Tom. ad Antioch. 7). Es war zunächst das allgemeine Gefül von der Integrität der Menschheit Jesu in der Geschichte und der Bedeutung derselben für die Erlösung, welche den Widerspruch leitete. Nur wenn Christus den menschlichen *νοῦς* hatte, konnte er auch

---

1) Dieses (vgl. Hieron. vir. ill. 104) bewärt sich z. B. an dem sinnlichen Chiliasmus des Apoll. s. Basil. ep. 263, 4. Greg. Naz. ad Cledon. II, 4.

2) s. ep. ad Dionys. p. 351: *μὴ διαιρώμεθα διὰ τὰ ῥήματα. Τὸ μὲν γὰρ τοῖς δόγμασι διαφέροντας τοῖς ῥήμασι προσποιεῖσθαι συμφωνεῖν ἀσεβές, τὸ δὲ τοῖς δόγμασι συμφωνοῦντας τοῖς ῥήμασι διαφέρεσθαι μάταιον καὶ μωρόν. Τοῦτο δὲ συμφωνούμενον ἔχοντες ὅτι θεὸς ἔνσαρκος ὁ Χριστὸς καὶ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁ αὐτὸς τῇ μορφῇ δοῦλος καὶ τῇ δυνάμει θεός, μενέτωσαν ἐν ὁμονοίᾳ καὶ μὴ μάτην διαφερέσθωσαν μηδὲ εἰς τὴν τῶν αἱρετικῶν λογομαχίαν ἐκπιπτέτωσαν ἀλλὰ τῆς ἐκκλησίας τὴν ἁπλότητα μᾶλλον ζηλωσάτωσαν.*

3) Von dem Bann der antiochenischen Christologie hat sich schließlich auch Apoll. nicht zu befreien vermocht. Die Fragestellung derselben ist für ihn maßgebend geblieben und er hat sich ihrer Beantwortung nur durch den höchsten Preis, die Darangabe des menschlichen *νοῦς* Christi, zu entziehen gewußt. Für das menschliche Individuum, das vom Logos geleitet wird, hat er das menschliche Fleisch eingesetzt, weil er das gottmenschliche Wesen und Leben Christi ebensowenig wie jene zu verstehen vermochte (vgl. auch Cyrill. ad reginas II, 55).

diesen erlösen, ein Gedanke, der vom Standpunkt der Vergottungstheorie der griechischen Erlösungslehre doch mehr als eine Phrase war. *Εἴ τις εἰς ἄνουν ἄνθρωπον ἤλπικεν, ἀνόητος ὄντως ἐστὶ καὶ οὐκ ἄξιος ὅλως σώζεσθαι· τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον, ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται. Εἰ ἥμισυς ἔπταισεν ὁ Ἀδάμ, ἥμισυ καὶ τὸ προσειλημμένον καὶ τὸ σωζόμενον, εἰ δὲ ὅλος, ὅλῳ τῷ γεννηθέντι ἥνωται καὶ ὅλως σώζεται* (Greg. Naz. ep. ad Cled. I, 7. Greg. Nyss. Antirrh. 17). Auf den Synoden zu Rom von 374 und 376 *(Si ergo totus homo perierat, necesse fuit, ut id quod perierat salvaretur)* wurde der Apollinarismus verworfen, ebenso 381 zu Constantinopel.

2. Aber beantwortet war das Problem, welches Apollinaris aufgestellt hatte, damit nicht. Die Möglichkeit der einen Person und der zwei persönlichen Naturen war durch jene Behauptungen nicht erwiesen. Apoll. hat der alten Kirche das christologische Problem gestellt. Von zwei Seiten her wurde die Lösung versucht.

a) Zunächst ist die Auffassung der Antiochener zu schildern, an der sich der Widerspruch des Ap. entzündet hat, sie sind es auch, die wärend der nächsten Jare um die Frage sich bemüht haben (s. Diodor v. Tarsus † vor 394, Frg. b. Marius Mercator in Gallandi Bibl. VIII, 705. Theodor v. Mopsuestia † 428, die dogmat. Frgg. bes. aus de incarnatione und c. Apollin. b. Swete, Theod. comm. in ep. Pauli II, 289—339; auch Theodoret, s. die Excerpte bei Mar. Merc.). — *α*) Feststehende Voraussetzung ist die Anerkennung der Homousie des Logos. Der Logos hat nun durch die Geburt aus Maria einen Menschen angenommen, *ἄνθρωπον τέλειον τὴν φύσιν ἐκ ψυχῆς τε νοερᾶς καὶ σαρκὸς συνεστῶτα ἀνθρωπίνης* (Theodor. expos. fid. p. 328). Es sind somit allerdings zwei *τέλεια* in Christus anzunehmen. Dieses gilt sowol hinsichtlich der *φύσις* als des *πρόσωπον*: *ὅταν μὲν τὰς φύσεις διακρίνειν πειρώμεθα, τέλειον τὸ πρόσωπον φαμὲν εἶναι τὸ τοῦ ἀνθρώπου, τέλειον δὲ καὶ τὸ τῆς θεότητος* (Theod. de incarn. VIII p. 300). Von einer Menschwerdung der Gottheit kann nur *κατὰ τὸ δοκεῖν* geredet werden: *ὅταν μὲν γὰρ „ἔλαβεν“* (Phil. 2, 7) *λέγῃ, . . . κατὰ τὸ ἀληθὲς λέγει· ὅταν δὲ „ἐγένετο“* (Joh. 1, 14), *τότε κατὰ τὸ δοκεῖν· οὐ γὰρ μετεποιήθη εἰς σάρκα* (ib. IX p. 300). — *β*) Indem nun die Integrität der beiden Naturen, besonders auch die wirkliche und sich entwickelnde menschliche Natur, gewart bleiben sollen (Diod. p. 705), gelangte man zu der Vorstellung, daß der Gottesson dem Davidsson einwone

wie etwa Gott in einem Tempel wonte, oder wie er den Propheten des A. T. einwonte oder auch den gläubigen Christen, nur in einzigartiger völliger und bleibender Weise (Diod. p. 705. Theod. de inc. XII. c. Ap. III, p. 303. 313). Der Logos wonte von Anfang an, *a prima statim plasmatione,* dem Menschen Jesus ein, durch sein ganzes Leben hin, *ipsum ad perfectionem perducens* (Theod. c. Ap. III, 2 p. 314). Es ist somit nicht eine natürliche sondern eine moralische Einigung, die zwischen beiden besteht, nicht *κατ' οὐσίαν,* sondern *κατ' εὐδοκίαν.* Der Mensch Jesus will was Gott will, durch ihn ist die Gottheit wirksam, es ist *μία θέλησις* und *μία ἐνέργεια* (Theod. ep. ad Domn. p. 339). *Cognosci autem personae unitatem eo, quod omnia per eum perfecit, quae unitas facta est ex inhabitatione, quae est secundum bonam voluntatem* (Theod. de inc. VII p. 297). Diese Einheit ist zu einer unlöslichen geworden und hat durch die Erhöhung Jesu ihre Vollendung erhalten (*immutabilem quidem animae cogitationibus, incorruptum autem et indissolutum et carne faciens* Theod. p. 326. de inc. XIV p. 308). — *γ*) Im Hinblick auf diese *συνάφεια* der beiden persönlichen Naturen durch die Willenseinheit[1]), soll dann von *ἓν πρόσωπον* geredet werden: *διακεκριμέναι γὰρ αἱ φύσεις, ἓν δὲ τὸ πρόσωπον τῇ ἑνώσει ἀποτελούμενον* (Theod. de inc. VIII p. 300). *Ὁ δὲ τῆς κατ' εὐδοκίαν ἑνώσεως τρόπος ἀσυγχύτους φυλάττων τὰς φύσεις καὶ ἀδιαιρέτως ἓν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον δείκνυσιν καὶ μίαν τὴν θέλησιν καὶ μίαν τὴν ἐνέργειαν μετὰ τῆς ἑπομένης τούτοις μίας αὐθεντίας καὶ δεσποτείας* (Theod. ad Domn. p. 339). So ergeben sich zwei geschiedene Naturen (*ἑκάστης τῶν φύσεων ἀδιαλύτως ἐφ' ἑαυτῆς μεινάσης, τῶν φύσεων διακεκριμένων* de inc. VIII p. 299), aber in ihrer Verbindung eine Person (*συναχθεῖσαι αἱ φύσεις ἓν πρόσωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν ἀπετέλεσαν* ib., *naturarum differentiam et personae unitatem* ib. p. 302, *naturarum ratio inconfusa, indivisa persona* p. 292). Aber zur Verdeutlichung dient, daß Mann und Weib doch auch *σάρξ μία* sind (ib. und p. 324) oder: *iste quidem beneficium accipit, ille autem beneficium dat* (de inc. XI p. 302)!

---

1) Die Linie Paul v. Samos., Lucian — Arius, Diodor — Theodor tritt hier deutlich hervor: Christus ein Mensch mit Gott durch Willenseinheit geeint, ein Gott-Heros so mit Gott verbunden, ein Mensch so mit dem persönlichen Logos eine Person. Die Theorie ist von Stufe zu Stufe orthodoxer aber auch unbrauchbarer geworden. Übrigens hat Theodor den Paul für einen *angelus diaboli* erklärt (p. 332. 318).

δ) Mehr als eine Behauptung ist die Einheit auf diesem Standpunkt nicht. Demgemäß war bei dem Leiden *deitas separata quidem erat ab illo, qui passus est* (nach Hebr. 2, 9 *citra deum* = *χωρὶς θεοῦ*). . ., *non tamen illi, qui passus est, abfuerat secundum diligentiam* (Theod. p. 325. 310). Von einer Anbetung Jesu kann nur insofern geredet werden, sofern der Anbetende die Menschheit und Gottheit vereinigt. *Adoramus purpuram propter indutum et templum propter inhabitatorem, formam servi propter formam dei* (Diodor l. c. Theod. p. 308. 309. 316. 329). So kann auch Maria die *ἀνθρωποτόκος* nur in diesem übertragenen Sinn *θεοτόκος* genannt werden (Diod. ib. Theod. de inc. XV p. 310: *ἀνθρωποτόκος μὲν γὰρ τῇ φύσει, ἐπείπερ ἄνθρωπος ἦν ὁ ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς Μαρίας* . ., *θεοτόκος δέ, ἐπείπερ θεὸς ἦν ἐν τῷ τεχθέντι ἀνθρώπῳ, οὐκ ἐν αὐτῷ περιγραφόμενος κατὰ τὴν φύσιν, ἐν αὐτῷ δὲ ὢν κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης*). Angesichts dieser Gedanken versteht man den Widerspruch des Apollinaris. Eine Person ist hier nur dem Wort nach vorhanden. Von einer eigentlichen Menschwerdung kann nicht geredet werden, es bleibt nur die moralische *ἕνωσις σχετική* zwischen zwei Personen. Das religiöse Interesse dabei ist, daß Christus urbildlich und vorbildlich die Einheit des Menschen — im gehorsamen Willen — mit Gott dargestellt hat. Wie der Mensch Jesus, erlangen auch wir *χάριτι, οὐ φυσικῶς* die *υἱότης*, seine Absicht war *πάντας εἰς μίμησιν ἄγειν ἑαυτοῦ* (Theod. de inc. XII, 7 p. 306; XIV, 2 p. 308. Cat. 8 p. 331)[1]).

ε) Die Kirche verdankt dieser Richtung die Warung eines kostbaren Gutes, der Realität der Menschheit Jesu; wohin die Gedanken des Apollinaris füren, kann man an dem späteren Monophysitismus studiren. Aber daß der „historische Jesus“ durch diese Theorie zu seinem Recht gekommen wäre, wird nicht behauptet werden können. Der abstrakte Gottesbegriff, der jenen Ausfürungen zu Grunde liegt, verhindert jedes wirkliche und — geschichtliche Verständnis der Gestalt des Gottmenschen. Aber immerhin hat die Theologie der Antiochener verhindert das Problem des Apollinaris mit Ap. zu lösen.

b) Anders versuchten die übrigen griechischen Theologen die Frage zu lösen, sich dabei auf der Spur des Athanasius haltend:

1) Vgl. das dem Ibas zugeschriebene Wort: *Non, inquit, invideo Christo, quum factus est deus, quod enim ipse factus est, ego factus sum, quia meae naturae est* (Gallandi VIII, 705).

der Gottmensch ist eine concrete Einheit, wobei in abstracto freilich zwei Naturen zu unterscheiden sind (s. S. 167 f.). Wesentlich ebenso standen die Kappadocier. Aber gegenüber der Problemstellung des Apollinaris kam man damit über bloße Behauptungen ebensowenig als die Antiochener hinaus. Man redete von *φύσεις δύο*, woraus aber nicht auf *υἱοὶ δύο* zu schließen sei, wiewol dieselben als vollständige aufzufassen seien (Greg. Naz. ep. ad Cled. I, 7. 8). Man meinte, sie liefen in eins zusammen, es sei eine wunderbare Mischung vorhanden, indem das eine vergottet und das andere sich vergotten läßt: *Θεὸς γὰρ ἀμφότερα τό τε προσλαβὸν καὶ τὸ προσληφθέν, δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο* (Greg. Naz. or. 37, 2), und *ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθέωθη. Ὦ τῆς καινῆς μίξεως, ὦ τῆς παραδόξου κράσεως* (or. 38, 13). Es ist, sagt Gregor von Nyssa, ein Verhältnis wie zwischen einem Tropfen Essig, der mit dem Meer vermischt wurde, und dem Meer selbst. Indem der Logos Fleisch wird, wird das Menschliche in das Göttliche verwandelt *(μεταποιηθῆναι, πρὸς τὸ θεῖον ἀνάκρασις, τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Χριστὸν μεταστοιχείωσις)*. So wird die Schwäche, Wandelbarkeit und Sterblichkeit der menschlichen Natur von der Gottheit aufgezehrt: *τὴν ζωοποιὸν αὐτοῦ δύναμιν τῇ θνητῇ καὶ ἐπικήρῳ καταμίξαι φύσει . . . . Ὁ ἄτρεπτος ἐν τῷ τρεπτῷ γίνεται, ἵνα πρὸς τὸ κρεῖττον ἀλλοιώσας καὶ μεταβαλὼν ἐκ τοῦ χείρονος τὴν ἐμμιχθεῖσαν τῇ τρεπτῇ διαθέσει κακίαν, ἐξαφανίσῃ ἀπὸ τῆς φύσεως ἐν ἑαυτῷ τὸ κακὸν δαπανήσας. Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον ἐστίν, ᾧ ἀναφανίζεται πᾶσα κακίας ὕλη* (Greg. Nyss. c. Eunom. V. Migne 45, p. 700. 693. 697. 705. 708, ebenso Antirrh. 42). Dabei gilt freilich: *διαμένει δὲ ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἂν ἐφ' ἑαυτῶν θεωρεῖται τούτων ἑκάτερον* (ib. p. 706). Es weint also die Menschheit am Grabe des Lazarus, es erweckt ihn aber die Gottheit. Aber, concret angesehen, trifft wegen der Vereinigung die Gottheit ebenso das Menschliche wie die Menschheit das Göttliche: *ὡς διὰ τὴν συνάφειάν τε καὶ συμφυΐαν κοινὰ γίνεσθαι ἑκατέρας τὰ ἀμφότερα, τοῦ δεσπότου τὰς δουλικοὺς μώλωπας εἰς ἑαυτὸν ἀναλαμβάνοντος καὶ τοῦ δούλου τῇ δεσποτικῇ δοξαζομένου τιμῇ* (ib. 705. 697). Das Verhältnis der beiden Naturen ist somit ein anderes als das der Personen in der Trinität: *φύσεις μὴν γὰρ δύο θεὸς καὶ ἄνθρωπος . . . υἱοὶ δὲ οὐ δύο οὐδὲ θεοί . . . Καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν· ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτήρ, . . . οὐκ ἄλλος*

δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο. Τὰ γὰρ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος . . . λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν, οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, ἓν γὰρ τὰ τρία καὶ ταὐτὸν τῇ θεότητι (Greg. Naz. ep. ad Cled. I, 4).

So unfertig dieses Alles ist, so ist die Absicht dieser Väter doch deutlich: das geschichtliche Bild Christi läßt sie die eine Person und die zwei vollkommenen Naturen sowie die innige Einigung dieser beiden Naturen behaupten. Ihr Erlösungsgedanke treibt sie aber dazu, diese Einigung als eine Vermengung der Naturen, als eine Wandlung des Menschlichen in das Göttliche zu fassen. Sie haben im Verhältnis zu den Antiochenern eine religiöse und im Gegensatz zu Apollinaris eine historische Position verfochten. Hierin sind sie diesem (vgl. S. 200 Anm. 3) wie jenen überlegen.

c) Ihre abschließende Form erhielt diese Anschauung durch Cyrill von Alexandrien (seit 412 Bischof, † 444. Opp. ed. Aubert, 1638. Migne gr. 68—77; s. bes. Quod unus sit Christ. Dialog. de incarnat. unigeniti. De incarn. verbi. De incarnat. domini. Adv. Nestorii blasphemias ll. 5. Quod s. virgo deipara sit. L. adv. nolentes confiteri s. virg. esse deiparam. Explicatio duodecim capitum. Apologetic. pro duodecim capitibus. Apologet. c. Theodoret.. De recta fide ad reginas ll. 2. Frgg. ex libris c. Theodor. et Diodor. Ep. 1 ff. ep. 17 ad Nestor. epp. 45. 46 ad Succensum, bei Migne t. 75—77. Vgl. Loofs, Leontius v. Byz. in Texte u. Unters. III, 1, S. 40 ff.).

α) Cyrill nimmt seinen Ausgang von der Person des Logos. Diese hat die volle Menschheit angenommen zu unserem Heil. Seine Formel ist *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. Nicht von der einen *φύσις* des fleischgewordenen Logos oder Christi, sondern von der einen fleischgewordenen Natur des Logos redet er regelmäßig. Das Subjekt Logos hat also die eine *σεσαρκωμένη φύσις*. Freilich kann auch vom Logos gesagt werden: *ἐνανθρωπήσας τε καὶ σεσαρκωμένος* (z. B. c. Nest. V, 4. 7; II, 10. ad. regin. II, 4. 33). Im Einzelnen nun gestaltet sich Cyrills Lehre folgendermaßen: Zwei Naturen, die göttliche und die menschliche sind anzunehmen und zwar beide als *τέλεια*, sodaß in letztere die *ψυχὴ λογική* eingeschlossen ist (ad reg. I, 13 Mi. 76, 1221; II, 55. inc. unig. Mi. 75, 1208 f. 1220). Somit ist Christus *ὁμοούσιος τῇ μητρὶ ὡς τῷ πατρί* (dial. c. Nest. Mi. 76, 252. ep. 40 Mi. 77, 192). Es findet nun eine *συνδρομή* und *ἕνωσις* dieser beiden Naturen infolge der Mensch-

werdung statt. Wie ist dieselbe vorzustellen? Nicht als *μετάστασις ἢ τροπή*, weil *ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος παντελῶς ἡ τοῦ λόγου φύσις* (ad reg. II, 2. 22. inc. unig. Mi. 75, 1192 ff. 1200. 1253). Aber auch nicht als *φυρμός, σύγκρασις, κρᾶσις* (quod unus Mi. 75, 1292. c. Nest. II, 11. ep. 4 Mi. 77, 45), aber auch nicht als eine bloße *συνάφεια* oder *ἐνοίκησις* (z. B. c. Nest. II prooem. quod b. virgo 8). Vielmehr sollen beide Naturen ihre Eigenart unvermischt behalten. Die Gottheit bleibt in ihrer ganzen *δόξα* was sie war, unter allem Wandel des irdischen Geschickes (c. Nest. II, 1. ad reg. I, 4; II, 9. 16. 27. 33. 37. inc. unig. Mi. 75, 1216. 1220. 1221. 1229), und die Menschheit bewart ihre volle Homousie mit uns (ep. 40 Mi. 77, 192. inc. unig. Mi. 75, 1216: Christi Leib *φθαρτόν*). Cyrill kann somit von zwei Naturen sprechen (s. bes. quod unus Mi. 75, 1292), und er kann das Verhältnis der beiden vergleichen mit einem Kaiser, der auch im Gewand des Consuls auftreten kann (quod b. virgo 14), oder mit dem Verhältnis von Leib und Seele im Menschen, die doch zusammen einen Menschen ausmachen (c. Nest. II, 12. inc. unig. Mi. 75, 1224. ep. 17 Mi. 77, 116. ep. 45 p. 233. quod unus Mi. 75, 1292). Dieses Bild bietet uns den Schlüssel zum Verständnis der oben angefürten cyrillischen Formel dar. Zwar sind an sich die beiden Naturen auch nach der Einigung das was sie früher waren, aber sie sind zusammengefaßt zu unlöslicher Einheit durch die Einheit der Person — des Logos, sowie durch die daraus folgende Communication der gegenseitigen Idiome. Somit wird zwar die abstrakte Betrachtung zwei Naturen unterscheiden, wärend in concreto eben die *μία φύσις σεσαρκωμένη* vorliegt, die zum leitenden Subjekt den Logos hat. Indem für Cyrill die Logosperson des Gottmenschen die selbstverständliche Voraussetzung ist, hat er das Problem des Apollinaris nicht empfunden — und daher auch nicht gelöst. — *β)* Aber Cyrills Gedanken weisen auch auf eine andere Ban. Es ist also *εἷς υἱός, εἷς κύριος, εἷς Χριστός* und zwar *ἐκ δυοῖν τελείοιν* zu bekennen: *Δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως . . . . οὐδὲν ἀδικοῦμεν τὴν εἰς ἑνότητα συνδρομὴν ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι λέγοντες.* — *Ἐκ δύο καὶ διαφόρων φύσεων ὁ εἷς καὶ μόνος ἐστὶ Χριστός* (ep. 45 p. 232 f.). — *Ὥσπερ γὰρ θεὸς ἦν πρὸ τῆς ἐπιδημίας ὁ λόγος, οὕτω καὶ γενόμενος ἄνθρωπος . . . εἷς πάλιν ἐστίν· διὰ γὰρ τοῦτο μεσίτην αὐτὸν εἴρηκε θεοῦ καὶ ἀνθρώπου* (1. Tim. 2, 5), *ὡς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν οὐσιῶν ἕνα ὄντα*

(quod b. virgo 12 vgl. c. Nest. II, 12. ep. 17 Mi. 77, 116. inc. unig. Mi. 75, 1220. 1221. 1233. 1253. 1208: *ἀδιάσπαστον δὲ παντελῶς τὴν ἕνωσιν διατηρεῖν εἰθίσμεθα, τὸν αὐτὸν εἶναι πιστεύοντες τὸν μονογενῆ καὶ πρωτότοκον· μονογενῆ μὲν ὡς ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον . . . πρωτότοκον δ' αὖ καθὸ γέγονεν ἄνθρωπος*). Er ist somit einer und derselbe vor wie nach der Menschwerdung: *ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν καὶ πρὸ τῆς πρὸς σάρκα συνόδου καὶ ἐνώσεως ἀληθοῦς καὶ μετὰ τοῦτο ἔτι. Ὁ γὰρ ἐκ θεοῦ πατρὸς κατὰ φύσιν υἱὸς ἔμψυχόν τε καὶ ἔννουν ἑαυτῷ σῶμα λαβών, γεγέννηται σαρκικῶς . . . καὶ οὐκ εἰς σάρκα τραπείς, προσλαβὼν δὲ μᾶλλον αὐτὴν καὶ τοῦ εἶναι θεὸς οὐκ ἠμεληκώς* (ad reg. II, 2). Äußerlich war er ein Mensch, innerlich Gott: *ἄνθρωπος μὲν ἔξωθεν θεωρούμενος, ἔνδοθεν δὲ θεὸς ὑπάρχων ἀληθινός* (quod b. virgo 4). Den Vorwurf, er fasse Christum als *διπρόσωπος* weist Cyrill somit weit von sich (inc. unig. Mi. 75, 1221. inc. dom. 31. ep. 46 Mi. 77, 241), freilich one ihn in seiner Schärfe zu verstehen. — *γ*) Dieses Alles gewinnt nun aber Fleisch und Blut, wenn Cyrill auf die concrete Gestalt des Gottmenschen zu sprechen kommt. Hier ist er wirklich groß, das Bild des geschichtlichen Christus leitet seine Gedanken und hebt sie über sich selbst hinaus. *Ἰστέον δ' οὖν, ὅτι θεωρεῖ μέν τινα φύσεων διαφορὰν ὁ νοῦς* (inc. unig. Mi. 75, 1221), aber: *ἔστι δὲ ὅτι οὐ διιστὰς ὁ λόγος, ἀλλ' εἰς ἓν ἄμφω συλλέγων καὶ ὥσπερ ἀλλήλοις ἀνακιρνὰς τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα, διὰ μυρίων ὅσων ἡμῖν δρᾶται λόγων* (ib. 1244. 1249), d. h.: *χαριζόμενον μὲν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τῆς θεοπρεποῦς ἐνεργείας τὴν δόξαν, οἰκειούμενον δὲ αὖ τὰ σαρκὸς καὶ οἱονεί πως καθ' ἕνωσιν οἰκονομικὴν καὶ τῇ ἰδίᾳ περιτιθέντα φύσει* (ib. 1241). Demgemäß sind die bald auf die Gottheit bald auf die Menschheit sich beziehenden Aussprüche der Evangelien nicht auf zwei *ὑποστάσεις* oder *πρόσωπα* zu verteilen: *οὐδὲ γάρ ἐστι διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστὸς, κἂν ἐκ δύο νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων* (ep. 17 Mi. 77, 116). Es können alle Idiome, weil eine Person da ist, von dem einen Christus ausgesagt werden. Der Logos ist sichtbar und tastbar, das Leiden ist Gottes Leiden, Hunger und Durst, das Lernen und Beten kamen ihm zu, wärend andererseits Christi Leib ein *θεῖον σῶμα* war, des Menschen Son vom Himmel kommt und dahin geht, angebetet wird etc. (z. B. inc. unig. Mi. 75, 1224. 1244. 1249. 1228. 1233 f. ad regin. II, 16 36 f. c. Nest. I, 6; II, 3; IV 6. quod unus 75, 1309. inc. dom. 75 1469 ep. 45 Mi. 77, 234; 46 p. 245 u. ö. vgl. Thomasius, DG. I²,

348 f.). Daher ist auch die Bezeichnung der Maria als *θεοτόκος* dogmatisch correkt. — Aber freilich findet diese Communicatio idiomatum alsbald ihre Schranke an der starren Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit des Logos: *ἔξω μείναντα τοῦ παθεῖν καθὸ νοεῖται θεός* (quod unus Mi. 75, 1337. 1357. c. Nest. V, 4). Das Leiden traf ihn ebenso wenig, als Schläge, die man wider ein vom Feuer durchglühtes Eisen fürt, das Feuer treffen (quod unus Mi. 75, 1357). Es war also ein *ἀπαθῶς ἔπαθεν*.

δ) Es hält schwer eine gerechte Zusammenfassung der Ansicht Cyrills zu geben. Geht man von der Grundformel *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* aus und berücksichtigt die Erläuterungen, die Cyrill dazu gibt, so kommt man zu dem Resultat: die Logosperson nahm die (unpersönliche) menschliche Natur an, sie mit der göttlichen Natur vereinigend. Der Logos ist nun nicht mehr *ἄσαρκος*, aber er ist deshalb nicht doppelpersönlich, *ἀλλὰ μεμένηκεν εἷς* (ep. 46 Mi. 77, 241). Geht man umgekehrt von der Idiomengemeinschaft aus, so kommt man auf die Formel *ἐκ δύο φύσεων ὁ εἷς Χριστός* und auf den Gedanken einer gottmenschlichen Christusperson. Unser Glaube an Christus richtet sich nicht auf den Menschen, *ἀλλ' εἰς θεὸν τὸν φύσει καὶ ἀληθῶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* (inc. unig. Mi. 75, 1233). Cyrill hat die Dissonanz dieser Gedankenreihen nicht empfunden, denn er hat seine Gedanken zunächst nicht im Gegensatz zu Apollinaris sondern zu Nestorius entwickelt. Ihn leitete gegenüber der ungeschichtlichen Zerreißung Christi ein gesunder historischer[1]) und religiöser Instinkt, die Einheit der Person und der Erscheinung Christi zu betonen. Hierin besteht die Bedeutung seiner Lehre.

ε) Dieselbe ist für ihn — wie für Athanasius — auf religiösem Boden erwachsen. Indem der Logos die ganze Menschennatur annimmt, wird diese Gottes und der Unsterblichkeit teilhaft: *πρῶτος γὰρ ἄνθρωπος ὁ Χριστός . . ., ῥίζα δὲ ὥσπερ καὶ ἀπαρχὴ τεθειμένος τῶν εἰς καινότητα ζωῆς ἀναμορφουμένων ἐν πνεύματι, καὶ*

1) Die landläufige Behauptung, daß die Antiochener von geschichtlichen, Cyrill von dogmatischen Interessen geleitet waren, ist unrichtig. Dem Christus der Geschichte ist Cyrill in Wirklichkeit näher gekommen als die Antiochener, und das Interesse an dem Verständnis der geschichtlichen Tatsachen des Lebens Jesu ist bei ihm überaus lebendig, s. z. B. inc. unig. Mi. 75, 1196 f. 1215. ad regin. II, 36 u. ö.

τὴν τοῦ σώματος ἀφθαρσίαν καὶ τὸ τῆς θεότητος ἀσφαλὲς καὶ ἐρηρεισμένον ὡς ἐν μεθέξει καὶ κατὰ χάριν καὶ εἰσάπαν ἤδη τὸ ἀνθρώπινον παραπέμψῃ γένος (inc. unig. Mi. 75, 1213. 1216, dazu 1241 f. c. Nest. IV, 6. ad regin. II, 55). Aber auch die sonstigen Gedanken von dem Heil erfordern jene Grundlage z. B. der Gedanke vom Mittler zwischen Gott und Mensch (c. Nest. V, 1. inc. unig. Mi. 75, 1245. quod b. v. 12), von der Erlösung durch sein Blut und der Überwindung des Teufels (ad regin. II, 7. 31. 36), von dem Beispiel, das er gegeben (ib. II, 41 f.).

3. Endlich ist hier noch die Christologie der gleichzeitigen Abendländer zu behandeln (vgl. Reuter, Augustin. Studien S. 194 ff.). Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß die Abendländer die Zeitfrage als „Problem“ nicht empfunden haben. Indem sie an den Formeln Tertullians festhielten, haben sie an der Einheit der Person ebensowenig gezweifelt als an der Doppelheit der Naturen, nur daß sie letztere deutlicher hervortreten ließen als Cyrill. Indem ihre Formel für jede der beiden Parteien des Orientes etwas hatte, war sie die Formel der Zukunft.

a) Nur in aller Kürze soll die Christologie des Hilarius v. Poitiers erwänt werden († 366 s. sein Hauptwerk de trinitate. Opp. ed. Maffei, 1730, bei Migne lat. 9. 10, vgl. Dorner, Lehre v. d. Person Christi I, 1037 ff. Semisch PRE. VI, 416 ff. Förster, Zur Theol. d. Hilar. Stud. u. Krit. 1888, S. 655 ff.).

Christus ist Gott und Mensch (trin. IX, 19), er ist als einer Gott wie Mensch: *totum ei deus verbum est, totum ei homo Christus est, retinens hoc in sacramento confessionis suae unum, nec Christum alium credere quam Jesum nec Jesum aliud praedicare quam Christum* (X, 52—71). Vgl. *in eo tam natura hominis quam natura dei* (in ps. 68, 25, oder *utriusque naturae persona* trin. IX, 14). Von Interesse ist die von ihm stark betonte *evacuatio* des Gottessones behufs der Menschwerdung: *In forma enim dei manens formam servi assumsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens et intra se latens et intra suam ipse vacuefactus potestatem dum se usque ad formam temperat habitus humani* (XI, 48). Aber dieser Gedanke besagt doch nicht mehr, als daß der Logos eine *demutatio habitus* an sich vornahm, *evacuatio formae non est abolitio naturae* (IX, 14), die *virtus omnis potestatis* bleibt ihm (XI, 48 fin.; XII, 6; X, 15; IX, 51 f.). Die Leiden hat die Gottheit nicht empfunden und nicht empfinden können (X, 23. 48. 24: *ad demonstrandam corporis veri-*

tatem corporis consuetudo suscepta est). Also die *forma servi* bedingt eine Latenz der *forma dei.*

b) Ambrosius († 397, s. bes. de fide ad Gratianum, de incarnationis sacramento. Opp. ed. Ballerini, 1875 ff., Migne lat. 14—17 vgl. Förster, Ambrosius 1884) hat die genuin abendländische Christologie des Tertullian vorgetragen: *unus in utraque loquitur dei filius, quia in eodem utraque natura est* (de fid. II, 9, 77); *gemina substantia . . . et divinitatis et carnis* (ib. III, 10, 65). Die *distinctio* beider Naturen oder Substanzen ist scharf einzuhalten (ib. II, 9, 77. inc. 4, 23). Die Unwandelbarkeit und Todesfreiheit der Gottheit (inc. 5, 37 ff. 6, 55. fid. II, 7, 57; 8, 60), wie die Vollständigkeit der Menschennatur mit der *anima rationabilis* (inc. 7, 64 ff. 76) werden gewart[1]). Um die *immutabilis sapientia* ist der *amictus carnis* gelegt worden (ib. 5, 41). Auch er redet von einem *exinanire* und einem *celare* der Gottheit (inc. 5, 41. de spir. s. I, 9, 107), one daß freilich damit ein klarer Gedanke erreicht würde, da doch die *forma dei* wie die *forma servi* dem Menschgewordenen eignen soll (ep. 46, 6 ff. vgl. Reuter S. 210 ff.). Die beiden Naturen sind nun aber zusammengefaßt in einer Person: *biformis geminaeque naturae unus sit consors divinitatis et corporis . . . . Non divisus sed unus, quia utrumque unus et unus in utroque, hoc est vel divinitate vel corpore* (inc. 5, 35. fid. V, 8, 107; III, 2, 8). *Dominus maiestatis dicitur crucifixus, quia consors utriusque naturae id est humanae atque divinae, in natura hominis subiit passionem* (fid. II, 7, 58). Das ist die alte abendländische Lehrweise, der das Problem des Apollinaris überhaupt nicht zum Bewußtsein gekommen ist.

c) Auf derselben Ban begegnen wir Augustin. Auch für ihn ist es eine schlechthin sichere Erkenntnis, daß in Christo zwei vollständige Naturen oder Substanzen (einschließlich der vernünftigen menschlichen Seele s. in Joh. tr. 23, 6. 47, 9. conf. VII, 19) eine Person ausmachen: *Christus una persona est geminae substantiae, quia et deus et homo est* (c. Maximin. Arian. II, 10, 2). — *Nunc vero ita inter deum et hominem mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam et solita sublimaret insolitis et*

---

1) Ambros. sagt de fide II, 8, 61 sogar: *ex persona hominis patrem dixit maiorem*, was aber nach der ibid. 68 gebrauchten Wendung: *non enim scriptum est ex persona Iudaeorum . . . sed evangelista ex sua persona dicit*, zu erklären ist.

insolita solitis temperaret (ep. 137, 3 9. 12: *suscepit hominem seque et illo fecit unum Iesum Christum, mediatorem dei et hominum, aequalem patri secundum divinitatem, minorem autem patre secundum carnem, hoc est secundum hominem*). Diese Einigung im *homo-deus* (enchir. 25, 108) ist aber eine andersartige als die Einwonung Gottes in den Heiligen, in denen das Wort nicht Fleisch wird: *est plane, quod singulari quadam susceptione hominis illius una facta est persona cum verbo* (ep. 137, 12, 40. in Joh. tr. 72, 1). Der Gedanke ist also, daß die beiden Naturen zusammengefaßt werden zur Einheit einer Person (vgl. enchirid. 10, 35; 12, 40. 41. in Joh. tr. 27, 4). Die Vereinigung der Naturen kann Augustin auch bezeichnen als „Mischung“: *verbo dei ad unitatem personae copulatus et quodammodo commixtus est homo* (trin. IV, 20, 30), es ist eine Mischung wie bei einer menschlichen Person: *in illa ergo persona mixtura est animae et corporis, in hac persona mixtura est dei et hominis* (ep. 137, 3, 11), aber auch: *idem deus qui homo et qui deus idem homo, non confusione naturae sed unitate personae* (sermo 186, 1). Der Gedanke einer Verwandlung oder doch Depotenzirung der Gottheit zum Heilszweck ist Augustin durchaus fremd. Die Gottheit bleibt was sie war, nur daß das Fleisch zu ihr hinzutritt. *Non verbum in carnem pereundo cessit, sed caro ad verbum, ne ipsa periret, accessit* (sermo 186, 1; 121, 5; 264, 4. ep. 137, 7. 10. trin. I, 8, 15)[1].

Das religiöse Interesse des Schriftstellers hängt aber nicht einseitig an der Gottheit Christi, sondern an dieser nicht minder als an der Menschennatur: In Christo offenbart sich uns die Gottheit, ihre Weisheit wird uns so gleichsam als Milch dargeboten (serm. 117, 10, 16; 126, 4, 5. conf. VII, 18), die in ihm offenbar werdende Gottesliebe bewegt uns zur Gegenliebe, seine Demut überwindet unseren Hochmut (de catechiz. rudibus 4, 7. 8. conf. VII, 18), sein ganzes Leben und Wesen, nach der menschlichen wie göttlichen Seite, dient den Gläubigen zum Vorbild (enchirid. 14, 53; 25, 108). Als Mensch ist er Mittler zwischen uns und Gott (conf. X, 43: *in quantum enim homo, in tantum mediator*), aber doch nur insofern als er auch Gott war (enchirid. 25, 108. conf. X, 42). Vgl. noch

1) Aug. hat auch folgende (später von Abälard gebrauchte) Wendung: *verbum dei habens hominem* (in Joh. tract. 19, 15), ebenso lehrt er eine Prädestination des Menschen Jesus (de praedestin. 15, 30. 31).

in Joh. tr. 42 8: *divinitas eius quo imus, humanitas eius qua imus,* ebenso tr. 13, 5. civ. dei XI, 2.

Das Abendland hat also — unabhängig von den Orientalen — seine eigene christologische Lehre gehabt. Dieselbe stand der alexandrinischen Christologie näher als der antiochenischen, one aber der Beziehungen zu dieser zu entbehren.

§ 24. Nestorius und Cyrill. Die 3. ökumenische Synode zu Ephesus.

Über Nestorius s. Socr. h. e. VII, 29 ff., die Briefe Cölestins; seine orationes bei Marius Mercator in Gallandi, Bibl. VIII, 629 ff., bei Migne lat. 48, vgl. Hefele CG. II, 149 ff.

1. Über einer liturgischen Formel ist der große Streit entbrannt. Nestorius, der 429 von Antiochia nach Constantinopel berufen war, wollte die Ketzer bekämpfen. Gegen Arianer, Novatianer und Macedonianer ging er hart vor, der abendländischen Pelagianer aber nahm er sich an. Die übliche Bezeichnung der Maria als *ϑεοτόκος* reizte diesen Antiochener zur Polemik. Seine Lehre ist die genuin antiochenische: der als Gott schlechthin unveränderliche Logos ist nicht geboren, das gilt nur von seinem Kleide oder Tempel, seiner menschlichen Natur (or. 1, 2; 3, 2). Maria ist daher nicht *ϑεοτόκος* sondern *ϑεοδόχος* und *ἀνϑρωποτόκος* oder *χριστοτόκος* zu nennen (or. 2, 8; 5, 2. ep. 1 ad Coelest. 3). Nur von dem Menschen Christus kann deshalb Geburt, Leiden und Sterben ausgesagt werden (or. 2, 2; 3, 1). So wird der Gott Logos vom Menschen streng geschieden, one daß doch zwei Söne oder Christus sollen angenommen werden: *dominum nostrum Christum secundum naturam duplicem dicamus, secundum quod est filius unum* (or. 3, 2), denn beiden eignet vermöge der Verbindung die gleiche *dignitas* und die gemeinsame *reverentia: duae sunt enim, si naturam spectes, si dignitatem simplex.* — *Divido naturas, sed coniungo reverentiam* (or. 1, 2; 2, 6. 8). Von der Anbetung des Menschen: *adoro tanquam regis animatum purpurum* (2, 6). — Als sich alsbald heftiger Widerspruch erhob, gestand Nest. zwar die Möglichkeit des *ϑεοτόκος* zu: *genitrix dei . . . propter unitum verbum templo,* meinte aber doch der Ausdruck fördere nur die Arianer und Apollinaristen (or. 4, 3; 5, 2 vgl. ep. 1 ad Coelest. 3. ep. 2, 2).

2. Weitere Dimensionen nahm der Streit an, als sich Cyrill von Alexandrien (s. S. 205 ff.) der Sache annahm. Ein gereizter

Briefwechsel entspann sich zwischen den beiden Patriarchen. Dann hielt Cyrill es für angezeigt, Theodosius selbst sowie seine Gemalin und Schwester über die obschwebende Lehrdifferenz zu orientiren. Die eine fleischgewordene Natur des Logos sowie die Formel *ϑεοτόκος* standen ihm fest (S. 205. 208). Aus der Schrift wie der Tradition fürte er einen eingehenden Nachweis für seine Ansicht. Vor Allem aber bemühte er sich jetzt und später die irreligiösen Consequenzen darzulegen, zu denen die Lehre des Nestorius füre. Nach Nestorius wären wir erlöst durch das Leiden eines bloßen Menschen (c. Nest. III, 2; IV, 4; V, 1), ein Mensch wäre uns „Weg, Warheit und Leben" geworden (c. Nest. V, 1), wir beten einen *ϑεοφόρος ἄνϑρωπος* an (ib. I, 2; II, 10 vgl. inc. unig. Mi. 75, 1232), wir würden, wenn wir in Christum (Röm. 6) und durch ihn getauft werden, auf einen Menschen getauft (ad reg. II, 52. c. Nest. III, 2. inc. unig. Mi. 75, 1240), wir genössen im Abendmal Fleisch und Blut eines Menschen (c. Nest. IV, 5. inc. unig. Mi. 75, 1241). Vgl. Thomasius DG. I, 341 ff. So wird also durch Nestorius die Christenheit um alle Güter gebracht, die sie an dem geschichtlichen Christus hat. Alles das ist nur menschlichen Wertes, wir haben an Christus nicht mehr Gott selbst. Die ganze religiöse Kraft der Gedanken Cyrills tritt hier hervor. Ob der Mensch Jesus, geleitet vom Logos, oder ob Gott selbst unter uns geboren ist, gelebt, gelehrt, gewirkt hat und gestorben ist — das ist zuhöchst der Gegensatz. Cyrill empfindet urchristlich und altkirchlich. Seine positive Lehre wurde oben dargestellt.

Alsbald wurde Rom in den Streit hineingezogen. Nestorius schrieb an Papst Cölestin als Kollege, Cyrill erbat sich Anleitung und Belehrung. Nestorius hat dabei seine Ansicht kundgegeben durch den Vorwurf gegen seine Gegner: *utramque naturam, quae per coniunctionem summam et inconfusam in una persona unigeniti adoratur, contemperationis mutabilitate confundunt* (ep. 2 ad Coel. c. 2), d. h. sich — dem Wortlaut nach — abendländisch ausgedrückt[1]). Und dennoch entschied sich Rom, nach einigem Zaudern, gegen Nestorius, nach der traditionellen Politik treu mit Alexandrien gehend (430). Mehr hat Cölestin dem Nestorius nicht zu sagen gewußt, als

1) Übrigens bleibt zu beachten, daß Cölestin durch Cyrill über Nestorius Lehre orientirt war (Mansi IV, 548 und Cyrills 1. Brief an Cöl.).

daß er ein reißender Wolf und Mietling sei, und daß er binnen zehn Tagen dem Glauben der römischen und alexandrinischen Kirche beizutreten habe, widrigenfalls er aus der Kirche gestossen würde (s. Cölestin ep. 11—14).

Auf das schärfste spitzte Cyrill nun den Gegensatz zu auf der Synode von Alexandrien 430. Cyrill richtet an Nestorius ein Schreiben, welches seine Lehre darlegt und mit zwölf Anathematismen schließt (ep. 17, b. Hahn, Bibl. d. Symbole S. 238 ff.): Maria ist *ϑεοτόκος* (1), der eine Christus darf nicht nach den *ὑποστάσεις* zerteilt, und diese nur *τῇ συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν ἤγουν αὐθεντίαν ἢ δυναστείαν* verbunden werden, sondern durch *ἕνωσις φυσική* (3), die Aussagen der Schrift sind nicht zu verteilen *προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσεσι* (4), Christus ist nicht *ϑεοφόρος ἄνϑρωπος* (5), der angenommene Mensch ist nicht Gott zu nennen und als solcher zu verehren *ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ* (8), *τὴν τοῦ κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι* (11), *τὸν τοῦ ϑεοῦ λόγον παϑόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ καὶ ϑανάτου γευσάμενον σαρκί* (12). — Nestorius antwortete sofort mit zwölf Gegenanathematismen (bei Marius Merc. Mi. 48, 909): Christus ist *Emmanuel, deus nobiscum,* Maria nicht *mater dei verbi,* sondern des Immanuel (1), *si quis . . . divinae naturae carnem capacem dixerit . . . eandemque ipsam naturam et deum dicat et hominem, anathema sit* (2), Christus einer *secundum coniunctionem,* nicht *secundum naturam* (3), die Worte der Schrift sind nicht auf *una natura* zu beziehen oder dem Logos *passiones* beizulegen (4), *si quis post assumtionem hominis naturaliter dei filium unum esse audet dicere, cum sit et Emmanuel a. s.* (5), der aus der Jungfrau Erschaffene ist nicht der *unigenitus,* er hat nur durch Vereinigung mit dem *unigenitus* Teil an seinem Namen erhalten (7), die *forma servi* ist nur wegen dieser Verbindung zu verehren (8), das mit dem Logos vereinte Fleisch ist nicht *ex naturae passibilitate vivificatrix* (11), die Leiden sind nicht dem Logos zuzuschreiben *sine discretione dignitatis naturarum* (12).

3. Nun erklärten sich die Antiochener (s. den Brief des Johann von Ant. bei Mansi V, 756) für Nestorius, Cyrill des Apollinarismus beschuldigend. Der Kaiser warf in einem sehr ungnädigen Schreiben Cyrill Hochmut, Streit- und Ränkesucht (wegen der Schrift an die kaiserlichen Damen) vor (Mansi IV, 1109). Auf Pfingsten 431 wurde eine allgemeine Synode nach Ephesus einberufen, um des heilsamen Bandes zwischen staatlicher Wolfart und religiöser Eintracht willen

(Mansi IV, 1111)[1]). Nestorius und Cyrill trafen zur festgesetzten Zeit ein. Cölestin ließ sich durch drei Legaten vertreten. Sie sollten in Allem mit Cyrill gehen, im Übrigen nicht disputiren, sondern richten (Mansi IV, 556). Die Ankunft des Johann von Ephesus verzögerte sich über Gebür (Mansi IV, 1121. 1229. 1329 f. cf. 1225). Trotz der Proteste des Nestorius, 68 asiatischer Bischöfe und des kaiserlichen Commissars (Mansi IV, 1129 ff.; V, 765 f. 770 f.), eröffneten Cyrill und Memnon von Ephesus die Synode. 159 Bischöfe (Mansi IV, 1123 ff. 1170 ff.) nahmen Teil, stimmten Cyrills Lehre als der nicänischen zu und verdammten den „gottlosen Nestorius“. Man verlas dann viele patristische Stellen und Sätze aus Nestorius. „Unter häufigen Tränen“ wurde er der bischöflichen Würde und der priesterlichen Gemeinschaft für verlustig erklärt (M. IV, 1212). Das Urteil wurde dem „neuen Judas“ mitgeteilt, die Stadt illuminirt, durch Maueranschläge das Urteil dem Volk und durch Schreiben der Kirche kundgegeben. Nestorius protestirte. Jetzt traf auch Johann von Ephesus ein. Er eröffnete sofort, im Beisein des kaiserlichen Commissars, das rechtmäßige Concil, man kann es nicht anders nennen[2]), wiewol es nur 43 Mitglieder zälte. Cyrill und Memnon wurden abgesetzt, weil sie widerrechtlich die Synode eröffnet, ihr Anhang excommunicirt, bis er sich zum „nicänischen Glauben“ bekehrt haben würde; über Nestorius wie über die Lehre schwieg man (M. IV, 1260 ff.). — Jetzt erst trafen die römischen Legaten ein. Da „Petrus das Haupt des gesammten Glaubens“, erbaten sie sich die Beschlüsse zur „Bestätigung“ (M. IV, 1289). Johann wurde dreimal vorgeladen, erklärte aber „mit Abgesetzten und Excommunicirten keinen Verkehr“ haben zu wollen. Noch ist das päpstliche Urteil über die Pelagianer gebilligt worden (M. IV, 1337)[3]). Sodann wurde beschlossen dem Kaiser und Papst Bericht zu erstatten (M. IV, 1325. 1329 ff.). Dieses der Verlauf der 3. ökumenischen Synode. „Nie habe ein Komödienschreiber eine so lächerliche Fabel, nie ein Tragödiendichter ein so tränenreiches

1) Augustin († 28. Aug. 430) traf die Einladung nicht mehr unter den Lebenden.

2) Und doch ist es berechtigt die cyrillischen Versammlungen als das „Concil von Ephesus“ zu bezeichnen, so hat die Geschichte entschieden und so hat Johannes, der Fürer der Antiochener, selbst später die Sache aufgefaßt.

3) Über die innere Verwandtschaft des Pelagianismus und Nestorianismus s. Cassian. de incarn. I, 3. V, 1 ff. VI, 14. cf. Faust. de grat. I, 1.

Trauerspiel gedichtet" sagt ein Teilnehmer (Theodoret Opp. IV, 1335). Positiv war der Ertrag nur der, daß man wußte, daß Cyrill die Majorität der Teilnehmer zu gewinnen gewußt hatte.

Beide Teile wandten sich nun an den Kaiser. Die Anhänger Cyrills wußten Stimmung für sich zu machen (Dalmatius), die Meinungen in Constantinopel waren geteilt. Der Kaiser, schwach wie er war, gab beiden Parteien Recht, die beiderseitigen Absetzungsurteile wurden bestätigt (M. IV, 1396). Beide Parteien wandten sich nun wieder an den Kaiser. Nestorius ging freiwillig in das Kloster. Der Kaiser empfing Deputirte beider Parteien. Er neigte sich den Alexandrinern zu[1]). Cyrill und Memnon erhielten ihr Bistum zurück und die Synode wurde geschlossen (M. IV, 1465).

4. Aber der Friede war nicht hergestellt. So wurde an einer Union gearbeitet. Sie kam zu Stande, indem die Antiochener Nestorius preisgaben, der nun als Häretiker mishandelt wurde, und somit die ephesinische Versammlung der Anhänger Cyrills für die rechtmäßige Synode anerkannten (s. Joh. v. Ant. bei Mansi V, 285. 289), und indem Cyrill sich bereit finden ließ ein warscheinlich von Theodoret von Kyros gefertigtes Unionssymbol zu unterschreiben (433), one freilich etwas von seinen früheren Äußerungen zurückzunehmen (das Nähere bei Hefele II, 247—288). Das antiochenische Symbol lautet (bei Hahn S. 137): *ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν . . . ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου,*

---

1) Man sprach davon, daß Cyrill einflußreiche Personen durch seinen Neffen bestochen habe (Mansi V, 819). Derartige „Geschenke" Cyrills s. auch M. V, 987 ff.

τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας. — Die Antiochener hatten die Abweisung des Apollinarismus und die Anerkennung der beiden Naturen, Cyrill die eine Person[1]) und die *ἕνωσις φύσεων*. Jeder konnte seine Christologie in das Symbol hineininterpretiren, und Cyrill hat das reichlich getan[2]). Aber indem die Formel angenommen wurde, welche die beiderseitigen Extreme abschnitt, ist die Versumpfung der Angelegenheit durch Consequenzmachereien gehemmt worden. An Widerspruch hat es übrigens auf beiden Seiten nicht gefehlt, er wurde, zum Teil, gewaltsam unterdrückt, die Nestorianer wurden verfolgt, und haben sich nur im persischen Reich zu erhalten vermocht (s. Hefele II, 270 ff.).

§ 25. Der eutychianische Streit und die Synoden zu Ephesus und Chalcedon.

1. Man kann Cyrill einen Dyophysiten nennen und man kann ihn wieder einen Monophysiten nennen. Daraus begreift sich seine geschichtliche Stellung. An ihm haben sich die Orthodoxen gebildet und er ist der Lehrmeister der Monophysiten geworden. Die griechische Erlösungslehre trieb immer wieder zum Apollinarismus zurück und unterdrückte das Interesse am Menschen Jesus. So begreift es sich, daß der energische und kluge Nachfolger Cyrills, Dioskur (seit 444 Bischof von Alexandrien) seiner Machtstellung am besten durch Begünstigung des monophysitischen Gedankens glaubte dienen zu können.

Gelegenheit zu einem entscheidenden Schlage gab ihm die An-

---

1) Ob die eine Person die des Logos oder die gottmenschliche ist, wird im Symbol nicht deutlich.

2) s. die Briefe Cyrills bei Mansi V und andererseits die Stellung des Theodoret, der im Wesentlichen bei der antiochenischen Christologie blieb. Doch hat er die Einheit der Person kräftiger betont als die früheren; s. Eranistes und haer. fab. V. Vgl. Bertram, Theodoreti doctrina christologica, 1883. Die Anschauung ist in Kürze: *ἐν τῷ ἑνὶ προσώπῳ τῶν δύο φύσεων διάφορον ἔδειξε* nämlich Paulus Röm. 5, 9 (h. f. V, 14 opp. IV, 1, 433). Auch nach der Menschwerdung bleiben zwei Naturen: *ὅτι δέ γε φύσις ἑκατέρα καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν μεμένηκεν ἀκραιφνής* (Eranist. II opp. IV, 1 p. 101 dazu 99) und *οὐ χωρίζομεν τοῦ θεοῦ λόγου τὴν σάρκα οὔτε σύγχυσιν ποιοῦμεν τὴν ἕνωσιν* (ib. p. 102). Zwar hat die Gottheit von der Menschheit sich weder am Kreuz, noch im Grabe getrennt, aber *ἀθάνατός τε οὖσα καὶ ἄτρεπτος οὔτε θάνατον οὔτε πάθος ὑπέμεινεν* (h. f. V, 15 p. 435 cf. ep. 113, 2).

gelegenheit des Archimandriten Eutyches in Constantinopel. Dieser pflegte den Unionisten den Vorwurf des Nestorianismus zu machen (s. Leo ep. 20). Darob wurde er auf einer Synode zu Constantinopel von Eusebius v. Doryläum denuncirt im J. 448 (s. Hefele II, 320 ff.). Nach mehrfachen Weigerungen erschien er endlich vor der Synode und erklärte: *ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ* und: *ἕως σήμερον οὐκ εἶπον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν* (Mansi VI, 744. 742)[1]. Er wurde, unter den obligaten Tränen, als Lästerer Christi abgesetzt und excommunicirt (Mansi VI, 748). Aber Eutyches ruhte nicht, er wußte durch Plakate das Volk, sowie auch den Kaiser für seine Sache zu interessiren und appellirte an Papst Leo von Rom (Leo ep. 21). Aber vor dem Papst legte auch Bischof Flavian von Constantinopel seine „Last der Trauer und die Menge der Tränen“ nieder (Leo ep. 22). Eutyches habe die Lehren Valentins und Apollinaris erneuert, der Papst wird aufgefordert die Irrlehren des Eutyches seinen Bischöfen bekannt zu machen. Der Papst hatte inzwischen von sich aus eine genaue Darstellung verlangt, um — richten zu können (ep. 23. 24). Flavian entsprach dem und bat um Zustimmung des Papstes zum „Glauben des gottesfürchtigsten und Christus liebenden Kaisers“ (ep. 26). Der Papst sandte nun seine *epistula dogmatica* an Flavian (ep. 28). — Inzwischen hatte Dioskur von Alex. eingegriffen und die Berufung einer allgemeinen Synode nach Ephesus durchgesetzt.

2. So kam es 449 zur Räubersynode zu Ephesus. Der Papst ließ sich durch drei Legaten (s. dazu ep. 31, 4) vertreten, die katholische Lehre sei in seiner *epistula dogmatica* enthalten (ep. 29)[2]. Allein Dioskur herrschte auf der Synode durch brutalen Schrecken und — fast Alle ließen sich einschüchtern. Nicht diskutirt, sondern der Glaube der Väter (d. h. der Synoden von Nicäa und Ephesus) sollte anerkannt werden (Mansi VI, 625). Eutyches verantwortete sich, von 135 Teilnehmern waren 114 der Meinung, Eutyches sei orthodox. „Anathema jedem, der nach der Menschwerdung noch von zwei Na-

1) Überaus charakteristisch ist die früher von ihm getane Äusserung: „welcher Vater hat erklärt, daß der Gott Logos zwei Naturen habe“ (Mansi VI, 725)?

2) Über die Person des Eutyches hat sich Leo mit bemerkenswerter Nachsicht ausgedrückt, s. ep. 29; 31, 4; 32; 33, 2; 38.

turen spricht“ (M. VI, 737. 832 ff.). Leos Brief kam überhaupt nicht zur Verlesung. Eutyches wurde restituirt, Flavian, Euseb. von Doryläum, sowie Theodoret, Domnus von Antiochien u. A. wurden abgesetzt (M. VI, 908 ff. Theodoret ep. 113. 147).

3. So hatte Dioskur gesiegt. An dem Maßstab seiner Zeit gemessen und mit den Leuten seines Anhanges verglichen, wird man ihm kaum einen schweren Vorwurf machen dürfen. Er hatte den Mut die traditionelle alexandrinische Kirchenpolitik, den Bund mit Rom, bei Seite zu setzen. Er hatte Neurom one Altrom besiegt, ja letzteres auf das schwerste gekränkt. Einen Augenblick war der Bischof von Alexandrien der Herr der Kirche, ein ihm ergebener alexandrinischer Priester wurde Bischof der Hauptstadt (Leo ep. 53), über Leo sprach Dioskur den Bann aus (Mansi VI, 1009). Aber Leo war klug genug Flavian, sich und seiner dogmatischen Epistel treu zu bleiben (ep. 50. 51. 67. 68, 1 cf. 69, 1), zumal dieselbe mit Cyrill und der 1. ephesinischen Synode übereinstimme. Er wurde der Hort der „Geringen und Kleinen“, d. h. der Gegenpartei, die „Hilfe bei dem apostolischen Stul“ suchten (Theodoret ep. 113). Sein ständiger Wunsch blieb die Annullirung der Beschlüsse der Räubersynode und ein neues in Italien, unter seiner Leitung, abzuhaltendes Concil (ep. 44. 54. 70 cf. 55—58). So und nur so konnte die Niederlage von dem *episcopus Alexandrinus sibi omnia vindicans* (ep. 45, 2) überwunden werden. Aber Theodosius blieb fest bei dem 2. Ephesinum als dem „Glauben der Väter“ (Leo ep. 62—64). Doch der Papst wartete nicht umsonst. Theodosius starb (450), Pulcheria folgte und vermälte sich mit Marcian. Die vom Papst gewünschte Synode sollte stattfinden — freilich im Orient (ep. 73. 76. 77). Sie schien nötig zu sein, denn es ist kaum eine richtige Behauptung, „daß das Concil von 449 die Kirche des Orients wirklich pacificirt hatte“ (Harnack II, 365, beachte dagegen die Kürze der Zeit, Liberatus Breviarium 12 b, Gallandi XII, 140. Theodoret ep. 113). Leo freilich brauchte sie nicht mehr und erklärte sie jetzt für inopportun, zumal sie nicht in Rom sondern in Nicäa stattfinden sollte (ep. 82, 2; 83, 2; 89. 90. 94). Aber der Kaiser blieb bei seinem Willen. Und so kam es zur Synode von Chalcedon 451 (vgl. Mansi VI. VII. Hefele CG. II, 410—544, s. auch Krüger, Monophysit. Streitigkeiten im Zsh. m. d. Reichspolitik, Jena 1884). Der Papst beanspruchte den — durch Legaten auszuübenden — Vorsitz und erachtete seinen Brief für genügend zur Entscheidung (ep. 93, 1. 2).

4. Der Inhalt dieses Schreibens (ep. 28) ist folgender: Christus ist Gott und Mensch, geboren von Maria, *salva virginitate* (c. 1 vgl. c. 4). Die beiden Substanzen bleiben was sie waren, gehen aber in eine Person zusammen: *salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas* etc. Dieses ist notwendig wegen der Erlösung: *unus atque idem mediator dei et hominum homo Iesus Christus, et mori posset ex uno et mori non posset ex altero.* Indem aber jede Natur ihre *proprietas* bewart, ist die *exinanitio* (vgl. S. 209), *qua se invisibilis visibilem praebuit . . . non defectio potestatis* (3). Somit ist nach der Menschwerdung nur eine Person da, deren Naturen aber in wechselseitiger Gemeinschaft handeln: *agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniariis,* die eine Natur beweint den Tod des Lazarus, die andere erweckt ihn von den Toten (4). Wegen der Personeinheit *(propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura)* kann es heißen: der Menschenson sei vom Himmel herabgekommen (Joh. 3, 13), und der Son Gottes sei gekreuzigt und begraben worden (1. Kor. 2, 8) etc. (5). Das Bekenntnis des Eutyches: vor der Menschwerdung zwei Naturen, nach derselben eine Natur, ist in seinen beiden Bestandteilen gleich gottlos. Wer Christi Tod für etwas Wirkliches anerkenne, dürfe nicht leugnen: *nostri corporis hominem, quem cognoscit fuisse passibilem* (6). Dieses vielgerümte Schreiben ist nichts Anderes als eine Reproduktion der abendländischen Christologie (Tert. Ambros. Augustin). Auf die Probleme der Griechen geht es überhaupt nicht ein und die dogmatische Naivetät des Papstes verrät sich am deutlichsten darin, daß nach seiner Meinung, schon die zwölf Sätze der Apostel im Symbolum zur Widerlegung dieser und anderer Häresien genügten (s. ep. 31, 4; 45, 2; 28, 1. Über Leos Christol. s. auch ep. 35, 2; 59, 3—5; 88, 1; 114, 1; 119, 1).

5. Die Synode selbst (21 Sitzungen in 14 Tagen, Hefele II, 411 f.), von etwa 600 Bischöfen — durchweg Griechen — besucht, macht einen überaus unerfreulichen Eindruck. Nicht allein, daß es nicht weniger stürmisch herging[1]), als auf der Räubersynode, noch

1) Gleich in der 1. Sitzung, bei Einfürung des Theodoret: „werft den Juden hinaus, den Widersacher Gottes, und nennt ihn nicht Bischof", dagegen die Gegner: „den Mörder Dioskur wirf hinaus, wer kennt nicht Dioskurs Freveltaten?" Mansi VI, 589.

schlimmer ist die feige und gesinnungslose Verleugnung des Dioskur und des vor zwei Jaren eingenommenen Standpunktes („wir haben alle gefehlt, wir alle bitten um Verzeihung", s. Mansi VI, 637 ff. 674 ff. 690. 827 ff. vgl. 973 f. 1005). Dioskur ist sich selbst treu geblieben. Mit Athanasius, Gregor und Cyrill, erklärte er übereinzustimmen in der *μία σεσαρκωμένη τοῦ λόγου φύσις*, das *ἐκ δύο* bezweifelte er nicht, aber: *τὸ δύο οὐ δέχομαι* (M. VI, 684. 689). Man zog sich von ihm zurück, da schon in der 1. Sitzung seine Absetzung eine beschlossene Sache war. Auf den folgenden Sitzungen erschien er nicht mehr, auch nicht als er in der 3. Sitzung vorgeladen wurde. Hier kam eine Reihe von Anklägern wider diesen „Häretiker und Origenisten" zu Wort: Lästerer der Dreieinigkeit, Reliquienschänder, Dieb, Brandstifter, Mörder, Wollüstling, Majestätsverbrecher etc. sei Dioskur (M. VI, 1005 ff. 1012 ff. 1021 ff. 1029 ff.). Aber schließlich wurde er — wegen Verachtung der „göttlichen Canones" und „wegen Ungehorsams gegen die Synode" abgesetzt (M. VI, 1093). — In der Sache bekannte man sich zu der Lehre des päpstlichen Briefes: „Das ist der Glaube der Väter, das der Glaube der Apostel. Wir alle glauben so . . . Anathema dem, der nicht so glaubt! Durch Leo hat Petrus gesprochen . . ., ebenso lehrte Cyrill! . . Warum ist das zu Ephesus nicht gelesen worden? Dioskur hat es verborgen gehalten" (M. VI, 971). Man glaubte die Übereinstimmung mit den Bekenntnissen von Nicäa, Constantinopel (s. S. 190 Anm. 2) und der 1. ephesinischen Synode constatiren zu können. Nur die dreizehn Ägypter unterschrieben nicht, und es war ihnen Ernst damit: „wir werden getötet, wir werden getötet, wenn wir es tun. Wir wollen lieber hier von euch als dort (in Ägypten) umgebracht werden . . . . Erbarmt euch unser, wir sterben lieber durch den Kaiser und durch euch als zu Hause" (M. VII, 53 ff. vgl. den 30. Kanon der Synode). Trotz des Widerspruches der römischen Legaten, wurde nun doch nicht der Brief Leos dogmatisirt, sondern die Synode stellte in der 5. Sitzung eine neue Formel auf (M. VII, 112 ff.): Die Synodalbriefe des Cyrill gegen Nestorius wurden wider den Nestorianismus, der Brief Leos an Flavian gegen den Eutychianismus angenommen. Verdammt werden die, welche *υἱῶν δυάδα* lehren wie die, welche *τοὺς δύο μὲν πρὸ τῆς ἑνώσεως φύσεις* erdichten, *μίαν δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν*. Vielmehr: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν . . . τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι . . ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ*

πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. — — Ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον καὶ μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσι (nicht wie der griech. Text liest: *ἐκ δύο φύσεων,* vgl. Hefele, II, 470 f. Anm.) *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον.* — Man sieht diese Bestimmungen greifen über Leos Brief nicht hinaus. Die abendländische Christologie ist den Griechen aufgenötigt worden, denn das Synodaldekret bezeichnet nicht nur einen Bruch mit Dioskur und Eutyches sondern auch mit dem vielbelobten Cyrill. Beantwortet sind die Fragen der Zeit nicht, geschweige denn daß das christologische Problem überhaupt gelöst wäre. Aber in den Fluß der Entwicklung ist in glücklichster Weise — man kann nicht anders sagen — ein Element eingefürt worden, das, wie die Gegensätze und die Terminologie sich nun einmal gestaltet hatten, einen Damm setzte den Ausschreitungen nach rechts und nach links. Indem die Formel von der einen Person und den zwei Naturen zum Dogma wurde, ist der geschichtliche Christus, wenn auch in den blassesten Umrissen, als Norm und Correktiv für die Gedanken der Dogmatiker gewonnen. Man kann das vor Allem an Luther studiren [1]).

§ 26. Ausläufer des christologischen Streites (der monophysitische und monotholetische Streit) und der Abschluß der Entwicklung.

1. Eutyches und Dioskur verurteilte der Kaiser zum Exil. Gegen ihre Anhänger wie die Apollinaristen wurde scharf vorgegangen (Mansi VII, 476. 498 f. 502 f.).

Der Friede war aber keineswegs hergestellt. Im Gegenteil ist die Geschichte der nächsten Jare durchzogen von wilder Erregung

1) Leo hat die Enttäuschung erlebt, daß formell sein Brief nicht zum Dogma wurde, und daß die Synode die Macht des constantinopolitanischen Bischofs vergrößerte und den Bischof von Neurom wegen der gleichen Bedeutung der Stadt, als Kaiserstadt (von Petrus wird geschwiegen), dem Bischof von Altrom als zweiten an die Seite stellte, s. Kanon 28 und vgl. Leo ep. 104—107. 114. 119. 127. 135 f. Zur weiteren Geschichte der Frage s. Hefele II, 562 f. 568 f. Damit ward der Grund zum Schisma zwischen Orient und Occident gelegt.

und Schreckenstaten des religiösen Fanatismus. In dem Ramen der allgemeinen Dogmengeschichte können die monophysitischen Kämpfe nur kurz behandelt werden (s. die KG. des Zacharias Rhetor, syr. bei Land, Anecdota syr. III. Evagrius h. e. l. II—V. Johannes von Ephes. h. e. aus dem Syr. übersetzt von Schönfelder, 1862. Mansi VII—IX; vgl. Walch, Historie der Ketzereien VI—VIII. Schröckh KG. XVIII. Gieseler, Comment. qua Monophysitarum opin. illustr. I. II Gott. 1835. 38. Hefele, CG. II, 564 ff. Möller, PRE. X, 236 ff. Krüger, Monophysit. Streitigkeiten etc. S. 68 ff. Loofs, Leontius S. 53 ff.). Zuerst in Palästina (Theodosius) und in Ägypten (Timotheus Älurus, Petrus Mongus), dann in Antiochien (Petrus Fullo), hier im Bund mit den Apollinaristen, erhob sich eine starke Partei für den Monophysitismus oder die Lehre Cyrills. Alle Anstrengungen der Kaiser konnten nur äußerlich und zeitweilig der Bewegung Herr werden und dem Chalcedonense Anerkennung verschaffen, so Leo I. (457—471). Der Usurpator Basiliscus tat durch das Encyclion (476) das Chalcedonense ab und an 500 Bischöfe stimmten zu (Evagr. h. e. III, 4). Zeno versuchte durch das Henotikon (482) eine Union zu Stande zu bringen (Evagr. III, 14). Hier wurden die Bestimmungen der Synoden von Nicäa, Constantinopel und Ephesus sowie die zwölf Anathematismen Cyrills anerkannt und Nestorius und Eutyches verdammt. Man bekennt Christus den waren Gott und Menschen *ἕνα τυγχάνειν καὶ οὐ δύο· ἑνὸς γὰρ εἶναι φαμὲν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί.* Wer einem anderen *μάθημα* als diesem folgt, es sei jetzt oder früher, zu Chalcedon oder anderwärts gelehrt, wird anathematisirt. Deutlich ist nur die Autorität des Cyrill und die Verwerfung des Nestorianismus und Eutychianismus, im Übrigen geht man den strittigen Formeln sorgfältig aus dem Wege, die Verwerfung des Chalcedonense ist angedeutet aber nicht ausdrücklich ausgesprochen. Die Bewegung ist durch diese Formel natürlich nicht aufgehalten worden. Weder die strengeren Monophysiten noch die Orthodoxen waren befriedigt. Letztere suchten wie in den Tagen von Chalcedon ihre Zuflucht in Rom. Felix III. trat für das gefärdete Chalcedonense bei dem Kaiser ein und excommunicirte Acacius den Bischof von Constantinopel im J. 484 (ep. 6). Kaiser Anastasius (seit 491) ließ das Henotikon in Kraft bestehen, begünstigte aber die monophysitische Interpretation desselben. Freilich nötigte ihn sein Feldherr Vitalian, den Frieden mit den Chalcedonensern und Rom zu suchen. Das aber hätte die Aufhebung der Union

zu Gunsten des Chalcedonense bedeutet, die Verhandlungen zogen sich daher in die Länge und der Kaiser starb darüber.

2. Ihm folgte Iustin I., warscheinlich slavischer Herkunft (518—527). Er stand unter der Leitung seines Neffen Justinian, der ihm auch auf dem Kaisertron folgte (527—565). Die Politik dieses großen Fürsten erforderte die Pacificirung der Kirche. Das alte Weltreich sollte wieder aufleben, dem Vordringen der Germanen Einhalt geschehen. Dazu bedurfte es der Einheit in der Verwaltung, dem Recht und der Kirche. Er suchte die Formel des Weltreiches und verstand es Alles seinen Zwecken dienstbar zu machen. „In dem Codex und der Hagia Sophia lebt er fort" (s. die Charakteristik von Ranke, Weltgesch. IV, 2 S. 125 f.). Die Kirche des Orients sollte geeint und mit der des Occidents wieder vereint werden. Die chalcedonensische Orthodoxie zu restituiren war forthin die Parole. Ein schwieriges Unternehmen, war doch die Macht der Monophysiten immer noch ungebeugt, ihnen gehörten sogar die Sympathien der Kaiserin Theodora. Das Chalcedonense mußte in Kraft bleiben — das erkannte man jetzt — und eine den Monophysiten erträgliche Deutung desselben gewonnen werden. Das war die Aufgabe, so complicirt als die Verhältnisse und der Zweck, die sie stellten.

Die Theologie der justinianischen Zeit kam den Tendenzen des Kaisers entgegen. So vor Allem jener „skythische" Mönch, ein Verwandter Vitalians, Leontius von Byzanz (ca. 485—543, s. bes. seine Schrift ll. 3 adv. Nestorianos et Eutychianos bei Migne gr. 86, 1267 ff. vgl. Loofs, L. v. B. 1888. Rügamer, L. v. B. 1894). Die Formeln von Chalcedon werden hier verarbeitet nach aristotelischen Kategorien (*οὐσία, γένος, εἶδος* durch die *εἰδοποιοὶ διαφοραί* oder *ποιότητες οὐσιώδεις, ἄτομον* s. Loofs S. 60 ff.): *φύσις* und *ὑπόστασις* verhalten sich zu einander wie *εἶδος* zu *ἄτομον*. Nun existirt aber eine *φύσις* nur als *ὑπόστασις* wie die Figur nur als Körper (Mi. 86, 1278. 1280). Somit würde die Annahme zweier Naturen zu zwei Hypostasen oder dem Nestorianismus füren (ib. 1276 f.). Dieser Consequenz entzieht sich Leontius durch die Einfürung des Begriffes *ἐνυπόστατον εἶναι*. Es kann nämlich eine *φύσις* sich mit der anderen derart zur Einheit verbinden, daß sie, obgleich sie *τὸν ἴδιον τῆς ὑπάρξεως λόγον* behält, doch an der zweiten ihre *ὑπόστασις* hat, sie ist dann nicht *ἀνυπόστατος* sondern *ἐνυπόστατος*, z. B. der aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch oder eine brennende Fackel, und zwar: *καὶ ἀντιδέδωκε θάτερον θατέρῳ τῶν ἰδιωμάτων, ἐν τῇ*

μονίμῳ ἑαυτῶν καὶ ἀσυγχύτῳ ἰδιότητι μείναντα (ib. 1304. 1278 ff.). — So scheint die Frage der Zeit gelöst zu sein: zwei selbständige Naturen und doch nur eine *ὑπόστασις*. Das Chalcedonense hat Recht und Cyrill hat Recht, denn die Hypostase Christi ist so die Logoshypostase. „Unser Verfasser vertritt eine möglichst zur alexandrinischen Theologie zurücklenkende Orthodoxie. Das ist der bleibende Eindruck, den all seine Ausfürungen hinterlassen“ (Loofs S. 71).

Diese Theologie erleichterte es, den Monophysiten entgegenzukommen. Dieses geschah durch die Anerkennung des zuerst in Antiochien von Petrus Fullo aufgebrachten erweiterten Trishagion: *ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς*. Somit hat einer aus der Dreieinigkeit gelitten, die skytischen Mönche stimmten dem bei. Dem gleichen Zweck diente ein zu Constantinopel (533 oder 531, s. Loofs S. 283) abgehaltenes Religionsgespräch mit den Severianern (s. unten). Ebenso im Dreikapitelstreit (544) die Verdammung der einstigen Häupter der antiochenischen Theologie: Theodor von Mopsuestia, Ibas, Theodoret (die Akten bei Mansi IX) [1]). Das Morgenland stimmte bald zu, das Abendland widersprach dieser Verdammung von s. Z. im Frieden der Kirche verstorbenen Lehrern (s. bes. Facundus Hermian. pro defensione trium capitum, bei Migne lat. 67). Die Rolle der römischen Bischöfe in all diesen Kämpfen war dagegen eine klägliche: ein Schwanken zwischen dem Geist des Occidentes und der Furcht vor dem Kaiser ein Löken gegen den Stachel und ein halbes oder ganzes Nachgeben (Hormisdas und das Trishagion, Johann II., Agapet I. und der theopaschitische Zusatz, Vigilius und der Dreikapitelstreit sowie die 5. ökum. Synode).

3. Die 5. ökumenische Synode im Jare 553 (Mansi IX, Hefele CG. II, 854 ff.) wurde vor Allem zur Sanktionirung der Verdammung der drei Kapitel berufen. Der Bischof von Constantinopel präsidirte, ca. 150 Bischöfe nahmen Teil, der gleichfalls anwesende Papst Vigilius protestirte gegen die Verdammung, er wurde dafür vom Kaiser wegen früher getaner Äußerungen als Lügner desavouirt, und die Synode beschloß seinen Namen aus den Diptychen zu streichen.

---

1) Eine äußerliche Reduktion der Kräfte und Gedanken kennzeichnet die Kirchenpolitik Justinians und der Weltkirche: Die alte Schule von Athen wurde geschlossen (528), Origenes verdammt (544) und sodann die Antiochener preisgegeben.

Die drei Kapitel wurden verdammt: „ein Theodor, ein Iudas“, „seine Verteidiger sind Juden, seine Anhänger Heiden. Viele Jare dem Kaiser“ (cf. can. 12—14). Das Concil von Chalcedon wurde anerkannt, Origenes verdammt (can. 11), der Gedanke des theopaschitischen Zusatzes angenommen (can. 10). — Papst Vigilius hat sich der Synode nachträglich gefügt (s. Hefele II, 905 ff.) und ebenso die Afrikaner (ib. 913)[1]. Die kaiserliche Kirchenpolitik hatte gesiegt.

4. Aber erreicht hat der Kaiser das nicht, was er erreichen wollte. Die Situation wurde nur hoffnungsloser dadurch, daß unter den Monophysiten selbst Spaltungen eintraten. Nach den beiden Fürern Severus und Julian von Halikarnaß werden die beiden Hauptgruppen Severianer und Julianisten genannt. Severus hat im Wesentlichen die Christologie Cyrills vorgetragen: *ἐκ δύο φύσεων εἷς Χριστός*. Ausdrücklich erkennt er die Wirklichkeit der beiden Naturen auch nach der Vereinigung an, darin selbst Nestorius zustimmend. Allein eine *ἀσύγχυτος ἕνωσις* liegt vor, in der, wie Cyrill sagt, *θεωρίᾳ μόνῃ* unterschieden werden kann. Die areopagitische Formel einer *καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια* Christi eignet er sich an. Das Chalcedonense ist ihm unannehmbar, weil es zu zwei Personen, ja einer *δυὰς θελημάτων* füre. Dieses Alles ist cyrillisch. Auch daß Cyrill von dem Logos *ἄσαρκος*, Severus vom Logos *ἔνσαρκος* ausgeht, macht keinen wirklichen Unterschied, da auch letztere Betrachtungsweise Cyrill geläufig ist (gegen Loofs, s. S. 206 f. Frg. Severs in antiquorum patr. doctr. de verbi inc., bei Leont. Hierosolym. c. Monophysit., Eusthatius ad Timoth. de duab. nat., bei Mai Scriptur. vet. nov. coll. VII, auch Migne gr. 86, vgl. Dorner II, 1, 166 ff., Loofs a. a. O. S. 54 ff.). Die Consequenz dieser Ansicht ist, daß Christi Leib seiner Natur nach leidensfähig und *φθαρτόν* war, daher die Gegner von Phthartolatrie sprachen. Selbst vor der Consequenz wich man nicht zurück, daß Christi menschliche Seele nicht allwissend war (Agnoëten). — Dagegen lehrten die Julianisten, daß Christus unser Fleisch annahm, *ut eam liberaret a corruptione simul et peccato*. Die menschliche Natur ist, weil sündlos, auch nicht *corruptibilis*

---

1) Eine Anzal oberitalischer Bischöfe hat aber dem Papst Pelagius I. die Kirchengemeinschaft aufgekündigt wegen der Dreikapitelsache (Hefele II, 914 f.). Der Einfall der Longobarden (568) hat den römischen Stul aus der kritischen Situation befreit, die folgenden römischen Bischöfe haben sich eifrig um die Aufhebung des italischen Schismas bemühen müssen.

(Julian Anath. 6. 7 bei Gieseler comment. de Monoph. etc. II, 6). Vielmehr ist der Leib Christi vom Moment der Einigung an von der Gottheit verklärt, *ἄφθαρτον* und so beschaffen, wie nach der Auferstehung (*tale fuisse inde ab unione quale fuerit post resurrectionem*, bei Gieseler ib. II, 7). Die Leidensfähigkeit Christi ist daher keine natürliche, sondern beruht auf Christi freiem Willen (Octo quaesit. 4 bei Gieseler II, 7). Die Severianer schalten sie Aphthartodoketen oder Phantasiasten. — Andere Monophysiten (die Gajaner) gingen bis zum Unsinn fort, Christi Leib sei von der Einigung an ungeschaffen, Aktisteten nannte man sie. Ja Stephanus Niobes meinte, daß somit jeder Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in Christo geleugnet werden müsse (Adiaphoriten, vgl. Möller PRE. X, 248)[1]).

5. Justinian hat die Monophysiten geduldet (Joh. v. Eph. h. e. I, 4 f.). Auch in der Hauptstadt hatten sie angesehene Vertreter (Theodosius, Johann von Ephesus). Und der rastlos umherwandernde Jakob el Baradai hat viel zur Einigung und Kräftigung der Partei beitragen können. Der Kaiser hat die Kirche beherrscht, aber seinen Zweck nicht erreicht. Aus dieser Situation begreift es sich, daß er in seiner letzten Zeit auf den Gedanken verfiel, wenigstens die Kirche des Orientes zu einigen durch Annahme des Aphthartodoketismus. Der Tod hinderte ihn an der Ausfürung des sehr ernst gemeinten Ediktes (Evagr. h. e. IV, 39). — Was ihm nicht gelungen war, konnten die Nachfolger (Justin II., Tiberius, Mauricius) erst recht nicht erreichen, wiewol man Überredung und Gewalt anwandte. Der Monophysitismus consolidirte sich immer mehr zu einem festen Kirchenwesen bei den syrischen Jakobiten und in der koptischen, abessynischen und armenischen Kirche (Möller PRE. X, 248 f.).

6. Die Bemühungen die Monophysiten zu gewinnen, gaben weiter Anlaß zu den monotheletischen Streitigkeiten. Auch hier gab die Politik die maßgebenden Motive her (die Akten bei Mansi X. XI, vgl. Möller PRE. X, 792 ff. Walch, Hist. d. Ketzereien IX. Schröckh, KG. XX, 386 ff. Hefele, CG. III, 121 ff.). Es galt das von den Persern und den Saracenen hart bedrängte Reich durch Gewinnung der zalreichen monophysitischen Elemente des Orients — natürlich unter Warung des Chalcedonense — zu stützen. Der Patriarch

1) Hier keimt schon der spätere syrische monophysitische Pantheismus, s. Frothingham, Stephen ben Sudaili, 1886.

Sergius von Constantinopel gab Kaiser Heraklius (610—641) den Rat die Monophysiten durch die Formel, daß der eine Christus Göttliches und Menschliches wirke *μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ* (so schon Dionys. Areop. ep. 4 und Severus S. 226) zu gewinnen. Wiewol man mit dieser Formel in Ägypten Glück hatte, sah man sich doch durch den Widerspruch des Sophronius von Jerusalem genötigt von ihr abzustehen. Ob eine oder zwei *ἐνέργειαι* sei nicht zu untersuchen, meinte nun Sergius. Als selbstverständlich wurde aber *ἓν θέλημα* Christi vorausgesetzt. In diesem Sinn schrieb Sergius an Honorius von Rom (Mansi XI, 529 ff.), und derselbe antwortete zustimmend: die Frage nach der einen oder nach zwei Energien sei nicht biblisch, sei bloß für die Grammatiker da, die eine Energie könne eutychianischen, die zwei nestorianischen Klang haben bei den Unmündigen. Dagegen folge aus der Tatsache der Menschwerdung: *ὅθεν καὶ ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Mansi XI, 537 ff.). In einem 2. Brief verwarf der Papst wieder die Frage nach den Energien, und brauchte den Ausdruck Leos, daß jede der beiden Naturen „in Gemeinschaft der anderen wirke“ (Mansi XI, 580). So setzte denn Sergius die Veröffentlichung der *Ἔκθεσις πίστεως* (638) durch: zwei Naturen mit ihren Eigentümlichkeiten, „aber eine Hypostase und eine Person des Gott Logos sammt dem vernünftig beseelten Fleisch“; „alle göttliche und menschliche Energie schreiben wir einem und demselben fleischgewordenen Logos zu . . . und gestatten durchaus nicht, daß jemand eine oder zwei Energien des menschgewordenen Herrn behaupte oder lehre“. Die zwei Energien verwirrten, indem sie Anlaß zur Folgerung gäben: *καὶ δύο πρεσβεύειν θελήματα ἐναντίως πρὸς ἄλληλα ἐχόντων,* was doch selbst der gottlose Nestorius nicht zu behaupten gewagt habe. Es ist also unmöglich *δύο καὶ ταῦτα ἐνάντια θελήματα ἐπ' αὐτοῦ παραδέχεσθαι.* Den Vätern in Allem folgend, gilt daher: *ἓν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ὁμολογοῦμεν* (Mansi X, 992 ff.). Die römischen Gesandten des Nachfolgers des Honorius, des Severinus, erklärten sich mit der Ekthesis einverstanden, aber bereits 641 verdammte Johann IV. von Rom den Monotheletismus (Mansi X, 607), und sein Nachfolger Theodor I. verlangte die Abstellung der Ekthesis (Mansi X, 702. 705 f.), ebenso standen die Afrikaner (Hefele III, 205 ff.). Kaiser Constans II. gab nach durch den Typos v. J. 648. Nach dem bewärten Vorbild der Ekthesis sollte das aufgeworfene Problem aus der Welt geschafft werden: die Ekthesis wird preisgegeben, es soll bei den fünf ökumenischen

Synoden und den Aussprüchen der Väter und dem vor dem Streit vorhandenen Lehrbegriff sein Bewenden haben, „wie es wäre, wenn gar kein solcher Streit existirt hätte“. *Θεσπίζομεν τοὺς ἡμετέρους ὑπηκόους τοὺς ἐν ὀρθοδοξίᾳ διατελοῦντας . . . μὴ ἄδειαν ἔχειν πρὸς ἀλλήλους ἀπὸ τοῦ παρόντος περὶ θελήματος ἢ μιᾶς ἐνεργείας ἢ δύο ἐνεργειῶν καὶ δύο θελημάτων οἱανδήποτε προφέρειν ἀμφισβήτησιν* etc. Zuwiderhandelnde werden mit harten Strafen bedroht (Mansi X, 1029 f.). Was die verweltlichte Kirche sich bieten lassen muß, kann man an diesem brutalen Machwerk lernen.

7. Aber in Rom dachte man mehr erlangen zu können. Durch den Mönch Maximus war der Dyotheletismus in Schriften und Disputationen als die Consequenz der zwei Naturen von Chalcedon erwiesen worden (die bezügl. Schriften s. PRE. IX, 437 f., bes. die interessante Disputation mit Pyrrhus bei Migne gr. 91, 288 ff., Mansi X, 709 ff.)[1]. Ehe noch Papst Martin I. die kaiserliche Bestätigung erhalten, hielt er im J. 649 zu Rom eine große Synode (105 Bischöfe) ab. Der Papst erklärte sich gegen die Ekthesis als den zwei Naturen widersprechend, und gegen den Typos, den er mit der perfiden Beschuldigung, er spreche Christo Willen und Energie und somit auch jede Natur ab, abfertigte. Die Synode hat in seinem Sinn entschieden, zum Chalcedonense hinzufügend: *duas naturales voluntates, divinam et humanam et duas naturales operationes* (Mansi X, 1150). Mit großer Rürigkeit suchte nun der Papst die fränkische Kirche sowie die beiden Könige für die Sache zu interessiren, suchte Einfluß zu gewinnen in den unter den Saracenen stehenden orientalischen Kirchen; ja selbst daß er die Saracenen (in Sicilien) mit Geld unterstützt habe, wird ihm nachgesagt. Der Kaiser hat ihn wie auch Maximus als Verräter behandelt. Sie starben im Exil (655 und 662). Eugen I. und Vitalian von Rom fügten sich. Man schien sich bei dem Gedanken beruhigen zu können, daß die zwei natürlichen Willen sich zu einem hypostatischen Willen einigen (Max. b. Migne 90, 132).

8. Im Jare 668 wurde Constans ermordet, ihm folgte Constantin Pogonatus (668—685). Der immer wieder sich geltend machende Gegensatz zwischen Rom und Constantinopel veranlaßte den Kaiser zur Berufung eines Concils und zur größten Nachgiebigkeit den

1) Umgekehrt schlossen die Monotheleten aus der einen Person auf einen Willen, z. B. Mansi X, 709.

Forderungen von Rom gegenüber — war ja der größere Teil der Monophysiten für das byzantinische Reich doch verloren. So kam es 680 zur 6. ökumenischen[1]) Synode zu Constantinopel (ca. 170 Teilnehmer. Akten bei Mansi XI vgl. Hefele III, 249 ff.) Hier spielte das Schreiben des Papstes Agatho eine große Rolle: als Lehre der römischen Kirche, die nie vom Wege der Warheit oder der apostolischen Tradition abgewichen, wird — in Consequenz der Zweinaturenlehre — die Doppelheit des Willens Christi hingestellt, *sicut naturas ita et naturales in se voluntates et operationes habere* (Mansi XI, 239). Demgemäß entschied die Synode, nachdem Bände mit patristischen Excerpten verlesen waren — freilich nicht one Widerspruch (Makarius v. Antiochien, ein Monophysit, will durch seine Formeln einen Toten erwecken) — nach dem Willen des Kaisers („die Vollständigkeit der zwei Naturen unseres Gottes hast du ergründet“) und Papstes, aber neben den monotheletischen Patriarchen Constantinopels wurde auch Honorius von Rom anathematisirt. Das Glaubensdekret erkennt die Schreiben Agathos sowie die fünf ökumenischen Synoden an. Nach Anfürung der Formeln von Chalcedon, heißt es dann: *δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν Χριστῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν . . . . Ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι . . . . Ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σὰρξ σὰρξ τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καί ἐστιν, οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καί ἐστιν . . . . Αὐτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνῃρέθη . . . οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη . . . ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε* (M. XI, 637).

Das nochmalige Aufkommen des Monotheletismus durch den Kaiser Philippicus Bardanes (711—713), sowie die im Libanon bis zu den Kreuzzügen sich forterhaltende monotheletische Kirchengemeinschaft der Maroniten bieten kein dogmengeschichtliches Interesse. — Das 6. ökumenische Concil bietet, bemessen an der Frage des Apollinaris, überhaupt keinen Ertrag, bemessen an dem Chalcedonense zieht es eine plumpe äußerliche Consequenz. Die theologische Kraft ist

---

1) Ursprünglich war nicht eine „ökumenische“ Synode beabsichtigt, s. Hefele III, 260.

mit der religiösen Kraft erlamt, man schmückt der Propheten Gräber und braucht ihre Gedanken wie Rechenpfennige.

9. Die Dogmengeschichte der letzten drei Jarhunderte ist die Geschichte der Beantwortung der Frage des Apollinaris. Wirklich gelöst ist sie nicht. Man hat zu Chalcedon ein äußerliches Schema aufgestellt und dasselbe durch negative Bestimmungen geschützt. Es ist das für die Christenheit von unermeßlicher Bedeutung geworden, denn man war hinfort genötigt, die Christologie so zu entwerfen, daß der eine Christus Gott und Mensch ist. Und die Geschichte der letzten dritthalb Jarhunderte ist die Geschichte des Chalcedonense. In dem Wechsel der Entwicklung beharren nur zwei Grössen: Das Chalcedonense und Cyrill. Daß die eine Logosperson eine Natur und einen — göttlichen — Willen habe, behaupten die einen, daß die zwei Naturen eine Person und zwei Willen haben, sagen die anderen. Und diese haben schließlich gesiegt. Aber sie hätten nicht gesiegt, wenn nicht, ihnen selbst oft unbewußt, Gedanken Cyrills ihr dogmatisches Schema erleuchtet hätten. Cyrill und das Chalcedonense bleiben auch die christologischen Größen der Zukunft. Das Chalcedonense hat die Grenzen abgesteckt und formell den „Irrtum“ ausgeschlossen, aber der Geist Cyrills schwebt über dem so gewonnenen Boden. Nicht ein fertiges Resultat, sondern eine Aufgabe hat diese Christologie der Kirche übergeben: daß Gott selbst unter uns wandelte und lebte, ein Mensch wie wir.

10. Johannes v. Damaskus hat auch die christologische Lehre auf griechischem Boden zum Abschluss gebracht (s. seine *Ἔκθεσις πίστεως* vgl. S. 191). Die Dogmatik dieses Mannes spiegelt den Charakter der letzten Jarhunderte wieder: Der Glaube ist die *ἀπολυπραγμόνητος συγκατάθεσις* zu der unbegreiflichen Lehre von dem dreieinigen Gott, den Dogmen der Kirche und den Aussprüchen der Väter (IV, 9. 10. 11; I, 1), wobei mancherlei fremdartige Dinge mit unterlaufen (Verehrung des Kreuzes, der Krippe, Höle etc., der Heiligen, Reliquien, Bilder, Jungfräulichkeit, IV, 11 f. 15 f. 24.)[1]). — a) Johannes ist

1) Die Einteilung dieser Dogmatik ist in Kürze folgende (vgl. damit Origenes, Theognost S. 106 Anm., 144 Anm. und weiter unten Gregor v. Nyssa, Augustin, Petrus Lombardus, Melanchthon): Das 1. Buch handelt von Gott, seiner Unbegreiflichkeit, der Offenbarung, der Trinität, den Eigenschaften etc. Das 2. Buch spricht von der Welt, dem Teufel, vom Himmel, Luft, Winden, dem Paradies, dem Menschen, wobei die ganze Psychologie, der freie Wille etc. erörtert wird. Das 3. Buch handelt von Christus, den zwei Naturen,

in der Christologie durchaus Chalcedonenser und Dyothelet (s. das III. Buch von de fide orthodoxa): eine Hypostase in zwei Naturen. Aus letzterem folgt notwendig, daß Christus auch zwei natürliche Willen und Energien besaß (III, 13—15). So wenig man von einer *σύνθετος φύσις* reden darf (III, 2), so wenig ist die Annahme eines Willens berechtigt (III, 14). In der cyrillischen Formel *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* bezeichnet *σεσαρκωμένη: τὴν τῆς σαρκὸς οὐσίαν* (III, 7 p. 215. c. 11 p. 221). — b) Die Einigung der beiden Naturen ist in der einen Hypostase gegeben. Hier folgt Johannes dem Leontius [1]). Nun ist zwar keine *φύσις ἀνυπόστατος* und keine *οὐσία* ist *ἀπρόσωπος*, es ist aber möglich, daß zwei Naturen eine gemeinsame Hypostase haben. Die *σάρξ* Christi hat keine andere Hypostase neben der des Logos, *ἀλλ' ἐν αὐτῇ ὑποστᾶσα ἐνυπόστατος μᾶλλον* (III, 9). Die Logoshypostase wurde somit die Hypostase des vorher unpersönlichen Fleisches: *ἀπαρχὴν γὰρ ἀνέλαβε τοῦ ἡμετέρου φυράματος, οὐ καθ' ἑαυτὴν ὑποστᾶσαν καὶ ἄτομον χρηματίσασαν πρότερον καὶ οὕτως ὑπ' αὐτοῦ προσληφθεῖσαν, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει ὑπάρξασαν· αὕτη γὰρ ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου ἐγένετο τῇ σαρκὶ ὑπόστασις, καὶ κατὰ τοῦτο· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (III, 11 p. 220. 221; c. 2: *αὐτὸς ὁ λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις*). Das ist die Gedankenreihe des Cyrill, Leontius und auch Apollinaris. Aber indem der Begriff *ὑπόστασις* nicht genau unserem Begriff „Persönlichkeit" entspricht, sondern auch blos die individuelle Existenz bezeichnet (vgl. III, 7), redet der Damascener von einer *σύνθετος ὑπόστασις* Christi. Da Christus Gott und Mensch ist, eignet ihm die gottmenschliche Sonderexistenz (oder Hypostase. Daher kann er sagen: *ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου πρὸ τῆς σαρκώσεως ἁπλῆ ἦν καὶ ἀσύνθετος καὶ ἀσώματος καὶ ἄκτιστος,*

---

der einen Hypostase, dem Trishagion, der Gottesgebärerin, der Wirksamkeit, den Energien und Willen Christi, von seinen untadeligen Affekten, seiner Furcht, seinem Gebet, seinem Leiden, von der Höllenfart u. s. w. Das 4. Buch vom Zustand des Auferstandenen, der Erlösung, der Taufe, dem Glauben, dem Kreuz, den Mysterien, Heiligenverehrung, Bilder, Schrift, Juden, Jungfräulichkeit, Beschneidung, Antichrist, Auferstehung etc. — Daß dieser Entwurf — nicht zum Vorteil der Dogmatik — vorbildlich geworden ist, läßt sich nicht leugnen. Eine Antwort darauf, was Christentum und Evangelium ist, sucht man in ihm vergeblich.

1) Der oft benützt und III, 11 auch ausdrücklich genannt ist (gegen Harnack „nie genannt" DG. II³, 410 Anm.).

σαρκωθεῖσα δὲ αὕτη γέγονε καὶ τῇ σαρκὶ ὑπόστασις καὶ γέγονε σύνθετος ἐκ θεότητος, ἧς ἀεὶ εἶχε καὶ ἐξ ἧς προσείληφε σαρκός, καὶ φέρει τῶν δύο φύσεων τὰ ἰδιώματα ἐν δυσὶ γνωριζομένη φύσεσιν, ὥστε ἡ αὐτὴ μία ὑπόστασις ἄκτιστός τέ ἐστι τῇ θεότητι καὶ κτιστὴ τῇ ἀνθρωπότητι, ὁρατὴ καὶ ἀόρατος (IV, 5, ebenso III, 3. 4. 5. 7. 14). — c) Mit dieser Einheit der *ὑπόστασις* ist nun gegeben die gegenseitige Mitteilung und Durchdringung der beiden Naturen unter einander: *οἰκειοῦται δὲ τὰ ἀνθρώπινα ὁ λόγος . . . καὶ μεταδίδωσι τῇ σαρκὶ τῶν ἰδίων κατὰ τὸν ἀντιδόσεως τρόπον διὰ τὴν εἰς ἄλληλα τῶν μερῶν περιχώρησιν καὶ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν καὶ ὅτι εἷς ἦν καὶ ὁ αὐτὸς ὁ καὶ τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἐνεργῶν ἐν ἑκατέρᾳ μορφῇ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας* (III, 3, zuletzt Citat aus Leo, s. noch IV, 18). Aber diese Durchdringung geht dann doch nur von der göttlichen Natur aus (III, 7 fin.), der menschliche Wille Christi wird vergottet, sodaß er freiwillig will, was der göttliche Wille Christi will (III, 17. 18), auch seine Menschheit ist allwissend (III, 21), eine *προαίρεσις* kennt Christus nicht (III, 14), Luc. 2, 52 begreift sich als Offenbarung der in Christo vorhandenen Weisheit, oder daraus, daß er den Fortschritt der Menschheit zu seinem eigenen machte (III, 22), die Gebete Matth. 26, 39; 27, 46 haben lediglich die Bedeutung der uns gebotenen Belehrung oder beabsichtigter Stellvertretung (III, 24). Die göttliche Natur hat zu dem Leiden keine direkte Beziehung (III, 15). Das zeigen einige Gleichnisse. Wenn jemand gegen einen von der Sonne beschienenen Baum einen Hieb fürt, so wird die Sonne nicht geschlagen, sondern bleibt leidenslos; und wenn jemand glühendes Eisen mit Wasser begießt, so erlischt zwar das Feuer, aber das Eisen bleibt, seiner Natur nach, unversehrt (III, 26). — Freilich folgert der Damascener aus der hypostatischen Einheit das Recht der Anbetung des Fleisches Christi (III, 8; IV, 2) und das Recht des Namens *θεοτόκος* (III, 12: *τοῦτο γὰρ τὸ ὄνομα ἅπαν τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας συνίστησιν)*, oder lehrt, daß Christus nach beiden Naturen unser Heil wirkte (III, 14), aber das wiegt die einseitige Betonung der Gottheit in seiner Christologie nicht auf. — Er ist der fleißige Registrator der bisherigen Lehrentwicklung, aber die Richtigkeit und Tiefe seiner Auffassung zu rümen, liegt kein Grund vor (gegen Thomasius DG. I, 391). Er hat im Schema des Chalcedonense gedacht und hat cyrillisch (und apollinaristisch) empfunden, aber das Große bei Cyrill zu begrifflicher Anschauung zu bringen ist ihm nicht gelungen. Er bezeichnet das Resultat der

griechischen Christologie: Das Chalcedonense siegt, aber Apollinaris ist nicht besiegt.

Drittes Kapitel.

Die Gesammtanschauung vom Christentum, sowie der Abschluss der Dogmenbildung auf griechischem Boden (Nicäa 787).

§ 27. Das griechische Christentum.

Nur einige wenige Bemerkungen können hier über dieses Thema gemacht werden. Das Material ist unerschöpflich reich.

Für uns kommen besonders in Betracht, außer den Schriften des Athanasius, der drei Kappadocier, den Homilien des Chrysostomus († 407. Opp. ed Montfaucon 1718 ff. Migne gr. t. 47—64), den 50 Homilien Makarius des Gr. († ca 390. ed. Floß 1850. Migne gr. 34), vor Allem die zusammenfassenden Darstellungen von Cyrill v. Jerusalem in seinen Katechesen († nach 381. ed. Touttée 1720. Migne gr. t. 33), die große Katechese des Gregor v. Nyssa und des Johannes Damasc. Schrift de fide orthodoxa, sowie endlich die Schriften des Pseudodionysius Areopagita (de coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarch., de divinis nominibus, de mystica theologia, epistulae 10, ed. Corderius, 1634, auch 1644 und 1755, bei Migne gr. 4, übersetzt und untersucht von Engelhardt, 1823 vgl. Hipler, Dionys. der Ar., 1861. Möller PRE. III, 616 ff. Bardenhewer, Patrologie, 1894, S. 284 ff.[1]).

1. „Rechtgläubigkeit" und „gute Werke" sind nach Methodius das Christentum (s. S. 148 und Clem. Al. S. 105). *Μάθευμα τῶν δογμάτων* und *πράξεις ἀγαθαί* nennt Cyrill v. Jer. (Cat. 4, 2 vgl. Const. ap. III, 12). Aber der Nachdruck fiel bei den Griechen je länger desto mehr auf die „orthodoxe" Lehre. Die Kirchenlehre als solche in ihrer technisch detaillirten Fassung ist Gegenstand des

---

1) Über die Entstehungszeit dieser Schriften ist man bis heute zu keinem anerkannten Resultat gekommen. Zuerst erwänt werden sie auf einer Synode zu Tyrus, die nicht nach 513 fällt (Zachar. rhet. h. e. VII, 12 bei Land, Anecdota syr. III, 228), dann auf dem Religionsgespräch zu Constantinopel 533 (Mansi VIII, 817 ff. s. noch Liberat. breviar. 10. Es erscheint doch als das sicherste, die Entstehung an das Ende des 5. Jarh., nach Alexandrien, zu verlegen. Wie die Schriften vorliegen (sind sie bearbeitet worden?), scheinen sie, trotz der Gegengründe Hiplers, eine beabsichtigte Fälschung zu sein. Zum Nachdenken reizt das Verhältnis des 8. Briefes (vgl. eccl. hier. III, 3, 7) zu dem, was Dionysius v. Alexandrien wider Novatian geschrieben hat (Euseb. h. e. VII, 8 f.), wozu die Berürung einer Stelle des Briefes (§ 5) mit des Dionys. Al. ep. ad Cononem § 3 kommt (bei Pitra, iur. eccl. Graecorum hist. et monum. I, 547 cf. 549 f.).

Glaubens. Die Schärfe der Gegensätze in den geschilderten Kämpfen begreift sich hieraus, wie die üble Gewonheit dem Anhänger einer anderen Lehrformel Leben und Heil abzusprechen. „Die Überlieferung der katholischen Kirche“ d. i. die Dogmen von der Dreieinigkeit und den beiden Naturen in Christo sind anzunehmen und fürwarzuhalten (z. B. Cyrill. Cat. 16, 24 fin.; 5, 12; 11, 20 in. Greg. Nyss. Cat. m. 1—3; 39. Joh. Dam. IV, 10). Man beachte die Darstellungsweise in den genannten Schriften, um zu begreifen, daß das Brot sich hier in Stein zu verwandeln beginnt. Es ist nur selbstverständlich, daß hiermit das wirkliche Verständnis des geistlichen Charakters des Christentums zu schwinden anfängt und daß die Rechtfertigungslehre des Paulus zur unverstandenen Formel herabsinkt. Glauben heißt „einfach gehorchen“, und inwiefern dieses dem Menschen alles Heil bringen kann, ist innerlich nicht verständlich zu machen (s. z. B. Cyrill Cat. 5, 5; die Homilien des Chrys. zu Röm. 1, 17; 4, 7; 3, 21. Gal. 2, 8. 16 f. Hebr. 11). Wo nun aber der Glaube seines rechten Wesens beraubt wird, da schafft sich die Christenheit ein Surrogat für ihn. Die Kirche des Abendlandes griff zu den „guten Werken“, die Kirche des Morgenlandes zum Kultus mit seinen Mysterien, zu mystischen Weihen, zu Reliquien und Heiligen, Amuletten und Bildern. Das Christentum ist das Mitmachen des Kultus, die Unterordnung unter die kirchlichen Einrichtungen. Hier werden die heiligen Symbole dem Volk vorgeführt, die Andachtsstimmung ihnen gegenüber, z. B. in der „furchtbaren Stunde“, da das „schaudervolle Geheimnis“ der Eucharistie dargestellt wird (vgl. Chrysost. de sacerdot. III, 4. ep. ad Olympiad. 2, 2 in.; die 9. Homilie v. der Buße), das ist die christliche Religiosität. Und dasselbe läßt sich von allen jenen Stücken des „Christentums zweiter Ordnung“, ja schließlich von dem Mysterium der dogmatischen Formel selbst sagen. Das Interesse des Volkes an den dogmatischen Kämpfen war doch nur das der Verehrung einer Formel. Es bleibt immer nur das kultische Symbol nach, das andächtige Anungen und heiligen Schauer in dem „Schauenden“ (Dionys. Ar.) erzeugt. Heilige sinnliche Symbole sollen so das Herz zum Schauen des Geistigen füren: *ἐπεὶ μηδὲ δυνατόν ἐστι τῷ καθ’ ἡμᾶς νοῒ πρὸς τὴν ἄϋλον ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν μίμησίν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ’ αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρήσαιτο, τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος, καὶ τὰς αἰσθητὰς εὐωδίας ἐκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως, καὶ τῆς ἀΰλου φωτοδοσίας*

εἰκόνα τὰ ὑλικὰ φῶτα, καὶ τῆς κατὰ νοῦν θεωρητικῶς ἀποπληρώσεως τὰς διεξοδικὰς ἱερὰς μαθείας . . . Ὅπως ἂν καὶ ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητά (Dionys. coel. hier. 1, 3. eccl. hier. 1, 2. 4. 5; 3, 2: *τῶν πολλῶν μὲν εἰς μόνα τὰ θεῖα σύμβολα παρακυψάντων* 3, 3, 12; 4, 3, 1). Hier kommt die Arkandisciplin zur Blüte.

2. Damit ist bereits der Grundgedanke der für den Orient so wichtigen Schriften des Dionysius Areopagita bezeichnet. a) Das Christentum ist die Darstellung der Stufenleiter von heiligen Symbolen, Mysterien, Weihen, welche durch Vermittlung der gotterleuchteten Hierarchen von Gott zum Menschen herabkommen, und die Anleitung auf der Leiter dieser Mysterien zu Gott emporzuklimmen. Die Gnade offenbart sich in einem Complex reinigender und weihender Mysterien. Hiebei findet auch die „Hierarchie" — in der dem Orient eigentümlichen Weise — ihre Rechnung. — b) Gott ist das prädikatlose überwesende Sein. An sich ist dieser „Urgrund" (div. nom. 1, 3. 5), dieses „überlichte Dunkel" (theol. myst. 1, 1), dieses „unzugängliche Licht" und diese „göttliche Finsternis" (ep. 5) dem Menschen nicht zugänglich. Aber Gott gibt sich den Menschen zu erkennen durch die hierarchische Stufenleiter. — c) Die Hierarchie ist also eine heilige Ordnung und Wirksamkeit, durch die Gott, seine Kräfte von Person zu Person weitergebend, diejenigen, zu denen diese Kräfte gelangen, reinigt, erleuchtet und vollendet, oder überhaupt vergöttlicht (coel. hier. 3, 1. 2; 7, 2. 3; 9, 2; 10, 2; 12, 2. eccl. hier. 1, 1. 3; 5, 1, 4. 7; 6, 3, 6. 1, 3: *ὡς γὰρ ἱεραρχίαν ὁ φήσας ἁπάντων ὁμοῦ συλλήβδην ἔφη τὴν τῶν ἱερῶν διακόσμησιν, οὕτως ἱεράρχην ὁ λέγων δηλοῖ τὸν ἔνθεόν τε καὶ θεῖον ἄνδρα τὸν πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμονα γνώσεως . . . Ταύτης ἀρχὴ τῆς ἱεραρχίας ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς . . . ἡ μία τῶν ὄντων αἰτία ἡ τριὰς ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι τοῖς οὖσι δι' ἀγαθότητα . . . Ἁπάσης δὲ τοῦτο κοινὸν τῆς ἱεραρχίας τὸ πέρας ἡ πρὸς θεόν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχὴς ἀγάπησις . . . ἡ γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστίν, ἡ τῆς ἱερᾶς ἀληθείας ὅρασίς τε καὶ ἐπιστήμη, ἡ τῆς ἑνοειδοῦς τελειώσεως ἔνθεος μέθεξις αὐτοῦ τοῦ ἑνός, ὡς ἐφικτόν, ἡ τῆς ἐποψίας ἑστίασις τρέφουσα νοητῶς καὶ θεοῦσα πάντα τὸν εἰς αὐτὴν ἀνατεινόμενον).* — d) Diese Hierarchie ist nun zunächst die himmlische der Engel, welche in drei Ordnungen ein abgestuftes Verhältnis zur Gottheit hat (coel. hier. 4—9), durch sie offenbarte sich Gott im alten Bunde (ib. 4, 3). Sodann ist es die irdische Hierarchie, Jesus, *ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος* ist ihr Princip, Sein und Kraft

(eccl. hier. 1, 1). Durch ihn oder die heil. Trias, resp. die Sprüche der heil. Schriften, wird der Hierarch mit göttlicher Erkenntnis erfüllt und in das „heilige und geistige Schauen" eingefürt (ib. 1, 2. 3; 3, 2, 1 fin.; 3, 3, 14). Aber auch hier liegt eine dreifache Abstufung vor (Hierarch, Priester, Liturg), die nicht räumlich, sondern nach der Fähigkeit Gott in sich aufzunehmen zu verstehen ist (ep. 8, 2), wobei letzterem die Reinigung, dem zweiten die Erleuchtung, dem ersten die Vollendung zufallen soll (vgl. ib. 5, 1, 5. 6; 6, 3, 5). Übrigens eignen dem Inhaber der höheren Stufe auch die Gaben der niederen Stufe (ib. 5, 3, 7). — e) Durch die heiligen **Mysterien** vollziehen die Hierarchen ihre Aufgabe an dem Volk, sie reinigen, erleuchten und vollenden dasselbe. Als solche Symbole werden besprochen die Taufe (ib. 2), die Eucharistie (3), das heil. Öl (4), die Priesterweihe (5), die Mönchsweihe (6; Inhaber der „vollkommensten Philosophie"), Weihen und Gebete für Verstorbene (7). — Das Ziel all dieser symbolischen Handlungen ist die Einigung mit Gott durch das genußreiche Schauen des Seins (coel. hier. 3, 2. eccl. hier. 1, 3): *Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε, τῆς χριστιανῶν ἔφορε σοφίας, ἴθυνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφανῆ καὶ ἀκροτάτην κορυφήν, ἔνθα τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφρανέστατον ὑπερλάμποντα καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαϊῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομάτους νόας* (theol. myst. 1 init.)[1]. — Einen „Vatermörder" hat ein Philosoph mit Recht unseren Autor genannt (ep. 7, 2). Der neuplatonische Ausgang ist bei diesem Gegner des Heidentums überall sehr deutlich. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis — das Unzulängliche hier wird's Ereignis" — das ist das neuplatonische Christentum des Areopagiten. Es ist ein deutlicher Ausdruck des griechischen Christentums der späteren Zeit. Das Christentum der dogmatischen Formel ist paralysirt durch die kultischen Symbole, obgleich die Formelverehrung an jener kultischen Richtung auch ihre stärkste Stütze hat, die große Menge hatte an der Formel genug, und die Formel konnte zur Zauberformel werden (S. 230).

1) Beachte die Überschwänglichkeit des neuplatonischen Gottesbegriffes. Von Gott als dem Sein schlechthin muß alles Seiende bejaht und wiederum verneint werden (div. nom. I, 5—7; 7, 3. theol. myst. 3—5, kataphatische und apophatische Theologie), daher die vielen Zusammensetzungen mit *ὑπέρ* und *ἀ*-privat. bei dem Areopagiten.

3. Nachdem wir dieses erkannt haben, hat es ein relativ geringes Interesse den einzelnen Lehren nachzugehen. Man hat sich immer der geschilderten Grundanschauung zu erinnern. „Dogmen“ im genaueren Sinn hat, außer den oben besprochenen, die griechische Christenheit nicht hervorgebracht. Vor allen Dingen blieb man den Fragen nach dem persönlichen religiösen Leben fern, über Sünde und Gnade hat man sich in den nachnicänischen Jarhunderten ebenso naiv fromm oder naiv rationalistisch ausdrücken können wie in der vornicänischen Zeit. Die Probleme Augustins hinterlassen keine Spur im Morgenlande. Die Orientalen deshalb zu Pelagianern zu machen, ist aber nicht richtig, da das zwischen Pelagius und Augustin verhandelte Problem ihnen überhaupt nicht zu Bewußtsein kommt. a) Der Zustand des in Sünde gefallenen Menschen wird nach wie vor in den dunkelsten Farben geschildert. Der Teufel hat Besitz genommen von der Seele, die Schlange wont wie eine zweite Seele unserer Seele ein (Macar. hom. 15, 35. 49): *οὕτως τὴν ψυχὴν καὶ ὅλην τὴν ὑπόστασιν αὐτῆς ἐνέδυσε τὴν ἁμαρτίαν ὁ ἄρχων ὁ πονηρὸς καὶ ὅλην ἐμίανε καὶ ὅλην ᾐχμαλώτευσεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀφῆκεν οὔτε ἓν μέλος αὐτῆς ἐλεύθερον ἀπ' αὐτοῦ, οὐ λογισμούς, οὐ νοῦν, οὐ σῶμα, ἀλλ' ἐνέδυσεν αὐτὴν πορφυρίδα τοῦ σκότους . . . . Ἐνέδυσεν οὖν τὴν ψυχὴν ὅλην, τὸ ἀναγκαῖον τοῦ ἀνθρώπου μέλος καὶ μέρος ὁ πονηρὸς τὴν κακίαν αὐτοῦ, τοῦτ' ἔστι τὴν ἁμαρτίαν, καὶ οὕτως τὸ σῶμα παθητὸν καὶ φθαρτὸν ἐγένετο* (Macar. h. 2, 1). So ist der ganze Mensch mit allen Kräften von der Sünde durchdrungen. Er ist von Gott getrennt, der Teufel hat Gewalt über seine Seele, die Sinnlichkeit wird Herr über die Vernunft, der zur Unsterblichkeit bestimmte Mensch wird vergänglich, ist dem Tode verfallen — in Allem das Widerspiel des ursprünglichen Zustandes (Greg. Nyss. Cat. 5. Athanas. c. gent. 3 f. Dionys. eccl. hier. 3, 3, 11). Er hat verloren die Gnade, die *παῤῥησία* zu Gott, und er hat gewonnen *θνητότητα καὶ παχύτητα τῆς σαρκός*, er ist *θανάτῳ κατάκριτος* und *φθορᾷ ὑποχείριος* (Joh. Dam. III, 1). Und auf letzterem ruht schließlich der Nachdruck. — Daß die ganze Menschheit durch Adams Fall diesem Zustand verfallen, wird anerkannt. Aber wenn es auch gelegentlich klingt, als wenn der Gedanke der Forterbung der Sünde vertreten wäre (Greg. Nyss. Cat. 16: *τὸ καθ' ἡδονὴν πάθος τῆς ἀνθρωπίνης καθηγεῖται γενέσεως — — ἡ ἀρχὴ τοῦ θανάτου ἐν ἑνὶ γενομένη πάσῃ συνδιεξῆλθε τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει.* de orat. 5: *ἐπαναλαμβάνειν*

τῶν κοινῶν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὀφλημάτων, ὧν πάντως τὶς καὶ αὐτὸς μετέχει, τὸ μέρος συμμετέχων τῆς φύσεως, Öhler III, 300. Dionys. Ar. eccl. hier. 3, 3, 11: *τὴν δὲ οἰκείαν ἀρχὴν ἐν φθαρτικαῖς ἐσχηκυῖα γενέσεσιν ἐπὶ τὸ τῆς ἀρχῆς κατάλληλον εἰκότως ἦγε τὸ πέρας),* so ist die Meinung schließlich doch nur die, daß seit Adam die Menschheit dem Verderben verfiel. Durch den Zwiespalt zwischen der geistigen und sinnlichen Seite des Menschen ist es schwer oder überhaupt nicht möglich, sich ganz der Sünde zu enthalten (so Gregor Nyss. l. c. p. 302). Daher können wol gelegentlich die neugeborenen Kinder als „sündlos“ bezeichnet werden (Cyrill. Cat. 4, 19 init.), oder kann von „vielen“ geredet werden, die sich von Sünde freigehalten haben (wie Jeremias, Johannes), oder behauptet werden, daß dieses durch Befolgung des Gesetzes möglich gewesen wäre (Athanas. c. Arianos serm. III, 33. de incarn. 12). Zu Röm. 5, 19 bemerkt Chrysostomus, daß es undenkbar sei, daß wir durch Adams Sünde zu Sündern wurden, daß wir aber dadurch daß Adam sündigte und sterblich wurde, auch *θνητοί* geworden seien. Nicht daß wir in Adam alle Sünder sind, ist die Meinung, sondern daß wir durch ihn sterblich wurden und dadurch die Kraft verloren den Geist über die Sinnlichkeit herrschen zu lassen. Nicht die Schuld, sondern das Todesverhängnis ist das Schreckliche. *Ἀλλ' ἐξ οὗ ὁ λόγος ὁ πονηρὸς προσῆλθεν αὐτῷ* (Adam) *καὶ προσωμίλησεν· αὐτὸς πρότερον διὰ τῆς ἔξωθεν ἀκοῆς ὑπεδέξατο αὐτόν, εἶτα διῆλθεν αὐτοῦ διὰ τῆς καρδίας καὶ κατέσχεν αὐτοῦ πᾶσαν τὴν ὑπόστασιν καὶ οὕτω λοιπὸν αὐτοῦ παραληφθέντος συμπαρελήφθη καὶ ἡ διακονοῦσα καὶ ὑπερετοῦσα αὐτῷ κτίσις* (das Bild vom Herrn, der gefesselt wird, und dem alle seine Diener folgen müssen, geht vorher). *Δι' αὐτοῦ γὰρ ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος καὶ πᾶσαν εἰκόνα τοῦ Ἀδὰμ ἠφάνισεν ἐκ τῆς ἐκείνου παρακοῆς, ὥστε τραπῆναι τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐλθεῖν εἰς προσκύνησιν δαιμόνων* (Macar. hom. 11, 5 vgl. 12, 1). Adam hat also das Unheil verschuldet, indem durch ihn der Tod zur Herrschaft kam und dieser das ursprüngliche Adamsbild in uns zerstörte. Geblieben aber ist dem Menschen die Freiheit sich für Gott zu entscheiden, wenn die Gnade ihm angeboten wird. In diesem Gedanken vollendet sich die Anschauung. Die Seele ist frei und Herr ihrer selbst, der Teufel kann sie nicht — wider ihren Willen — zu etwas nötigen, und Gott tut es nicht, da sonst die Gerechtigkeit nicht gekrönt werden würde (Cyrill. Cat. 4, 21. Macar. h. 15, 40; 27, 9. 11. Joh. Dam. II, 25 ff.). Dabei aber

wird doch oft betont, daß niemand in eigener Kraft die Sünde überwinden oder ausrotten könne, und daß es dazu immer der göttlichen Hilfe bedarf (Mac. h. 2, 4; 3, 4. Greg. Naz. or. 37, 13). „Und nicht steht es, wie einige durch Irrlehren berückt sagen, daß ganz und gar der Mensch gestorben ist und durchaus nicht etwas Gutes zu tun vermag. Denn auch das Kind, obgleich es nichts zu vollbringen vermag oder mit seinen Füßen zur Mutter zu gehen unfähig ist, wälzt sich gleichwol und ruft und weint, indem es nach der Mutter verlangt. Und hierüber erbarmt sich die Mutter und freut sich, da das Kind sie sucht unter Anstrengung und Geschrei; und obgleich das Kind nicht zu ihr zu kommen vermag, geht die Mutter doch, wegen des großen Verlangens des Kindes zu ihm, gefesselt von der Liebe zum Kinde, und nimmt es auf und hegt und närt es mit viel Liebe: *Τοῦτο καὶ ὁ φιλάνθρωπος θεὸς ποιεῖ ἐπὶ τῇ προσερχομένῃ καὶ αὐτὸν ἐπιποθούσῃ ψυχῇ*“ (Macar. h. 46, 3). Man kann kurz sagen, daß diese Väter durchaus auf dem Standpunkte des 2. und 3. Jarh. stehen geblieben sind (s. S. 76. 98. 116). Adams Fall machte uns sterblich, das entfesselte die Sinnlichkeit, seit Adam sind wir alle Sünder, one Gottes Hilfe kein Heil, aber seine Hilfe ersehnen wir und ergreifen sie vermöge unserer Freiheit.

b) Das Heil bringt die durch Christus geschehene Erlösung. Auch hier verharrt man bei den Gedanken der Vorzeit, one sie zu reduciren oder zu verarbeiten. Nach uralter Auffassung ist das Heil vor Allem vom Tode Christi abhängig. Zusammenfassend sagt der Damascener: *πᾶσα μὲν οὖν πρᾶξις καὶ θαυματουργία τοῦ Χριστοῦ μεγίστη καὶ θεία καὶ θαυμαστή· ἀλλὰ πάντων ἐστὶν θαυμαστότερον ὁ τίμιος αὐτοῦ σταυρός. Δι' οὐδενὸς γὰρ ἑτέρου ὁ θάνατος κατήργηται, ἡ τοῦ προπάτορος ἁμαρτία λέλυται, ὁ ᾅδης ἐσκύλευται, ἡ ἀνάστασις δεδώρηται, δύναμις ἡμῖν τοῦ καταφρονεῖν τῶν παρόντων καὶ αὐτοῦ τοῦ θανάτου δέδοται, ὁ πρὸς ἀρχαίαν μακαριότητα ἐπάνοδος κατώρθωται, πύλαι παραδείσου ἠνοίχθησαν, ἡ φύσις ἡμῶν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ κεκάθικε, τέκνα θεοῦ καὶ κληρονόμοι γεγόναμεν, εἰ μὴ διὰ τοῦ σταυροῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Διὰ σταυροῦ γὰρ πάντα κατώρθωται* (fid. orth. IV, 11 vgl. III, 20). Alles ist hier freilich sowenig wie in änlichen Zusammenfassungen (Euseb. demonstr. ev. IV, 12 und bes. Epiphan. Ancor. 65) gesagt. Die alten Gedanken werden weiter vorgetragen: Der schuldlose Christus ist ein Opfer geworden, ein Lösegeld, das dem Vater dargebracht wurde, sodaß wir von der Verdammung frei

wurden (Joh. Dam. III, 27); auch daß er für uns eintritt bei dem Vater, kommt vor (Greg. Naz. or. 30, 14). Andrerseits hat er uns durch seinen Tod aus der Gewalt des Teufels befreit (ib. IV, 4. Dionys. eccl. hier. 3, 3, 11). Dabei tritt in krassester Form auch die Gedankenwendung auf, daß er uns dem Teufel abkaufte, indem er für Adams Schuld genugtat (Mac. h. 11, 10). Der Teufel hatte ein gewisses Recht an den Menschen, den er sich durch die Lust zum Sklaven gemacht hatte. Gottes Gerechtigkeit verbot es, ihm uns mit Gewalt zu entreißen. So wurde Christus ihm als Tauschobjekt und Lösegeld dargeboten. Darin zeigt sich Gottes Güte gegen uns, seine Gerechtigkeit gegen den Teufel; aber auch seine Weisheit gibt sich bei diesem Handel zu erkennen. Um den Teufel nicht von vornherein stutzig zu machen, verbirgt sich die Gottheit im Fleisch. Mit dem Köder des Fleisches schluckt der Teufel auch den Angelhaken der Gottheit hinab. Indem nun das Leben im Tode erscheint, wird der Tod vernichtet. Der Teufel ist überlistet (so Greg. v. Nyssa cat. 22—24 vgl. Cyrill. cat. 12, 15). Gregor von Nazianz hat diese Darbringung eines Lösegeldes an den Teufel freilich als *ὕβρις* verworfen, ebenso der Damascener (or. 45, 22. Joh. fid. orth. III, 27). Aber ganz frei haben sie sich doch nicht von dem Gedanken gemacht (s. Greg. or. 39, 13. Joh. fid. orth. III, 1). Hieran also wie an dem Gott dargebrachten Opfer zeigt sich Gottes Güte, Gerechtigkeit und Weisheit (Cyrill. cat. 13, 33. Greg. cat 23. Johann. Dam. III, 1)[1]. Aber der eigentliche Hauptgedanke über die Erlösung bei den Griechen ist doch ein anderer. Wo der paulinische Rechtfertigungsgedanke fehlt, entbehren alle jene Theorien vom Opfer und Lösegeld des Haltes. Es ist der Gedanke, daß indem in Christus Gott selbst in das Menschengeschlecht einging, die Menschheit vergottet und unsterblich gemacht wird, ein Gedanke, der durch Athanasius, Methodius, Irenäus, Ignatius auf Johannes zurückweist. Aus Athanasius, den Kappadociern und Cyrill v. Alex. ist das Material oben beigebracht

---

1) Auch Gottes Macht: *τὸ τὴν παντοδύναμον φύσιν καὶ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς ἀνθρωπότητος καταβῆναι ἰσχῦσαι πλείονα τῆς δυνάμεως τὴν ἀπόδειξιν ἔχει ἢ τὰ μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ τῶν θαυμάτων . . . Ἡ δὲ πρὸς τὸ ταπεινὸν κάθοδος περιουσία τίς ἐστι τῆς δυνάμεως οὐδὲν ἐν τοῖς παρὰ φύσιν κωλυομένης* (Greg. Nyss. cat. 24 init.). — Übrigens leugnet Gregor, daß seine Theorie von der Überlistung des Teufels eine *ἀπάτη* einfürt: die Gerechtigkeit fordere, daß der Betrüger betrogen werde, zudem werde dieser letztlich dadurch selbst geheilt (ib. 26, die Apokatastasis auch 35 fin.)

worden (s. S. 168 ff. 205. 208 f.). *Ἐπειδὴ γὰρ μετεδέδωκεν ἡμῖν τῆς ἰδίας εἰκόνος καὶ τοῦ ἰδίου πνεύματος καὶ οὐκ ἐφυλάξαμεν, μεταλαμβάνει αὐτὸς τῆς πτωχῆς καὶ ἀσθενοῦς ἡμῶν φύσεως, ἵνα ἡμᾶς καθάρῃ καὶ ἀφθαρίσῃ καὶ μετόχους πάλιν τῆς αὐτοῦ καταστήσῃ θεότητος* (Joh. Dam. IV, 13). Indem ein Glied des Menschheitsleibes (Christi Leib) unsterblich wird, wird es der ganze Menschheitsleib: *καθάπερ ἑνός τινος ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως, ἡ τοῦ μέρους ἀνάστασις ἐπὶ τὸ πᾶν διεξέρχεται κατὰ τὸ συνεχές τε καὶ ἡνωμένον τῆς φύσεως ἐκ τοῦ μέρους ἐπὶ τὸ ὅλον συνεκδιδομένη* (Greg. Nyss. cat. 32). Die religiöse Anwendung dieser Gedanken kann man bei Athanasius studiren (S. 168 ff.). Eines geistigen Verständnisses sind dieselben immer fähig gewesen. Der Gedanke, daß Christus Gesetzgeber, Muster und Vorbild ist, steht mit jenen Gedanken in engem Zusammenhang: In sich und durch sich stellt Christus den ursprünglichen Adel der Menschennatur mitsammt der Unvergänglichkeit wieder her, uns aber eignet er dieses an, indem er uns die Erkenntnis Gottes und die Tugend lehrt (s. Joh. Dam. IV, 4: *ἵνα δι' ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ ἀνακαινίσῃ μὲν τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, διδάξῃ δὲ καὶ ἡμᾶς τὴν ἐνάρετον πολιτείαν, ταύτην δι' ἑαυτοῦ ποιήσας ἡμῖν εὐεπίβατον, καὶ τῇ τῆς ζωῆς κοινωνίᾳ ἐλευθερώσῃ τῆς φθορᾶς, ἀπαρχὴ γενόμενος τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως, καὶ τὸ ἀρχειωθὲν καὶ συντριβὲν σκεῦος ἀνακαινίσῃ, ἵνα τῆς τυραννίδος τοῦ διαβόλου λυτρώσηται, πρὸς θεογνωσίαν ἡμᾶς καλέσας . . καὶ παιδεύσῃ δι' ὑπομονῆς καὶ ταπεινώσεως καταπαλαίειν τὸν τύραννον*). Das göttliche Leben Christi erlangt man, indem man der von ihm bewärten heiligen Unsündlichkeit nachstrebt (Dionys. eccl. hier. 3, 3, 12. Joh. IV, 13; III, 1. Greg. Cat. 35). — Nur das bleibt noch zu sagen, wie sich diese Auffassung vom Heil der oben an der Hand des Areopagiten entwickelten Gesammtanschauung einfügt. Das Bewußtsein vergottet und unsterblich zu werden, ließ sich an dem mystischen Kult mit seiner Berückung der Phantasie und der Sinne ebensowol erzeugen als der Tendenz auf Belehrung und ethische Anregung durch jene symbolischen Handlungen entsprochen werden sollte. *Τὸ θεομίμητον δὲ πῶς ἂν ἡμῖν ἑτέρως ἐγγένοιτο, μὴ τῆς τῶν ἱερωτάτων θεουργιῶν μνήμης ἀνανεουμένης ἀεὶ ταῖς ἱεραρχικαῖς ἱερολογίαις τε καὶ ἱερουργίαις*; (Dionys. eccl. hier. 3, 3, 12 init. vgl. 11). Das Symbol ist die Gegenwart des Symbolisirten selbst: *προσκυνητέον τοίνυν τὸ σημεῖον τοῦ Χριστοῦ* (das Kreuz), *ἔνθα γὰρ ἂν ᾖ τὸ σημεῖον ἐκεῖ καὶ αὐτὸς ἔσται* (Joh. Dam. IV, 11 p. 265).

c) Das fürt uns auf die Mittel der Heilsaneignung. Mit dem Vorwiegen des kultischen Interesses hängt nahe zusammen das Zurücktreten der Belehrung zur Anregung des Willens. Natürlich aber fehlt die Anregung durch Unterweisung und Schrift nicht[1]). Das Hauptmittel wird die Formel und die Form des Kultus (s. oben). Derselbe gruppirt sich naturgemäß um die alten kirchlichen Sakramente (besonders die Eucharistie). Dazu kamen aber weitere Mysterien (Chrisma, Priester-, Mönchsweihe, Einsegnung der Toten, s. den Areopagiten S. 237). Und hieran schloß sich ein ganzes Heer mystischer Zeichen und Weihen. So wird Verehrung erwiesen dem Kreuz, den Nägeln, der Lanze, den Gewändern, der Krippe, der Höle etc. (Joh. Dam. IV, 11. Cyrill Cat. 4, 10; 13, 6), so sind die Heiligen zu verehren, die Fürbitte für uns im Himmel tun (z. B. Greg. Naz. or. 43, 80), so ist die *θεοτόκος* (z. B. Greg. Naz. or. 24, 11. Joh. IV, 16), so sind die Reliquien der Heiligen zu verehren: *πηγὰς ἡμῖν σωτηρίους ὁ δεσπότης Χριστὸς τὰ τῶν ἁγίων παρέσχετο λείψανα, πολυτρόπως τὰς εὐεργεσίας πηγάζοντα, μύρον εὐωδίας βρύοντα· καὶ μηδεὶς ἀπιστείτω* (Johann. IV, 15 p. 278). Dazu traten dann die Amulete und die Bilder (z. B. Chrysost. ad. catech. 2, 5. Joh. Dam. IV, 16). Das alles waren die Heilsmittel, „denn dort wo das Zeichen ist, da wird auch er selbst sein" (S. 242). In welchem Maß aber dieses paganisirte Christentum mit seinem wüsten Wunder- und Dämonenglauben in die Kirche eingedrungen war, darüber belehren vor Allem die Biographien der heiligen Asketen[2]). In engem Zusammenhang dazu stehen die Sakramente. Bei dieser Sachlage hat auch das eigentlich verhältnismäßig geringes Interesse im Einzelnen der Lehre über sie nachzugehen. Man unterscheidet zwischen der metabolischen

1) S. z. B. Macar. hom. 39: Die heil. Schriften sind Briefe des Königs an uns, ebenso Chrysost. in 2. Thess. hom. 3, 4. Häufig begegnet man in den Homilien des Chrysostomus Betrachtungen über die praktische Bedeutung der Lesung der Schrift und dringende Aufforderungen dazu, z. B. in Col. hom. 9, 1. in 1. Thess. hom. 7, 3. in 1. Tim. hom. 13, 1. in 2. Tim. hom. 8, 3, 4; 9, 1. de poenit. hom. 4, 1. Über die pädagogische Bedeutung der Bibel s. in Eph. hom. 21, 1 ff. vgl. Basil. serm. 22, 2 (de legendis libr. gentilium). — S. außerdem Joh. Dam. IV, 17. Dazu kommt die gottesdienstliche Schriftlesung s. Dionys. eccl. hier. 3, 2; 3, 3, 4 und die Liturgien.

2) Harnack DG. II, 442 Anm.: „Dem Mönchtum ist überhaupt im Orient die Vermittlerrolle zwischen dem Christentum erster und zweiter Ordnung zugefallen. Es hat vielleicht am meisten dazu beigetragen, die Schlagworte jenes in dieses, den Geist dieses in jenes überzuführen."

und der symbolischen Auffassung derselben; aber den Vertretern der ersteren Ansicht dieselbe zur Gerechtigkeit anzurechnen, liegt kein Grund vor, pflegt doch gerade bei ihnen der geistig religiöse Charakter des Christentums erst recht miskannt zu werden. Zudem ist jener Gegensatz modern und ist als Gegensatz in der Zeit nicht nachzuweisen. Das Symbol — so dachte man es sich neuplatonisch — ist die Sache. Mit dem symbolischen Akt erhält man das Ding selbst. *Τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός* (Dionys. hier. eccl. 2, 3, 2). Im Bilde oder im Kreuz, im Wasser oder im Brot und Wein ist Christus selbst gegeben und gegenwärtig (vgl. auch Harnack DG. II, 429).

Über die einzelnen Sakramente sei Folgendes bemerkt. Die Taufe hat grundlegenden Charakter. Sie bringt dem Menschen die Wiedergeburt und Erneuerung und macht ihn zum Gemeindeglied (Basil. serm. 13, 4. 7). Daher wird der im 4. Jarhundert herrschenden Unsitte gegenüber die Forderung ausgesprochen sie nicht hinauszuschieben (s. Basil. serm. 13. Greg. Naz. or. 40. Chrysost. ad catechum. 1, 1 vgl. Joh. IV, 9 fin.). Voraussetzung ist der Glaube als Anerkennung des trinitarischen Dogmas (Basil. de spir. s. 12, 28. Greg. Nyss. Cat. 39. Joh. Dam. IV, 9) und die bußfertige Gesinnung (Cyrill. cat. 3, 15). Sie wirkt Austilgung der Sünden, „wie mit einem Schwamm" werden sie „hinweggewischt" (Chrys. in Rom. hom. 2, 6), und das neue Leben in Christo, sie verleiht Unsterblichkeit. *Βάπτισμα αἰχμαλώτοις λύτρον, ὀφλημάτων ἄφεσις, θάνατος ἁμαρτίας, παλιγγενεσία ψυχῆς, ἔνδυμα φωτεινόν, σφραγὶς ἀνεπιχείρητος, ὄχημα πρὸς οὐρανόν, βασιλείας πρόξενον, υἱοθεσίας χάρισμα* (Basil. ep. 189, 5. sermo 13, 5 genau nach Cyrill. Procat. 16 init. Greg. Nyss. cat. 33. 35). So wird nach Röm. 6 an das Sterben des alten und das Erstehen des neuen Menschen gedacht. Kommt dabei nicht selten der Ausdruck „Sündenvergebung" vor, so ist doch eigentlich an eine *κάθαρσις* oder ein *καθάρσιον*, d. h. Sündentilgung im Menschen, gedacht (Chrys. ad. catechum. 1, 3. Greg. Naz. or. 39, 1. 14. Cyrill cat. 3, 4), freilich *οὐ μὴν τελείως ἀφανισμόν* (Greg. Nyss. cat. 35). Aber die Taufe gibt dem Menschen die Pflicht und den Antrieb zu einem Christo *διὰ μιμήσεως ἕπεσθαι.* Es gilt nun wider die Sünde, Christo nachstrebend, zu kämpfen und sich so, nachdem Gott die früheren Wunden geheilt, vor den künftigen zu sichern, oder sie durch die Buße zu heilen (Cyrill cat. 18, 20. cat. myst. 2, 5. 6. Basil. de sp. s. 15, 35. sermo 13, 1 fin. Greg. Nyss. cat. 35. 40. Const.

ap. II, 7. Chrys. ad catechum. 1, 4. Dionys. eccl. hier. 2, 3, 7. Joh. Dam. IV, 9. 13). Hier erst gewinnt das Sakrament einen greifbaren und praktischen Gehalt. Das Mysterium tilgt irgendwie die Sünde aus, aber zuhöchst besteht seine Bedeutung in der symbolischen Anregung sie nun selbst zu bekämpfen und zu überwinden. — Die Frage nach dem Verhältnis des sinnlichen Symbols zu der göttlichen Wirksamkeit beantwortet sich durch *τὸ παρεῖναι τὸ θεῖον τοῖς γινομένοις* oder *κατὰ θεὸν ἐπιτελεῖσθαι τὸ ἐνεργούμενον* (Greg. Nyss. cat. 34). Darauf kam es an, daß dem leiblich vollzogenen Sinnbild die Gegenwart Gottes nicht fehle, *τὰ γὰρ ὁρατὰ σύμβολα τῶν νοουμένων εἰσίν* (Joh. Dam. IV, 9). Auf die Sache gesehen ist es ziemlich gleichgiltig, ob man sagte: *εἴ τίς ἐστιν ἐν τῷ ὕδατι χάρις, οὐκ ἐκ τῆς φύσεώς ἐστιν τοῦ ὕδατος ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ πνεύματος παρουσίας* (Basil. sp. s. 15, 35) oder von der dem Wasser einwonenden Kraft der Heiligung redete (Cyrill. Cat. 3,3 s. aber cat. myst. 2, 5), oder sagte: *διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργείας τὸ αἰσθητὸν ὕδωρ πρὸς θείαν τινὰ καὶ ἄρρητον ἀναστοιχειοῦται δύναμιν, ἁγιάζει τε λοιπὸν τοὺς ἐν οἷς ἂν γένοιτο* (Cyrill. Al. in Joh., zu 3, 5 Migne 73, 245). Es ist immer die oben gekennzeichnete Anschauung des Mysteriums.

Die Eucharistie vor Allem ist von den Schauern des Mysteriums umwoben, als das *ἀρχισύμβολον* (Dionys. hier. eccl. III, 1; 2, 1 vgl. S. 235), da alle Engel den Priester umgeben, wärend er das „schaudervolle Opfer“ darbringt (Chrys. de sacerd. VI, 4, daselbst auch über wirkliche Engelerscheinungen). Auf die dogmatische Auffassung gesehen (vgl. Steitz' Abhandlungen über die Abendmalsl. der griech. K. in Jarbb. f. deutsche Theol. Bd. IX—XIII), kann man eine mehr wissenschaftlich symbolische Betrachtungsweise von der praktisch metabolischen unterscheiden, one daß doch dieser Unterschied einen wirklichen Gegensatz hervorbrächte (vgl. S. 244). Basilius z. B. sagt: *σάρκα καὶ αἷμα πᾶσαν αὐτοῦ τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν ὠνόμασε καὶ τὴν ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστῶσαν διδασκαλίαν ἐδήλωσε, δι' ἧς τρέφεται ψυχὴ καὶ πρὸς τὴν τῶν ὄντων τέως θεωρίαν παρασκευάζεται* (ep. 8, 4 fin.). Änlich reden auch andere Lehrer von geistiger Narung oder geistigem Genuß des Fleisches Christi (Ath. ad. Serap. IV, 19. in ps. 80, 17. Macar. hom. 27, 17). Aber eine wirkliche Gegenwart Christi soll damit nicht in Abrede gestellt werden. Und so ist der Abstand zu der metabolischen Fassung nicht zu groß. Hier ist die Meinung, daß durch ein Wunder Christus selbst den Elementen einwont. So schon

ganz deutlich Cyrill von Jerusalem in den „mystagogischen Katechesen“. Vermöge der *ἐπίκλησις* wiederholt sich das Wunder von Kana: Das Brot wird Leib, der Wein Blut (I, 7; III, 3; IV, 1. 2). Man lasse sich durch den Geschmackssinn darin nicht beirren (IV, 6. 9). Vielmehr rufen wir Gott an, *τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸ μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται.* Aber daneben will beachtet sein: *ἐν τύπῳ γὰρ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα καὶ ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα, ἵνα γένῃ μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ* (IV, 3). Dieser Leib Christi nun verteilt sich in unseren Leib und macht denselben der göttlichen Natur teilhaftig (IV, 3; V, 15), das Abendmal bewirkt also die Unsterblichkeit. Der Sache nach ganz änlich spricht sich auch der Origenist Gregor von Nyssa in der „großen Katechese“ (c. 37) aus. Wie die Seele durch den Glauben in der Taufe gereinigt wird, so gewärt die Eucharistie ein Gegengift für das in den Leib eingedrungene Gift: *τὸ ἀθανισθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ σῶμα* (Christi) *ἐν τῷ ἡμετέρῳ γινόμενον ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν.* Brot und Wein als wesentliche Narungsmittel sind die Potenz jedes Leibes, auch des Leibes Christi. Daher: *καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν.* Der Zweck dessen ist aber: *ὡς ἂν τῇ πρὸς τὸ ἀθάνατον ἑνώσει καὶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀφθαρσίας μέτοχος γένοιτο.* — Den Leib Christi, von dem man sprach, lernte man dann im Verlauf der christologischen Controversen als identisch zu bezeichnen mit dem Leibe, den der Herr auf Erden getragen (so Cyrill. Al. s. S. 213, vgl. Chrys. in Tit. hom. 2, 4. in Eph. h. 3, 3). — Auch hier hat Johannes v. Damask. Zusammenfassendes dargeboten (s. orth. fid. IV, 13): Der aus dem Blut der Jungfrau sich den Leib bildete, verwandelt in der Kraft des Geistes auch Brot und Wein in Leib und Blut. Die Elemente sind nun nicht *τύπος σώματος καὶ αἵματος* (p. 271. 273), aber sie sind auch nicht der vom Himmel herabkommende Leib, sondern sie werden verwandelt: *σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα, οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ* (p. 269). Eine merkwürdige Auskunft, die zeigt wie wenig religiös dieses Gedankengefüge ist! Der Zweck der Mitteilung des Leibes und Blutes

ist die Vergebung der Sünden, vor allem aber die Vereinigung mit Christus und das heißt die Vergottung oder die Mitteilung der Unsterblichkeit (p. 271. 272), dazu kommt das *κοινωνεῖν καὶ ἑνοῦσθαι ἀλλήλοις δι' αὐτῆς* (p. 273).

Neben dieser Betrachtung ist die andere geläufig, welche die Eucharistie unter dem Gesichtspunkt des „unblutigen mystischen Gott versönenden Opfers“ als eine Wiederholung des Opfers Christi ansieht (Euseb. vit. Const. IV, 45. Joh. Dam. de imag. or. 2, 17. Chrys. de poenit. hom. 9), das nur der Priester auszufüren vermag (Chrys. de sacerd. III, 4. 5; VI, 4), und das für Lebende und Tote Geltung hat (Eus. l. c. IV, 71. Chrys. in 1. Cor. h. 41, 5 in. Greg. Naz. ep. 240).

§ 28. Die Bilderstreitigkeiten und das letzte Dogma der griechischen Christenheit.

S. die byzant. Chronographen im Corp. scr. hist Byz.., bes. Theophanes Chronographia ed. de Boor 1883. Die einzelnen Aktenstücke s. bei Mansi Act. conc. XII. XIII. Joh. Damasc. de imaginibus orat. tres. Theodor. Studita Opp. bei Migne 99, dazu die neueren Bearbeitungen von Walch, Ketzerhist. Bd. X. Hefele CG. III², 366 ff. Hergenröther, Kirchengesch. I, 528 ff. Harnack, DG. II, 450 ff. Schwarzlose, Der Bilderstreit ein Kampf der griech. Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, 1890. Thomas, Theod. von Studion u. s. Zeitalter, Lpz. 1892.

Der 36. Kanon der Synode von Elvira (306 oder wol schon 300) lautet: *placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.* Darnach ist auch geurteilt und gehandelt worden (Eus. ep. ad Constantiam Migne 20, 1545 cf. h. e. VII, 18. Epiph. opp. ed. Dindorf IV, 2 p. 85). Aber die Einsicht der Theologen beeinflußte nicht das Leben, sondern dieses machte jene nachgiebig (Beispiele bei Joh. Damasc. or. 1, 27. 2, 23. 3, 42. Das lag nur in der Consequenz des Mysterienwesens (S. 235)[1]).

Daß ein Angriff auf die Bilder eine tiefgreifende Bewegung zur Folge haben mußte, ist verständlich. Welche Motive diesen Angriff hervorriefen, ist nicht so deutlich. Weder die Rücksicht auf die Juden noch die auf die Sarazenen kann masgebend gewesen sein. Die Anregung dazu wird Kaiser Leo der Isaurier aus Phrygien (Bischof Konstantin von Nakolia) erhalten haben. Dem gesetzlichen Verständ-

1) Der leitende Gedanke, daß im Gottesbild die Gottheit gegenwärtig ist, ist antik (s. die Apologeten) und neuplatonisch, s. Zeller, Philos. der Griechen III, 2³, S. 626. 697.

nis des A. T. leuchtete diese ein (das kaiserliche Edikt argumentirte mit dem atl. Bilderverbot Ex. 20, 4. 2 reg. 18, 4, vgl. Joh. or. 1, 4 ff., u. s. Papst Gregors 1. Brief an den Kaiser), und die Kirche zu commandiren war dem Kaiser ebenso selbstverständlich („Kaiser und Priester zugleich" nennt er sich, s. Greg. 2. Brief) als eine Einschränkung der Macht derselben erwünscht sein mochte[1]). Im J. 726 verbot der Kaiser die Verehrung der Bilder (Hefele III, 378 ff.): sie vertreten die Idole und ihre Anbetung ist in der Schrift verboten, man darf nicht „Steine, Wände und Bretter" verehren. Unter Zustimmung des Patriarchen Anastasius wurde dasselbe im J. 730 nochmals eingeschärft.

Alsbald erhob sich nun energischer Widerspruch sowol von Seiten des Volkes als der Theologen. So Germanus von Constantinopel (bei Mansi XIII, 100 sqq.), Gregor II. von Rom (Mansi XII, 959 sqq.), Johannes von Damaskus (Migne 94, 1227 ff.). Auf Tradition und Brauch, die Wunder der Bilder, denen doch nur *προσκύνησις*, nicht *λατρεία* zu Teil werde, auf die Kerubim etc. wies man hin. Der römische Bischof besann sich auch darauf, „daß die Dogmen der Kirche nicht Sache des Kaisers sind, sondern der Bischöfe", und wies auf seine Stellung hin, *ὃν αἱ βασιλεῖαι τῆς δύσεως θεὸν ἐπίγειον ἔχουσι*, indem er zugleich in derbester Weise dem Kaiser bubenhafte Torheit vorwarf[2]).

Eine umfassende Apologie der Bilder hat der Damascener dargeboten. Die Bilder Christi und der Heiligen müssen und dürfen durch *προσκύνησις*, nicht *λατρεία* (or. 3, 29 ff.) verehrt werden. Gott selbst ist der Urheber der Bilder durch die Weise der alttest. Offenbarung, den Kultus des A. T., durch seine sichtbare Erscheinung in Christo (or. 3, 12. 18. 21 ff. 26; 1, 14. 20 ff.). Alles Irdische ist ein Bild Gottes (1, 11). Das Geistige und somit die Offenbarung Gottes vermittelt sich nur durch die *ὕλη*. Wie die Evangelien, das Abendmal, das Kreuz, Lanze und Schwamm, Golgatha, so verehren wir auch die Bilder (1, 16; 2, 14. 19), freilich nicht die Materie als solche (2, 19),

---

1) Die einschlägigen Erörterungen von Schwarzlose (S. 45 ff.) über die kaiserliche „Politik" genügen nicht.

2) Die Anfechtung der Echtheit der beiden Briefe Gregors durch Schwarzlose S. 113 ff. hat mich nicht überzeugt. Es sind höchstens einige Änderungen zuzugestehen, die vielleicht auf Rechnung eines zeitgenössischen byzantinischen Übersetzers zu setzen wären, der die Bilderreden des Damasceners kannte.

sondern sofern sie Träger des Göttlichen ist. Hier tritt der beherrschende Gedanke hervor: *χειροποίητά εἰσιν ἅγια, δι' ὕλης προσάγοντα ἡμᾶς τῷ ἀΰλῳ θεῷ* (2, 23), *διὰ σωματικῆς θεωρίας ἐρχόμεθα ἐπὶ τὴν πνευματικὴν θεωρίαν* (3, 12. 25). Man muß entweder die Verehrung der mit Tinte beschriebenen *εὐαγγελίων δέρματα* und der Abendmalselemente aufgeben oder zugestehen: *τὴν τῶν εἰκόνων προσκύνησιν θεοῦ καὶ φίλων θεοῦ ὀνόματι ἁγιαζομένων καὶ διὰ τοῦτο θείου πνεύματος ἐπισκιαζομένων χάριτι* (2, 14). Die Bilder sind also Gnadenmittel, sofern die materielle Abbildung uns Gott selbst bringt (*σέβω οὖν τῆν ὕλην καὶ δι' αἰδοῦς ἄγω καὶ προσκυνῶ, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου γέγονε. Σέβω δὲ οὐχ ὡς θεὸν ἀλλ' ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλέων* 2, 14). Das sind sie nicht nur als *βίβλοι ἀγραμμάτων* (3, 9). Demgemäß ist es Manichäismus ihnen die Verehrung zu weigern (1, 16; 2, 13). Tritt so Gott selbst und seine ganze Offenbarung für die Bilderverehrung ein, so nicht minder die kirchliche Tradition (1, 27. 23; 2, 23; 3, 42). Schlimmer als Hurerei ist das Abtreten von der Bilderverehrung (3, 13). Der Kaiser hat aber überhaupt mit dem innerkirchlichen Leben nichts zu schaffen: *βασιλέων ἐστὶν ἡ πολιτικὴ εὐπραξία, ἡ δὲ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασις ποιμένων καὶ διδασκάλων* (2, 12).

Der buchstäbelnden Gesetzlichkeit und der Cäsaropapie des Kaisers tritt hier das geschichtlich gewordene griechische Christentum entgegen, nicht one sich zu dem Gedanken der Selbständigkeit der Kirche — trotz der vorangegangenen Geschichte — zu erheben. Darauf beruht das Recht der Bilderverehrer. Aber es ist jenes niedere Christentum, das in magischer Weise das Geistige in das Materielle bannt (Kraft der Bilder gegen Dämonen 1, 27 p. 321, ihre Wunder 1, 22; 3, 41; daher religiöse Verehrung). Darin besteht — absolut bemessen — das Unrecht der Bilderverehrer oder der Frömmigkeit ihrer Kirche.

Dem äußeren Verlauf der Kämpfe nachzugehen, muß der Kirchengeschichte überlassen bleiben. Mit der größten Energie trat Constantin V. Kopronymus (741—75) gegen die Bilder auf, besonders nachdem eine Empörung der Bilderfreunde unter seinem Schwager (Artabasdus) seine Herrschaft in die äußerste Gefar gebracht. Ein allgemeines Concil sollte nun die kaiserliche Anschauung zur kirchlichen stempeln. Im J. 754 trat dasselbe zu Constantinopel zusammen (s. den *ὅρος* der Synode bei Mansi XIII, 205 ff.): Da der Teufel den Schmuck „herrlicher Dogmen“ an der Kirche nicht ertragen konnte,

fürte er allmählich wieder die Idololatrie ein. Wie einst die Apostel gegen die alte Idololatrie, so hat Gott jetzt die apostelänlichen Kaiser mit dem Geist der Weisheit zum Kampf wider die Bilder begabt. Die Synode erkennt, daß die „sündhafte Malerkunst“ die Menschwerdung Christi lästere, indem Christus gemalt werden könne nur bei nestorianischer Trennung oder bei eutychianischer Vermengung von Göttlichem und Menschlichem. Brot und Wein im Abendmal sind das einzige rechtmäßige Bild Christi. Die Schrift verbietet die Bilder, Joh. 4, 24. Deut. 5, 8. Röm. 1, 23. 25 etc. Demnach dürfen weder Bilder angefertigt noch in Kirchen oder Privathäusern aufgestellt oder im Geheimen besessen werden. Ein zuwiderhandelnder Geistlicher wird abgesetzt, der Laie und Mönch anathematisirt, man verfällt dann dem weltlichen Gesetz als ein „Gegner der Gebote Gottes und ein Feind der väterlichen Dogmen“. Mit großer Kraft wurden diese Beschlüsse durchgesetzt. Die Geistlichkeit fügte sich, die Mönche widerstanden. Die Bilder wurden zerstört, übertüncht oder durch Landschafts- und Jagdbilder ersetzt. Mit furchtbarer Grausamkeit ging der Kaiser gegen alle Widerstrebenden vor. Besonders die Mönche wurden hart getroffen. Ja der Kaiser ist sogar fortgeschritten zum Verbot der Reliquienverehrung und der Marien- und Heiligenanrufung (Theophan. p. 439. Vgl. Cedrenus, hist. compend. ed. Bekker II, p. 3).

Leo IV. Chazarus (775—80) war den Grundsätzen seines Vaters ergeben, aber seine schlaue und herrschbegierige Gattin Irene war Bilderfreundin. Nach dem Tode ihres Gemals sah sie sich veranlaßt, um sich als Vormünderin ihres Sones halten zu können, sich auf die Bilderfreunde zu stützen (vgl. Ranke, Weltgesch. V, 89. 91 f.). Langsam fortschreitend hat sie ihr Werk gekrönt durch die (7.) ökumenische Synode von Nicäa (787). Die Bilderverehrung stand den Teilnehmern fest. Man begründete dieselbe aus der Schrift)Bundeslade, Kerubim; Genes. 32, 24), und einer großen Anzal patristischer Citate und widerlegte eingehend den *ὅρος* von 754. Der eigene *ὅρος* der Synode betont, daß dieselbe an den Lehren der sechs ökumenischen Synoden festhalte. Hinsichtlich der Bilder wird, unter Berufung auf die Tradition, festgestellt, daß wie dem Kreuz, so auch den Bildern Christi, der *ἄχραντος δέσποινα*, der Engel und Heiligen, farbigen oder steinernen, auf Gefäßen, Kleidern, Wänden, an den Straßen angebrachten — Verehrung zu erweisen sei: *ὅσῳ γὰρ συνεχῶς δι' εἰκονικῆς ἀνατυπώσεως ὁρῶνται, τοσοῦτον καὶ οἱ ταύτας θεώμενοι διανίστανται πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην*

τε καὶ ἐπιπόθησιν· καὶ ταύταις ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν, οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει, ἀλλ' ὃν τρόπον τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ καὶ τοῖς ἁγίοις εὐαγγελίοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἱεροῖς ἀναθήμασι καὶ θυμιαμάτων καὶ φώτων προσαγωγὴν πρὸς τὴν τούτων τιμὴν ποιεῖσθαι, καθὼς καὶ τοῖς ἀρχαίοις εὐσεβῶς εἴθισται· ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει. Zuwiderhandelnde Kleriker sollen abgesetzt, Laien excommunicirt werden. Die Anwesenden unterschrieben. Unter Hochrufen auf die neue Helena und den neuen Constantin, sowie mit reichlichen Anathemarufen über alle Häretiker, insonderheit die, welche die Bilder nicht grüßen und die Tradition verwerfen, schloß die siebente und Hauptsitzung. — Ein Stück griechischen Christentums war gerettet, aber es liegt eine eigentümliche Ironie der Geschichte darin, daß dasselbe Nicäa, in welchem einst das erste Dogma entstand, die Geburtsstätte dieses letzten griechischen Dogmas war. Die beiden Synoden von Nicäa markiren den Entwicklungsgang des griechischen Christentums: vom Dogma zu den Bildern.

Die weitere Geschichte der Bilderstreitigkeiten gehört nicht mehr in die Dogmengeschichte. Die Restitution der Bilder war das Naturgemäße, sie vollzog sich one Blutvergießen. Das abergläubische Treiben mit den Bildern wuchs ins Ungemessene (Stellen bei Thomas, Theod. v. Studion S. 101). Der Armenier Leo V. eröffnet wieder den Kampf gegen die Bilder, Michael II. Balbus und Theophilus folgten ihm darin. Aber das Volk und das Mönchtum, gefürt von dem gewaltigen Abt von Studion Theodor, widerstand, trotz aller Vergewaltigungen (s. Thomas, S. 98 ff.). Theodora, die Gemalin des Theophilus, restituirte die Bilder (842); zum Andenken daran sollte järlich die *κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας* gefeiert werden.

Das Dogma der griechischen Kirche ist damit zu seinem Abschluß gekommen, denn weder die Trennung zwischen der griechischen und römischen Kirche, (Photius, Michael Cerularius), noch die späteren Unionsversuche (1274. 1439) fallen in den Ramen der allgemeinen Dogmengeschichte, ebensowenig die Häretiker der russischen Kirche, oder das große Schisma seit Nikon (1654). Was sich aus diesen Bewegungen lernen läßt, greift im Wesentlichen nicht hinaus über die in den beiden letzten Paragraphen gewonnene Einsicht. S. für die Gegenwart bes. Le Roy Beaulieu, das Reich der Zaren, Bd. III.

Viertes Kapitel.

Die Grundlegung des anthropologischen Dogmas (Sünde und Gnade), sowie die Gestaltung des Kirchenbegriffes im Abendlande. Die Lehre Augustins.

§ 29. Der religiöse Grundgedanke Augustins und seine dogmengeschichtliche Stellung.

Litteratur: Die WW. Augustins in der Maurinerausgabe 11 Bde. Paris 1679 ff.; Nachdruck edit. tertia Veneta, wonach ich citire; bei Migne Lat. 32—46. Vgl. Bindemann, Der h. Aug. 3 Bde. 1844 ff. Böhringer, Aurel. Aug. 2. Aufl. 1877 f. Dorner, Aug., sein theol. System u. s. rel. phil. Anschauung 1873. Reuter, Augustin. Studien 1887. Harnack, DG. III, 54 ff. Feuerlein, Aug. Stellung in der Kirchen- u. Kulturgesch. Hist. Ztschr. XXII, 270 ff. Eucken, Die Lebensanschauungen d. großen Denker 1890, S. 258 ff. Cunningham, S. Aug. and his place in the history of christ. thought 1881. Bestmann, Qua rat. Aug. notiones phil. graec. adhib. 1877. Lösche, De Aug. plotinizante 1880. Storz, Die Philos. d. h. Aug. 1882. Scipio, Des Aur. Aug. Metaphysik im Ramen s. Lehre v. Übel 1886. Siebeck, Die Anfänge der neueren Psychol. Ztschr. f. Philos. 1888, 161 ff.

Wir verlassen das Morgenland und wenden uns dem Abendlande zu. Die Gesammtanschauung des Abendlandes (im 3. Jarh.) vom Christentum wurde S. 156 als ein Rechtsverhältnis erkannt, welches die *salus animarum* zum Gegenstand hat. *Fundamentum omne religionis et fidei de observatione ac timore proficiscitur* (Cyprian, de hab. virg. 2, vgl. S. 152 f.). Wir haben dann weiter gesehen, wie in den trinitarischen und christologischen Streitigkeiten das Abendland seine eigentümliche Position (nach Tertullian S. 85 f.) behauptet hat (S. 193. 209 ff.). Nichtsdestoweniger hat der Geist des Morgenlandes auch hier seinen Einfluß ausgeübt. Wie die Erscheinung des Hilarius dieses belegt, so nicht minder die Schriften des Ambrosius mit ihrer Abhängigkeit von den Kappadociern (bes. Basilius) und der Handhabung der allegorischen Methode der Exegese (vgl. auch Hieronymus und den Rhetor Victorinus s. Migne VIII dazu Dict. of christ. biograph. IV, 1129 ff. Harnack, Ztschr. f. Theologie u. Kirche 1891, S. 159 f.). Aber daneben hatte man der eigentümlichen Gedanken des Abendlandes nicht vergessen, sondern sie waren fortgebildet worden. In der Lehre von der Erbsünde und der Gnade (auch hier ist Tertull. maßgebend S. 82 vgl. Cyprian und Commodian S. 151) ist Ambrosius der Vorläufer Augustins (s. unten). Hier nun setzt die Geistesarbeit

Augustins ein. Alle Bildungs- und religiösen Elemente seiner Zeit hat er in sich zusammengefaßt und hat dennoch ein Neues geschaffen. Für die DG. der folgenden Zeit im Abendland ist er die beherrschende Größe. Die Gedanken, die er ausgesprochen, haben die Dogmengeschichte des Abendlandes erzeugt, die Religiosität, die er vertrat, ist maßgebend geblieben und zu einem der mächtigsten Coëfficienten in dem Geistesleben der Menschheit geworden. Die Arbeit der Scholastik nicht minder als die Empfindungen der Mystiker, der Hierarchismus Roms ebenso als die antihierarchischen Parteien des Mittelalters, Rom wie Wittenberg haben sich auf ihn gestützt und stützen dürfen (vgl. Reuter S. 479 ff.). Seinen Formeln, seiner Problemstellung, seiner Stimmung begegnet man hinfort unausgesetzt in der DG.; auch dort wo der Geist ein anderer geworden, wirkt der Bann seiner Gedanken und Worte fort.

Die Geschichte seiner Bekehrung ist bekannt. Augustin (354—430) war trotz seiner heißen Sinnlichkeit und den Verirrungen derselben eine adelige Seele, frei von allem Gemeinen. Ein heißer Warheits- und Lebensdurst beherrschte ihn. Die Herrlichkeit der katholischen Kirche (Conf. V, 14; VI, 1, 5. 11; VII, 19), das Vorbild ihrer Zeugen (Confess. VIII, 2. 5. 6 f.), die Macht der Gnade in Christus (ib. VII, 5 extr. 18 f. VIII 8 ff.) haben ihn, den Jünger der Manichäer, überwunden. Die katholische Verkündigung mit ihrer allegorischen Schriftauslegung (ib. VI, 5. 11 cf. VII, 1), die Lehre Pauli (ib. VII, 21 in. VIII, 6) und die Stimmung der neuplatonischen Philosophie (ib. VII, 9) haben ihm die Wege zur Kirche geebnet.

In heißem Kampf hat er in der Gemeinschaft des lebendigen Gottes das Heil gefunden, von dem er so ergreifend zu reden verstanden hat. Die Herkunft aus dem persönlichen Leben und Streben haftet allem, was er geschrieben, an. Für ihn existiren da nur zwei Größen: Gott und das Herz. Gott ist Licht, Warheit, Leben, im Herzen wont Dunkel, Elend, Tod. Aber wo das Herz Gott ergreift und Gott das Herz ergreift, da ist Klarheit und die Kraft des Guten, da ist Seligkeit vorhanden. Einige Aussprüche mögen diese religiöse Grundstimmung veranschaulichen: *Quid ergo scire vis . . . breviter ea collige. Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino* (Soliloq. I, 2, 7; 8, 15; 15, 27). *Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (Confess. I, 1). *Hoc enim peccabam, quod non in ipso sed in creaturis eius, me atque ceteris voluptates, sublimitates,*

veritates quaerebam. Atque ita irruebam in dolores, confusiones, errores (Conf. I, 20). *Quis mihi dabit adquiescere in te? Quis mihi dabit, ut venias in cor meum et inebries illud, ut obliviscar mala mea et unum bonum meum amplectar te? . . . Dic animae meae: salus tua ego sum* (ib. I, 5). *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi. Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam; et in ista formosa quae fecisti deformis irruebam. Mecum eras et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam. Corruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam. Fragrasti et duxi spiritum et anhelo tibi. Gustavi et esurio et sitio. Tetigisti me et exarsi in pacem tuam* (ib. X, 27). *Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te nec inveniebam donec amplecterer mediatorem dei et hominum hominem Christum Jesum* (ib. VII, 18). *Adventus eius humanitas eius, mansio eius divinitas eius. Divinitas eius quo imus, humanitas eius qua imus. Nisi nobis fieret qua iremus, nunquam ad illum manentem perveniremus* (in Joh. tr. 42, 8). *Intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicunque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem . . . . O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas tu es deus meus . . . Et quum te primum cognovi, tu assumsisti me, ut viderem esse quod viderem et nondum me esse qui viderem . . . et contremui amore et terrore* (Conf. VII, 10). *Quum enim te deum meum quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima de te* (ib. X, 20). *Mihi inhaerere deo bonum est, hoc est totum bonum. Vultis amplius? Doleo volentes. Fratres, quid vultis amplius? Deo adhaerere nihil melius* (in ps. 72, 34). *Fide, spe, caritate colendum deum* (Enchirid. 3, s. schon Soliloq. I, 7, 14). *Da quod iubes et iube quod vis* (Conf. X, 37 cf. Soliloq. I, 1, 5). *Tu mihi suggere, tu ostende, tu viaticum praebe . . . auge in me fidem, auge spem, auge caritatem* (Soliloq. I, 1, 5). *Est autem gaudium quod non datur impiis, sed eis qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, propter te, ipsa est et non est altera* (Conf. X, 22).

Man empfindet an diesen Sätzen — sie zeigen zugleich die hinreißende Sprache Augustins — das Wehen eines neuen Geistes. Des Menschen Dasein ist Sünde und Elend, Gott aber ist sein Heil, nicht

vermöge bestimmter Gesetze, vermöge Lon oder Strafe, sondern in unmittelbarer persönlicher Liebes- und Lebensgemeinschaft. Auf diesen Gedanken ruht die Anschauung Pauli von der Sünde und Gnade. Nun hat aber Aug. seine christliche Gedankenwelt — freilich von dem bezeichneten Mittelpunkt aus — in den überkommenen Gedanken und Idealen der Kirche entwickelt. Er hat dieselben „vertieft“ und umgebildet. Aber er hat auch von vornherein die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche gefordert (s. de utilitate credendi 9 ff. c. epist. Manichaei 5, 6: *ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*). Das zeigte sich uns schon in seinen trinitarischen und christologischen Äußerungen (S. 193). Das tritt aber auch an seiner im Kampf wider den Pelagianismus entwickelten Sünden- und Gnadenlehre zu Tage, nur daß hier die eigentümlichen religiösen Elemente seiner Theologie besonders stark wirksam sind. Von demselben Gesichtspunkt aus begreifen sich auch seine Äußerungen über den Kirchen- und Sakramentsbegriff in dem antidonatistischen Streit, sowie die Herübernahme und Verklärung fast aller Vorstellungen des vulgären Katholicismus. Er bleibt fast überall er selbst, aber er ist auch ein orthodoxer katholischer Kirchenlehrer seiner Zeit. Er hat nicht ein theologisches System entwickelt wie Origenes, sondern er hat eine Fülle genialer religiöser und spekulativer Anschauungen seiner Zeit dargeboten, ihr verklärt und vertieft zurückgebend was er von ihr empfangen. Seiner „Lehre“ mangelt es an Einheit —, die schwersten Widersprüche sind in ihr zusammengefaßt (Evangelium und Philosophie, katholische Überlieferung und Religion u. s. w.) — aber was er schrieb ist in einzigartiger Weise anregend geworden. Er war Theologe und Philosoph, aber er war mehr: ein religiöses Genie und ein großer Mann.

Wir werden im folgenden darzustellen haben 1) seine Lehre von der Sünde und von der Gnade, im Gegensatze zum Pelagianismus, 2) seine Lehre von der Kirche und den Sakramenten, im Gegensatze zum Donatismus, 3) seine kirchlich theologische Gesammtanschauung, wobei wir uns an den Ramen der einzigen dogmatisch zusammenfassenden Schrift, des Enchiridion ad Laurentium, halten müssen.

§ 30. Die Herstellung des Dogmas von der Sünde und Gnade im Kampf wider den Pelagianismus.

S. Walch, Ketzerhistorie IV, V. Wiggers, Pragmat. Darstellung d. Augustinismus und Pelagianismus 2 Bde. 1821. 33. Jacobi, Die Lehre des Pelag. 1842. Wörter, Der Pelagianismus 1866. Klasen, Die innere

Entwicklung des Pelagianismus 1882. Dieckhoff, Aug. Lehre von der Gnade in Theol. Ztschr. von Dieckhoff u. Kliefoth 1860, S. 11 ff. Landerer, Das Verhältnis von Gnade und Freiheit Jarbb. f. deutsche Theol. 1857, S. 500 ff. Luthardt, Die Lehre vom fr. Willen und sein Verh. zur Gnade 1863. Rottmanner, Augustinism. 1892. Dorner, Augustin S. 113 ff. Hefele, CG. II², 104 ff. Reuter, Augustin. Studien S. 4 ff. Thomasius DG. I², 456 ff. Harnack, DG. III, 151 ff.

1. Morgenland und Abendland. Es hat sich uns schon in § 27 gezeigt, daß das Morgenland sehr stark die Freiheit des natürlichen Menschen betonte. Dieses geschieht besonders in moralischen Ermanungen, wärend man im Verhältnis zum Erlösungswerk den Zustand des natürlichen Menschen in den dunkelsten Farben zu schildern wußte (z. B. Athanas.). Blicken wir auf die Äußerungen eines Praktikers, des Chrysostomus, so begegnen uns freilich beide Betrachtungsweisen, aber im Vordergrund steht doch das Interesse an der Freiheit des Menschen: *αὐτεξούσιον γὰρ ἡμῶν τὴν φύσιν εἰργάσατο ὁ θεός* (in Genes. hom. 19). Demgemäß kommen nur die einzelnen Handlungen des Menschen als böse in Betracht, es gibt keinen sündhaften Habitus des Menschen: *μὴ δύναμίν τινα ἐνυπόστατον νομίσῃς ἀλλὰ τὴν πρᾶξιν πονηράν, ἐπιγινομένην τε καὶ ἀπογινομένην ἀεὶ καὶ οὔτε πρὸ τοῦ γενέσθαι οὖσαν καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι πάλιν ἀφανιζομένην* (in Rom. hom. 12). Adams Fall hat für uns die Bedeutung, daß von ihm, dem *φθαρτός* gewordenen, nun auch *φθαρτοί* abstammen (hom. in ps. 51). Demgemäß gestaltet sich auch die Anschauung von der Gnade. Der Mensch macht den Anfang im Guten, und die Gnade tritt ihm helfend zur Seite: *δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὸ ἀγαθόν, καὶ ὅτε ἑλώμεθα ἡμεῖς τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσάγει· οὐ προφθάνει τὰς ἡμετέρας βουλήσεις, ἵνα μὴ λυμήνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν. Ὅταν δὲ ἡμεῖς ἑλώμεθα τότε πολλὴν εἰσάγει τὴν βοήθειαν ἡμῖν· ... ἡμῶν τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, θεοῦ δὲ τὸ ἀνῦσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν* (in Hebr. h. 12. in Rom. h. 16. in Joh. h. 17). Hiedurch wird die morgenländische Auffassung gut zum Ausdruck gebracht, dazu kommt, daß die Gnade selbst ein undeutlicher Begriff wird in ihrem Zusammenhang mit der kultischen Mystik. Vgl. Förster, Chrysostomus 1869, S. 63 ff. 139 ff.

Im Gegensatz hiezu stellen wir die Sünden- und Gnadenlehre eines Abendländers, des Vorläufers Augustins, Ambrosius († 397) dar. In dem Verständnis der Sünde wirken die Anfänge einer Erbsündenlehre, die wir bei Tertullian, Cyprian, Commodian constatirten

(S. 82. 151), fort[1]). a) Als Praktiker hat auch Ambrosius gelegentlich den freien Willen des Menschen in starken Worten für die bösen Handlungen verantwortlich gemacht (z. B. Enarr. in ps. 1 § 30. de Jac. et vit. beata I, 10). Aber beherrschend ist für sein Denken die Vorstellung, daß wir durch Adams Fall als Sünder in die Welt kommen, daß die Sünde eine Zuständlichkeit ist, die uns von unserer Erzeugung her eignet, daß wir somit, als von Anfang an sündig auch gegen unser jeweiliges Wollen, sündigen müssen: *Fuit Adam et in illo fuimus omnes. Periit Adam et in illo omnes perierunt* (in Luc. VII, 234. 164). *Lapsus sum in Adam, de paradiso eiectus in Adam, mortuus in Adam* (de excessu fratr. sui Satyri II, 6)[2]). *Nemo salvus esse possit quicunque natus est sub peccato, quem ipsa noxiae conditionis hereditas adstrinxit ad culpam* (in ps. 38 § 29). *Antequam nascamur macalamur contagio et ante usuram lucis originis ipsius excipimus iniuriam; in iniquitate concipimur:* die Frage, ob dieser Satz auf die Mutter oder das Kind geht, wird beantwortet: *Sed vide ne utrumque intelligendum sit: nec conceptus iniquitatis exsors est, quoniam et parentes non carent lapsu. Et si nec unius diei infans sine peccato est, multo magis nec illi materni conceptus dies sine peccato sunt. Concipimur ergo in peccato parentum et in delictis eorum nascimur* (Apol. David 11, 56). Daher auch: *inviti ac reluctantes ad culpam ducimur* und: *non enim in potestate nostra est cor nostra et nostrae cogitationes* (de fuga seculi 1, 1; 2, 9). Die Forterbung der Sünde Adams hat Ambrosius nach den angefürten Sätzen wirklich gelehrt, aber es fehlt ihm der Gedanke der Zurechnung der Schuld Adams auf das von ihm herstammende Geschlecht. Er kennt eine physische Erbsünde.

---

1) Hilarius zeigt sich hierin von den Griechen beeinflußt z. B. in ps. 118 lit. 14, 10: *est quidem in fide manendi a deo munus, sed incipiendi a nobis origo est, et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit. Deus incipienti incrementum dabit, quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet, meritum tamen adipiscendae consummationis est ex initio voluntatis.* Doch braucht er auch den Terminus *vitium originis*, und sagt: *in unius Adae errore omnis hominum genus aberravit* (in ps. 119 lit. 14, 20; 15, 6. in Matth. 18, 6), vgl. Landerer a. a. O. S. 591 f.

2) Vgl. noch den sog. Ambrosiaster zu Röm. 5, 12: *manifestum est in Adam omnes peccasse quasi in massa, ipse enim per peccatum corruptus quos genuit omnes nati sub peccato, ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes.* S. auch die warscheinlich nicht ambrosianische Apol. II David § 71.

aber nicht die moralische Erbschuld (vgl. Förster, Ambros. S. 154 f). — b) Hinsichtlich der Gnadenlehre ist zu sagen, daß Ambrosius die Wirksamkeit der Gnade sehr stark betont hat, aber doch die Alleinwirksamkeit derselben nicht kennt: *Qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur voluerit esse christianus, respondere: visum est mihi* (Luc. 1, 3). *Quod quum dicit, non negat deo visum, a deo enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim deus honorificetur a sancto, dei gratia est* (in Luc. I, 10). Aber auch: *voluntate arbitra sive ad virtutem propendemus sive ad culpam inclinamur. Et ideo nos aut liber affectus ad errorem trahit aut voluntas revocat rationem secuta* (Jac. et vit. beat. I, 1; de poenit. II, 9, 80). Es ist Christus, der zu uns und in uns kommt, welcher solches wirkt (in Luc. X, 7). Dieses geschieht aber vor Allem durch die Taufe. Ihre Wirkung ist die Austilgung der *iniquitas* (des sündlichen Habitus), die Vergebung der Sünden, sie bringt *spiritualis gratiae munus* (Apol. Dav. 13, 62: *sic perfecta virtus iniquitatem et remissio peccatorum delet omne peccatum*, de myst. 4, 20. ep. 7, 20; 41, 7. in Luc. II, 79). Kommt dabei auch in altkirchlicher Weise die Sündentilgung durch die Ausrüstung mit neuen geistlichen Kräften mit ins Spiel, so hat Ambrosius doch auch schreiben können: *Non gloriabor quia iustus sum, sed gloriabor quia redemtus sum. Gloriabor non quia vacuus peccatis sum, sed quia mihi remissa sunt peccata* (Jac. et vit. b. I, 6, 21 cf. in ps. 44, 1. ep. 73, 10). Man sieht, diesem Vorläufer Augustins ist Paulus nicht fremd gewesen[1]). Ein gewisser Synergismus ist allerdings

1) Hier ist noch auf die merkwürdige Lehre des Mönches Jovinian (in Rom ca. 388) hinzuweisen, über die aus den Quellen freilich ein ganz sicheres Urteil sich nicht bilden läßt. J. hat einen scharfen Angriff gegen die, auf Manichäismus und Heidentum zurückgefürte, Geringschätzung der Ehe gerichtet und hat die gleiche Verdienstlichkeit des ehelichen und ehelosen Standes, ebenso wie die sittliche Gleichheit des Fastens und des dankbaren Speisegenusses, sowie die Gleichheit des Lones für alle Christen behauptet (Hieronymus adv. Jovin. I. II, 5 ff.). Schwierigkeit macht nun der Satz: *eos qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti* (ib. I, 3) dafür II, 1: *non posse tentari* oder nach Julian von Eclanum, der das Buch des J. gelesen hat: *non posse peccare* (Aug. op. imperf. I, 98). Daß diese Wendung bei J. vorgekommen, ist fraglos, aber es bleibt zu beachten, daß er sie mit Berufung auf 1. Joh. 3, 9; 5, 18 gebraucht hat (II, 1), ferner daß er die Buße bei dem Getauften nicht ausgeschlossen hat: *etsi cecideritis, redintegrabit vos poenitentia* (II, 37). Seine eigentliche Meinung kann kaum eine andere sein, als: *si autem pater et filius mansionem faciunt apud credentes et ubi Christus hospes est, ibi nihil deesse*

auch bei ihm vorhanden. Aber wenn die Morgenländer den Menschen den Anfang machen lassen zum Heil und Gott dann die Synergie zuschreiben, so macht Gott hier den Anfang, er wirkt und dem Menschen fällt die Synergie zu. Es besteht also der Unterschied, daß die Morgenländer an die göttliche, die Abendländer an die menschliche Synergie denken.

Vgl. Förster, Ambrosius 1884, S. 139 ff. Deutsch, Des Ambr. Lehre von der Sünde und Sündentilgung 1867 (Programm des Joachimsthalschen Gymn. in Berlin). Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceron. Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambr. 1881.

2. Pelagius und der Pelagianismus.

Quellen: Pelagius, epistula ad Demetriadem in den WW. des Hieronymus ed. Vallarsi XI, 2. 1 ff. Ep. ad Livaniam nur in Fragmenten bei Augustin und Hieronymus, Marius Mercator in s. Commonitorium super nomine Coelestii und dem Liber subnotationum in verba Juliani. Eulogiarum liber Fragmente bei Augustin, de gestis Pelagii und bei Hieronymus in dem dial. c. Pelag. Aus der Schrift des Pel. De natura s. Fragmente bei Augustin de nat. et grat. Aus Pelag. De libero arbitr. ll. 4, auch nur Fragmente bei Augustin. Dazu sein Commentar zu den Briefen Pauli in den WW. des Hieronymus (Migne, 30, 645—902). Libellus fidei ad Innocentium bei Hahn, Bibl. der Symbole[2] S. 213. — Von den vielen Schriften des Caelestius sind nur Fragmente erhalten, besonders aus den definitiones bei Augustin de perfectione iustit.; sein Glaubensbekenntnis s. in der Append. zu Aug. Opp. XVII, 2728 ff., s. noch Sätze bei Marius Mercator (Migne 48, 65 ff.). — Von Julian v. Eclanum, der libri 4 und libri 8 adversus Augustinum schrieb, sehr

---

(II, 27). Also die, in denen Christus wont, die getauft sind und glauben, sind gut, und principiell frei von Sünde. Sie sind die eine rechte Kirche (II, 18. 20. 27; I, 2); ob sie nun verehelicht oder ehelos sind, fasten oder nicht, ist für ihr Heil gleichgiltig, wärend jede Sünde gleich schwer wiegt (II, 30 f.). Sie kommen zu dem gleichen Lon. Es muß aber noch erwänt werden, daß er lehrte: *ante baptisma peccare et non peccare posse* (Julian l. c.) und: *quicunque autem tentati fuerint, ostendi eos aqua tantum et non spiritu baptizatos, quod in Simone Mago legimus* (II, 1). Daß er Ersteres behauptet hat, kann nicht wol bezweifelt werden. Es zeigt, daß er in der Sündenlehre nicht abendländisch gestimmt war. Beachtenswert ist, daß Hier. den 2. Satz nicht mehr ausbeutet. J. Meinung ist wol, daß die Taufe nur dort auch sofort (s. II, 37) etwas nützt, wo sie im Glauben empfangen wird (I, 3). Für die DG. lernen wir hieraus, daß sich das Interesse für die von Aug. behandelten Probleme in mannigfacher Weise anbante. S. über Jov. Neander, KG. II, 2 S. 574 ff. Wagenmann, PRE. VII, 127 ff. Harnack, Die Lehre v. d. Seligk. allein durch den Gl. in d. alt. K. in Ztschr. f. Theol. u. K. 1891, S. 138 ff.

viele Fragmente bei Augustin c. Julianum ll. 6 und besonders Opus imperfectum, s. auch bei Marius Merc. (Migne 48, 109 ff.). — Dazu die dem brittischen Bischof Fastidius beigelegte pseudoaugustinische Schrift de vita christiana (opp. Aug. XVII, 1941), sowie andere vielleicht einem Britten Agricola angehörende Schriften (Briefe und Traktate) bei Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten etc. 1890, S. 1—167. — S. überhaupt die Opp. des Augustin und Hieron.; des Orosius liber apologeticus ed. Zangemeister p. 601 ff. Sammlungen bei Mansi Acta conciliorum IV und in dem Anhang der opp. Aug. XVII, 2649 ff.

Pelagius, ein sittenstrenger brittischer Mönch, trat vor 400 in Rom mit seiner ernsten Bußpredigt auf. Er stand, wie es scheint, unter griechischem Einfluß (Marius Liber subnot. praef. 1. 2[1])). Er knüpfte seine Manungen an das natürliche sittliche Vermögen des Menschen. Als ihm nun alsbald das augustinische: *da quod iubes, et iube quod vis* entgegengehalten wurde (Aug. don. pers. 20), bestärkte ihn dieses in seiner Theorie und verschärfte seine Ausdrucksweise. Zwei grundverschiedene Auffassungen vom Christentum stießen hier auf einander, die bisher unausgeglichenen Vorstellungen von dem freien Willen und der Einwirkung der göttlichen Gnade ergaben ein Problem. Pelagius gewann bald in dem beredten Cälestius einen Anhänger, der die Probleme scharf zuspitzte und aggressiv zu formuliren wußte. Die Zeitgenossen redeten nicht mit Unrecht von der *Pelagiana seu Caelestiana haeresis*. Ihr Anhang ist nicht unbedeutend gewesen. Seit 418 trat neben dem diplomatisch vorsichtigen Pelagius und dem radikalen Cälestius der junge Bischof von Eclanum Julian, ein scharfsinniger aber prinzipiell rationalistisch gestimmter Klopffechter, als Hauptkämpe auf den Plan. Daß eine gewisse Entwicklung sich in diesen drei Männern darstellt, ist nicht zu leugnen. Den praktischen Gedanken des Pelagius trat die lehrhafte Formulirung des Cälestius zur Seite, und weiter als beide gehen die im Zusammenhang einer Weltanschauung entworfenen Gedanken Julians.

Indem wir den geschichtlichen Gang des Streites später darstellen, ist hier zunächst die pelagianische Anschauung von der Sünde, Freiheit und Gnade zu entwickeln. *Quoties mihi de institutione morum et sanctae vitae conversatione dicendum est, soleo prius humanae naturae vim qualitatemque monstrare et quid*

1) Abhängig von der Sündenlehre Theodors von Mopsuestia, vermittelt durch einen Rufinus Syrus, der aber, nach Hieronym. in Hierem. l. I praef. mit Rufin von Aquileja identisch zu sein scheint, s. auch Aug. de pecc. orig. 3,3.

efficere possit, ostendere; ac iam inde audientis animum ad species incitare virtutum, ne nihil prosit ad ea vocare quae fore sibi impossibilia esse praesumserit. In diesen Worten des Pelagius (ad Demetr. 2 in.) spricht sich seine sittliche Stimmung klar aus. — a) Gott hat dem Menschen das Gute zu tun befohlen, also muß er es auch tun können. Der Mensch ist nämlich frei, d. h. er hat die Möglichkeit sich für das Gute oder gegen dasselbe zu entscheiden: *Nos vero dicimus hominem [semper] et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii* (Pel. in s. Bek.). *Libertas arbitrii . . . in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit* (Jul. b. Aug. op. imp. I, 78). Diese „Possibilität“ eignet dem Menschen von der Schöpfung her. *Volens namque deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere (al. munire) et liberi arbitrii potestate donare, utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium eius fecit esse quod velit, ut boni ac mali capax naturaliter utrumque posset et ad alterutrum voluntatem deflecteret* (Pel. ad. Dem. 3 vgl. de lib. arb. I. III b. Aug. de gr. Chr. 18, 19; 4, 5[1])). Sie macht deshalb sein Wesen aus und ist somit unverlierbar. Ob ich Gutes oder Böses will, ist Sache meines freien Willens, aber die Freiheit, *ipsius voluntatis et operis possibilitas* ist von Gott: *nullo modo possum non habere possibilitatem boni* (Pel. lib. arb. III b. Aug. gr. Chr. 4, 5). In diesem für die religiöse wie moralische Betrachtung gleich unzureichenden Schema der Walfreiheit bewegen sich die pelagianischen Gedanken. Hieraus folgt, daß es eine sittliche Entwicklung des Einzelnen nicht gibt. Das Gute und das Böse besteht in den einzelnen Handlungen der Menschen. Die einzelnen Werke entscheiden schließlich darüber, ob jemand gut oder böse ist. Es ist nun aber möglich, daß jemand vermöge des freien Gebrauches der *possibilitas* heilig lebt. Dieses *bonum naturae* hat, geschichtlich angesehen, gar viele heidnische Philosophen zu den höchsten Tugenden befähigt, wie viel mehr dürfen die Christen davon erwarten (Pel. ad Dem. 3. 7)? Vor der Consequenz eines völlig sündlosen Lebens schreckte man dabei nicht zurück: *ego dico posse esse hominem sine peccato . . . neque ego dico hominem esse sine peccato* (Pel. b. Aug. nat. et grat. 7, 8;

1) Hier wie in den folgenden Augustincitaten bezieht sich von zwei nebeneinanderstehenden arabischen Zalen die erste auf die Kapiteleinteilung, die zweite auf die derselben parallellaufende Paragrapheneinteilung der Ausgaben.

grat. Chr. 4, 5). Trotz des vorsichtigen Ausdruckes an der angefürten Stelle ist dieser Satz von den Pelagianern sehr ernst gemeint gewesen, s. Aug. de gest. Pel. 6, 16. ep. 156 (Brief d. Hilar. v. Syrakus an Aug.). Caelest. definitiones b. Aug. de perfect. iustit. sowie den Pelagianer b. Caspari S. 5 f. 114 ff. (ep. de possibilitate non peccandi).

b) Von hier aus verstehen wir die Lehre von der Sünde. Die Sünde besteht natürlich nur in einzelnen Willensakten, eine sündliche Beschaffenheit, eine sündhafte Natur gibt es nicht. Sonst wäre die Sünde ja nicht Sünde, sie wäre nicht etwas was vermieden werden kann, Gott könnte auch nicht die Sünde als Schuld anrechnen und bestrafen (Cälest. b. Aug. perf. grat. 2, 1; 6, 15). Da die Sünde nicht von Gott geschaffen sein kann, so ist sie keine *res* sondern ein *actus* (ib. 2, 4), sie ist nicht *naturae delictum sed voluntatis* (bei Aug. de pecc. orig. 6, 6. Op. imp. I, 48). Die Eigenart des Menschen, die Gerechtigkeit Gottes sowie die Wirklichkeit der Sünde verbieten es daher von einer Erbsünde zu reden. Unter jener Voraussetzung wäre ja auch eine Befreiung von der Sünde unmöglich: *Et si voluerimus non posse non peccare, non possumus non posse non peccare, quia nulla adimere voluntas potest quod inseparabiliter insitum probatur esse naturae* (Pel. b. Aug. nat. et grat. 49. 50, 57—58). *Originale peccatum si generatione primae nativitatis adtrahitur . . ., auferri a parvulis non potest, quoniam quod innascitur, usque ad finem eius cui a principiorum causis adhaeserit perseverat* (Jul. Op. imp. I, 61). Da die Sünde eben nur in einzelnen Willensakten besteht, so ist eine Fortpflanzung derselben durch die Zeugung ein Unsinn. Gewiß ist Adam der erste Sünder, aber zwischen seiner und unserer Sünde ist dieser Zusammenhang nicht nachweisbar. Die Sünden und die Schuld der Eltern gehen sowenig auf die Kinder über, als die dieser auf jene (Op. imp. III, 14. 19 f.). Und: *si parentes post conversionem propria peccata non laedunt, multo magis filiis eorum per eos nocere non poterunt* (Pel. b. Marius Comm. 2, 10). Als Manichäismus kennzeichnet Julian immer wieder die Ansicht Augustins (z. B. Op. imp. VI, 10: *nullo a Manichaeis vestrum dogma differre*), die Ehe und die *libido* des ehelichen Verkehrs würden so zur Sünde gemacht im Widerspruch zu Gottes Wort (de nupt. et concup. I, 1, 2; II, 1, 2). Augustins Unterscheidung zwischen *nuptiae* und *concupiscentia* ließ Julian nicht gelten: *sine infamatione commixtionis asseri penitus non possit naturale peccatum* (Op. imp. V, 5). Also Adams leichte kindische Sünde (Op. imp. VI, 21) ist ein Akt des Ungehorsams, der für uns an sich gar

keine, für ihn nur vorübergehende Bedeutung, nämlich bis zu seiner Bekehrung, hatte (Op. imp. VI, 11 f.). Der Tod Adams ist keine Strafe für die Schuld, sondern Naturgesetz (Aug. de gestis Pel. 11, 23 f. Op. imp. II, 64. 93 f., aber auch VI, 30). Demgemäß sind die neugeborenen Kinder sündlos und die Taufe derselben kann nicht eine sündentilgende Wirkung haben (s. Cälest. bei Aug. pecc. orig. 6, 6. Marius Lib. subnot. praef. 5, dazu Jul. Op. imp. I, 53: *dona sua pro accedentium capacitate dispensat*)[1]). Die Stelle Röm. 5, 12 besage nur, *peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine sed imitatione transisse* (Aug. de peccator. meritis et remiss. I, 9, 9), oder unter den *πάντες* seien nicht schlechthin „Alle" gemeint (Aug. de nat. et gr. 41, 48).

c) Dieses fürt uns weiter zu der pelagianischen Erklärung der erfarungsmäßigen Allgemeinheit der Sünde. Dieselbe wird auf die Nachamung, den *longus usus peccandi* und die *longa consuetudo vitiorum* zurückgefürt (Pelag. ad Demetr. 8). *Neque vero alia nobis causa difficultatem bene faciendi facit quam longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae* (ib. cf. 17 fin.). Dazu kommt die natürliche sinnliche und diesseitige Art des Menschen (Pel. b. Aug. de gr. Chr. 10, 11). — Diese Anschauungsweise lehrt die letzten Consequenzen des naiven Pelagianismus der Griechen kennen: es gibt eigentlich nicht Sünder, sondern nur einzelne böse Handlungen, eine religiöse Betrachtung der Sünde ist dadurch ausgeschlossen, und es bedarf nur des Strebens nach einzelnen guten Taten. Ebenso aber ist ein religiöses Verständnis der Geschichte der Menschheit unmöglich, denn eine sündige Menschheit gibt es nicht, sondern nur schlechte Handlungen einzelner Menschen.

---

1) Es ist von dogmenhistorischem Interesse zu beobachten, daß einerseits den Pelagianern Schuld gegeben ward, daß sie die Kindertaufe untergraben (Concil von Karthago s. Aug. ep. 157, 3, 22. Innocenz bei Aug. c. duas epp. Pel. II, 4, 7: *videntur mihi ipsum baptismum velle cassare)*, und daß andererseits die Pelagianer ängstlich bemüht waren sich von diesem Verdacht zu reinigen (Aug. pecc. orig. 19, 21. c. duas epp. Pel. IV, 2, 2. die Glaubensbek. des Pelag. und Cälest. op. imp. III, 146; I, 53, wozu Augustin freilich sagt: *timetis dicere: non baptizentur, ne non solum facies vestra sputis oblinantur virorum verum etiam capita sandaliis muliercularum commitigentur* (c. Jul. III. 5, 11).

d) Die religiöse und sittliche Oberflächlichkeit dieser Betrachtungsweise tritt sehr deutlich in der Gnadenlehre hervor. Man leugnete nicht die Notwendigkeit der Gnade zum Heil. Ja Pelagius hat gesagt, die Gnade sei nötig *non solum per singulas horas aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros* (Aug. de gr. Chr. 2, 2; 7, 8; 32, 36. de gest. Pel. 14, 31. Pel. ep. ad Dem. 3 fin. Jul. im op. imp. III, 106; I, 52). Freilich hatte gegenüber dieser Behauptung des *auxilium gratiae* oder des *adiutorium divinum*, Cälestius in seiner Weise behauptet: *non esse liberum arbitrium, si dei indigeat auxilio* und: *victoriam nostram non ex dei esse adiutorio sed ex libero arbitrio* (Aug. de gest. Pel. 18, 42). Er hat hiemit nur die Consequenz in schroffer Weise gezogen. Pelag. schrieb: *propterea dari gratiam, ut quod a deo praecipitur facilius impleatur* (Aug. grat. Chr. 26, 27) — woraus Aug. richtig folgert: *quod etiam sine illa, etsi minus facile, fieri tamen quod divinitus praecipitur potest.* Was verstehen denn die Pelagianer unter der Gnade? Zunächst nichts Anderes als das *bonum naturae* oder die Ausrüstung mit dem freien Willen d. i. der *possibilitas utriusque.* So hat sich Pelag. auf der Synode zu Diospolis deutlich ausgesprochen: *hanc se dicere dei gratiam, quod possibilitatem non peccandi natura nostra, cum conderetur, accepit, quoniam condita est cum libero arbitrio* (bei Aug. de gest. Pel. 10, 22). Die Ausrüstung mit der Vernunft (Pel. ad Demetr. 2) und dem freien Willen, das ist zunächst die Gnade. Sie hat in der Urzeit der Menschheit genügt (ib. 4 ff. 8). Als aber die Unwissenheit und die Gewonheit des Sündigens in der Menschheit überhand nahm, gab Gott das Gesetz (Pel. ad Dem. 8), sowie ferner, als das Gesetz zu schwach war die Macht der bösen Gewonheit zu brechen, die Lehre Christi und sein Beispiel (Aug. pecc. orig. 26, 30). Pelag. schreibt allerdings: *qui instructi per Christi gratiam et in meliorem hominem renati sumus, qui sanguine*[1]) *eius expiati atque mundati illiusque exemplo ad perfectam iustitiam incitati, meliores illis esse debemus qui ante legem fuerunt, meliores etiam quam fuerunt sub lege* (ad Dem. 8), aber die ganze Darstellung in jenem Brief, wo nur von der Kenntnis des Gesetzes als Mittel zur Tugend die Rede ist (9. 10. 13. 16. 20. 23), beweist, ebenso wie der Satz, daß Gott uns die Augen öffnet und das Künftige zeigt, *dum multiformi et ineffabili dono gratiae caelestis illuminat* (Aug. de gr. Chr. 7, 8), daß für ihn

---

1) Änliches bei Julian, op. imp. I, 171.

das *adiutorium dei* doch nur in der Belehrung besteht. Augustin hat Recht, wenn er daran festhält, daß außer der Natur und dem Gesetz nur Christi Lehre und Beispiel[1]) bei Pel. als Gnade in Betracht komme (de gr. Chr. 41, 45. c. duas epp. Pel. IV, 5, 11). *Breviter tibi strictimque respondeam: christianus ille est, in quo tria ista quae in omnibus debent esse christianis poterint inveniri: scientia, fides, oboedientia: scientia qua deus agnoscitur, fides qua agnitio creditur, oboedientia qua credito servitutis obsequium commodatur* (ep. de possibil. non peccandi 5, 1 Casp. S. 119). Das Christentum ist Gesetz und zwar ein gegenüber dem AT. vermehrtes Gesetz (ib. S. 71). Die guten Werke sind es also, die darüber entscheiden, ob jemand gut ist: *ex malis enim operibus vocantur mali, ita e contrario ex bonis appellantur boni* (de vit. chr. 10). Der Christ liest das „Wort Gottes“ als eine *lex*, die nicht blos erkannt, sondern auch erfüllt sein will (Pel. ad. Dem. 23). Darnach handelt er dann und sucht *consuetudinem consuetudine extinguere*, denn: *consuetudo est quae aut vitia aut virtutes alit* (ib. 17. 13). Der Mensch läßt die *imitatio* Adams und ergreift die *imitatio sanctitatis Christi* (op. imp. I, 146). — Diese Gnadenlehre entspricht durchaus der Sündentheorie. Die Sünde wird überwunden durch den von der Vernunft oder durch die Mitteilung des Gesetzes erleuchteten freien Willen. Das ist eigentlich die Gnade. Was sonst von Sünung durch Christi Blut, von Sündenvergebung, Erneuerung durch die Taufe gelegentlich gesagt wird, paßt in die pelagianische Gedankenwelt nicht hinein.

Statt einer Zusammenfassung teile ich die sechs Sätze mit, in die der erste Ankläger des Pelagianismus, Paulinus von Mailand, die pelag. Lehre gefaßt hat: *Adam mortalem factum qui, sive peccaret*

---

1) Die Nachfolge Christi s. auch de vit. christ. 6. 14. Jul. im op. imp. I, 146; II, 223. Aug. gr. Chr. 2, 2. der Pelagianer bei Caspari S. 5. 20. 40. 121. — Daß wir durch Christus zur Gegenliebe gegen Gott angeregt werden sollen, hat Julian betont: *deus . . . palam fecit, quam totum in nos inaestimabili egisset affectu, ut vel sero redamaremus eum* (op. imp. I, 94). — Pelagius hat nicht klar zu machen gewußt, worin die von ihm (s. oben) behauptete unaussprechliche Gnadenmitteilung bestehe, erwänt wird zwar zu Röm. 4, 7 die Sündenvergebung *(ad hoc fides prima ad iustitiam reputatur, ut de praeterito absolvatur et de praesenti iustificetur et ad futura fidei opera praeparetur* Migne 30, 688*)*, aber 1) ist in der pelag. Theorie von der Sünde die Bedeutung der Sündenvergebung nur eine geringe, und das umsomehr als 2) die Vergebung nur auf die vor der Erneuerung in der Taufe begangenen Sünden sich beziehen soll (Aug. c. duas ep. Pel. III, 8, 24; IV, 7, 17. grat. Chr. 34, 39).

sive non peccaret, moriturus fuisset. Quoniam peccatum Adae ipsum solum laesit et non genus humanum. Quoniam parvuli qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante praevaricationem. Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moritur, neque per resurrectionem Christi omne hominum genus resurgit. Quoniam lex sic mittit ad regnum caelorum quomodo et evangelium. Quoniam et ante adventum domini fuerunt homines impeccabiles, id est sine peccato (bei Marius Common. 1, 1 cf. l. subnot. praef. 5).

3. Augustins Lehre von der Sünde und der Gnade.

Von den Werken Augustins kommen besonders in Betracht: Liber de 83 quaestionibus (a. 388—ca. 396). De libero arbitrio (388—395). Quaestiones ad Simplicianum (397). Confessiones ll. 13 (400). Aus dem pelag. Streit: de peccatorum meritis et remissione ll. 3 (412). De spiritu et littera (412). De natura et gratia (415). De perfectione iustitiae hominis (415). De gestis Pelagii (417). De gratia Christi et de peccato originali ll. 2 (418). De nuptiis et concupiscentia ll. 2 (419). Contra duas epistulas Pelagianorum ll. 4 (420). Contra Julianum ll. 6 (421). De gratia et libero arbitrio (427). De correptione et gratia (427). De praedestinatione sanctorum (428). De dono perseverantiae (429). Opus imperfectum contra Julianum ll. 6 (bis zu s. Tod). Dazu eine Reihe von Briefen s. Opp. XIV, 1705 ff. Vgl. die oben zu Beginn des §. namhaft gemachte Litteratur.

A. Die Motive zu der besonderen Gestalt der Gnadenlehre bei Augustin liegen zunächst nicht in der Art seiner Bekehrung, wiewol diese seine Lehre mitbestimmt hat, nicht in dem pelagianischen Gegensatz, wenngleich dieser die Detailausfürung bedingte, und erst recht nicht in dem augustinischen Kirchenbegriff. Geschichtlich angesehen hat Augustin dem religiösen common sens des Abendlandes Folge gegeben und sich durch die Gedanken des Römerbriefes bestimmen lassen. In den Grundzügen war seine Lehre fertig vor dem Beginn des großen Kampfes (vgl. die Bemerkung don. persev. 20, 52).

Die ersten Äußerungen Augustins in der Sache erinnern an die Anschauung des Ambrosius, ja sie bleiben sogar hinter derselben zurück. Die Menschheit ist eine *massa peccati* (l. de 83 quaest. 68, 3. 4). Niemand, selbst nicht die neugeborenen Kinder, ist frei vom *peccatum originale* (conf. I, 7; V, 9; IX, 6). Die *concupiscentia* oder *libido*, die *ignorantia* und der Tod herrschen in der Menschheit (qu. 66, 1. lib. arb. I, 4, 9 ff.; III, 20, 55; *ex voluntate perversa facta est libido.* conf. VIII, 5, 10), *quia . . iustum erat, ut postea quam natura nostra peccavit, . . . animales carnalesque nasceremur* (qu. 66, 3). Unsere

Natur sündigte aber in Adam (66, 3—5. lib. arb. III, 20, 56). Adam aber sündigte als freier. Aus der Freiheit begreift sich das Böse in der Welt, wie Aug. dem Manichäismus gegenüber immer wieder hervorhebt (s. bes. de lib. arbitr.). — Gegen den sündhaften Zustand richtet das Gesetz nichts aus, indem es nur der Sünde überfüren kann (qu. 66, 1. 3). Es bedarf der Gnade. *Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus sive intrinsecus ubi nullus homo videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut per aliqua signa visibilia, efficitur, ut etiam ipsum velle deus operetur in nobis* (68, 5). Aber obgleich hier die Gnade den Willen erst hervorbringt, so meint Augustin doch: *sed deus non miseretur . . ., nisi voluntas praecesserit* und sagt, daß der Grund dafür, daß Gott sich der einen erbarme und die anderen verwerfe, *in occultissima merita* der ersteren liege, da Gott nicht ungerecht ist (ib. 68, 5. 4). Von dem gefallenen Menschen heißt es: *deum . . . non solum volentem non prohiberi, sed etiam adiuvari oportebat* (lib. arb. III, 20, 55). Die Fähigkeit nach dem Heil zu streben ist seinem Willen geblieben (ib. III, 22, 65). Von sich aus vermag er zu glauben und zu wollen, die Gnade aber gibt ihm die Kraft Gutes zu tun (exposit. quarundam proposit. ex ep. ad Rom. 61 vgl. Retract. I, 23, 3. de praedest. 3, 7). Man wird diese Lehrform so zusammenfassen können: Der Mensch ist durch Adams Fall der Unwissenheit, Lust und dem Tode verfallen. Auf Gottes vocatio hin vermag der Mensch zwar zu glauben und das Gute zu wollen, aber erst die Gnade wirkt die Kraft in ihm es zu vollbringen.

Aber bei erneutem Studium des Römerbriefes (s. die Quaest. ad Simplician. I quaest. 2) hat Augustin diese Lehrweise umgebildet (s. die Bem. praed. sanct. 3, 8). Gegenstand der Betrachtung ist dort die Erwälung Jakobs nach Röm. 9. Nicht die Werke, aber auch nicht die göttliche Präscienz um die *merita fidei* Jakobs können Grund der Erwälung sein (l. c. qu. 2, 2 ff.). Nach Röm. 9, 16; Phil. 2, 13 liegt das Wollen des Heils allein in Gottes Erbarmen und Wolgefallen. Mithin muß das Heil lediglich auf die Gnade zurückgefürt werden. Dasselbe hat seinen Anfang im Menschen im Glauben. Auch dieser ist eine Wirkung der Gnade nämlich durch die vocatio (10). Allein dem könnte entgegengehalten werden, daß die Gnade für sich nicht genüge, sondern daß der menschliche Wille sich mit ihr verbinden müsse. Dem stellt Augustin den folgenschweren Satz gegenüber: *At illud manifestum est, frustra nos velle, nisi deus*

misereatur; illud autem nescio quomodo dicatur, frustra deum misereri, nisi nos non velimus. Si enim deus miseretur, etiam volumus, ad eandem misericordiam pertinet ut velimus (12). Also von dem Machtwillen Gottes allein hängt es ab, ob jemand will oder nicht will. Indem dieser Gedanke mit dem der Berufung combinirt wird, ergibt sich die Unterscheidung der *electi*, die *congruenter vocati* sind, welche Gott *hoc modo vocavit quomodo aptum erat eis,* und den *vocati,* zu denen die *vocatio* zwar kam, *sed quia talis fuit, qua moveri non possent nec eam capere apti (!) essent, vocati quidem dici potuerunt, sed non electi* (13). Daß Esau nicht erwält war, besteht also darin, daß Gott sich seiner nicht erbarmt und ihn nicht wirksam berufen hat (14). Von einer *iniquitas dei* kann dabei nicht die Rede sein, da ja niemand ein Recht hat aus der *massa peccati* entnommen zu werden. Gottes Gerichte und Wege sind aber unerforschlich (Röm. 11, 23). *Iuste ergo conqueritur* (Gott) *et misericorditer* (16). Also nicht das Wollen und Laufen des Menschen bringt es zum Heil, sondern lediglich die Gnade, die sich der einen erbarmt und sie wirksam beruft, die anderen aber ihrem verdienten Lose überläßt. Es ist von Interesse, daß schon hier der eigentliche Effekt der Gnade nicht in der Erweckung des Glaubens liegt, sondern in dem gerechten Leben: *iustificat autem gratia, ut iustificatus possit vivere iuste; prima est ergo gratia, secunda opera bona* (3 cf. 12: *voluntas hominis sola non sufficit, ut iuste recteque vivamus*). Das begreift sich aus der persönlichen Christenerfarung Augustins. Die Gnade lernte er erfassen, nicht indem sie in ihm, wie bei Luther das Glaubensvertrauen wirkte, sondern indem sie die Unentschlossenheit zum heiligen Leben in ihm zerstörte. Über dem Lesen der sittlichen Manung Röm. 13, 13 f. kam sie: *nec ultra volui legere nec opus erat: statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt* (Conf. VIII, 12, 29 cf. 30: *convertisti me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem seculi huius* und das Gebet X, 1).

Aber noch ein Anderes ist in diesem Zusammenhang erkennbar, nämlich die Einwirkung des Aug. leitenden Gottesbegriffes. So tief und reich Augustin den persönlichen Gott im Verkehr mit dem Menschen versteht, so ist in seinem Gottesbegriff doch ein fremdartiges Element wirksam. Gott wird nämlich gedacht als das reine Sein, das schlechthin einfach, unwandelbar und unzerstörbar ist (s. z. B. Soliloq. I, 1, 4 init. de trin. VI, 6, 8. in Joh. tr. 13, 5; 1,

8) [1]). Diese absolute Substanz ist nun das Gute. Das Existirende ist entweder jene Substanz oder ist aus ihr. Daraus folgt, daß alles Seiende gut ist. *Omnis igitur substantia aut deus aut ex deo, quia omne bonum aut deus aut ex deo* (lib. arb. III, 13, 36). Das Böse und das Übel sind mithin keine Substanz. *Malumque illud quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia si substantia esset bonum esset* (conf. VII, 12, 18 [2])). Das *malum* trägt privativen Charakter als *privatio boni* (civ. dei XI, 22), es hat keine *causa efficiens* sondern *deficiens* (civ. dei XII, 7), es ist Mangel an Sein, keine Substanz. Nicht in Gott, sondern in dem freien Willen hat das Böse seinen Grund: *et quaesivi, quid esset iniquitas et non inveni substantiam, sed a summa substantia a deo detortae in infima voluntatis perversitatem* (conf. VII, 16, 22). Der böse Wille ist der Grund des Bösen: *malum ex mala voluntate oriri* (enchirid. 4, 15. civ. dei XII, 7. op. imp. VI, 5).

Denkt man nun aber in diesem (neuplatonischen) Schema das Böse als ein Nichtsein am Menschen, so kann die Gnade nur vorgestellt werden als der schöpferische Gottesakt, der aus dem Nichtsein Sein macht, indem er den Grund jenes, die *mala voluntas*, umwandelt durch die *inspiratio bonae voluntatis*. Von hier aus versteht sich die Gnadenlehre Augustins erst ganz. Nicht um die Herstellung einer persönlichen Gemeinschaft, sondern um einen schöpferischen Akt handelt es sich zunächst. Die Gnade ist wirksam als der allmächtige Schöpferwille, der dem Menschen neues Sein, den sittlichen Willen, einflößt.

B. Diese Grundzüge sind maßgebend geblieben für die eingehende Darstellung, die Augustin im Gegensatz zu dem Pelagianismus gegeben hat.

a) Gott hat den Menschen gut und gerecht erschaffen, die *concupiscentia* war ihm fremd, sein Wille war positiv gut. So war er, indem gut, warhaft frei: *Fecit itaque deus, sicut scriptum est, rectum ac per hoc voluntatis bonae . . . Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, quum vitiis peccatisque non servit* (civ. dei XIV, 11, 1; 10. op. imp. V, 61). In diesem Zustand diente der Mensch Gott und hatte hieran die höchste Befriedigung, andererseits

1) Die letzte Stelle: *quid factum est in corde meo, quum dicerem: deus? Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animalem.*

2) Daselbst: *ergo quaecunque sunt bona sunt.*

gehorchte der Leib mit seinen Trieben der Seele, und die Vernunft herrschte im Menschen (civ. dei XIV, 24, 1; 26 init. nupt. et conc. II, 15, 30. pecc. merit. II, 22, 36). Aber dieser Zustand war ein Zustand der Freiheit: *in eius esset arbitrio sive in ea (sc. bona voluntate) semper esse vellet sive non semper, sed ex illa se in malam, nullo cogente, mutaret* (op. imp. V, 61). Ihm zur Seite stand das göttliche *adiutorium*, vermöge dessen er im Guten beharren konnte, aber nicht mußte. Das war die *prima gratia* (corrept. et grat. 11, 31). Es war ein *posse non peccare*, nicht ein *non posse peccare* und im Zusammenhang damit ein *posse non mori*, nicht aber ein *non posse mori* (ib. 12, 33. op. imp. VI, 16), und daher: *habuit peccandi possibilitatem, non tamen necessitatem* (op. imp. VI, 5). Der Mensch ist also mit der Willensrichtung auf das Gute erschaffen und wurde von Gott in ihr erhalten, aber so, daß durch seine Freiheit eine andere Richtungnahme ermöglicht war.

b) Adam hat nun im Sündenfall dieses Alles verloren. Indem er Gottes — doch so leicht zu erfüllendes — Gebot übertrat, wurde sein Wille böse. Der Hochmut ist der Grund dafür. Der Mensch wollte nicht Gott gehorchen, sondern sein eigener Herr sein. Allein, indem der Mensch Gott den Gehorsam weigert, verhängt Gott über ihn als Strafe, daß sein Fleisch dem Geist zu dienen aufhört, daß sich Unwissenheit über die Seele ausbreitet und die potenzielle Sterblichkeit des Menschen an Leib und Seele zur Wirklichkeit wird. *Praecessit mala voluntas, qua serpenti subdolo crederetur et secuta est mala concupiscentia, qua cibo inhiaretur inlicito* (op. imp. I, 71. s. sonst civ. dei XIV, 11 ff.; XIII, 3. 13. nat. et grat. 25, 28). Nicht eine einzelne Tat hat Adam getan, sondern er ist ein Sünder geworden.

c) Diese Beschaffenheit Adams ist nun auf seine Nachkommenschaft übergegangen. Adam ist durch das Strafverhängnis Gottes ein anderer geworden, damit ist die menschliche Natur verwandelt: *natura vitiata peccato: natura nostra ibi in deterius commutata, non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores; et tamen ipse languor quo bene vivendi virtus periit, non est utique natura, sed vitium* (nupt. et conc. II, 34, 57; 8, 20. c. Jul. III, 24, 53. op. imp. III, 11; II, 163. civ. dei XIII, 3 cf. in Joh. tr. 44, 1: *vitium pro natura inolevit*). Nun sind aber alle Menschen in Adam gewesen: *omnes ille unus homo fuerunt* (pecc. mer. et rem. I, 10, 11), daher, nach Röm. 5, 12 (ἐφ' ᾧ = in quo): *in Adam omnes tunc peccaverunt* (ib. III, 17, 4. nupt. et conc. II, 5, 15. op. imp. II,

176). Sie waren ja alle in ihm enthalten. Daraus folgt, 1) daß seine sittliche Beschaffenheit die ihre wird, 2) daß die über ihn verhängte Strafe (in der Concupiscenz und im Tode zu sein) auch auf sie übergeht. Wir haben seine Sünde und unterstehen seiner Schuld. *Pro magnitudine quippe culpae illius naturam damnatio mutarit in peius, ut quod poenaliter praecessit in peccantibus hominibus primis, etiam naturaliter sequeretur in nascentibus ceteris . . . Quod est autem parens homo, hoc est et proles homo . . . Hactenus in eo natura humana vitiata atque mutata est, ut repugnantem pateretur in membris inobedientiam concupiscendi et obstringeretur necessitate moriendi, atque ita id quod vitio poenaque factus est, id est obnoxios peccato mortique generaret* (civ. dei XIII, 3. 13. 14. op. imp. IV, 104; VI, 22; I, 47). So ist in Adam die ganze Menschheit eine *massa perditionis* geworden und ist in ihm verdammt. *Sic enim fuerunt homines ratione seminis in lumbis Adam, quando damnatus est, et ideo sine illis damnatus non est* (op. imp. V, 12). Hievon ist niemand ausgenommen, auch nicht die neugeborenen Kinder (c. Jul. I, 6, 22. op. imp. I, 56; III, 154. vgl. den Schriftbeweis pecc. mer. et rem. I, 27, 40 ff.). Wie das durch die Leiden erwiesen wird, die der gerechte Gott über die Menschheit verhängt, so speziell auch durch die Leiden der Kinder (pecc. mer. et rem. III, 10, 18) und durch den Exorcismus bei der Taufe (c. Jul. VI, 5, 11). Wie die Erbsünde als solche bereits die Verdammnis bewirkt, so auch bei den Kindern, wenngleich diese eine *damnatio omnium mitissima* trifft (pecc. mer. et rem. I, 12, 15; 16, 21). Aus alle dem folgt, daß eine *peccati necessitas* in uns ist (op. imp. I, 106; V, 61. perf. iust. 4, 9), dieses Leben: *vita mortalis an mors vitalis nescio* (conf. I, 6, 7 cf. civ. dei XIII, 10 init.). Vor Allem aber ist die absolute Unfähigkeit des Menschen zum Heil zu betonen. In der Energie, mit welcher Augustin diesen Gedanken verficht und alles menschliche Handeln unter die Sünde und Schuld befaßt (die Tugenden der Heiden *splendida vitia* vgl. civ. dei V, 12 ff.), liegt sein Fortschritt über Ambrosius und liegt die religiöse Bedeutung seiner Theorie. Daß nichts Gutes und kein Heil zu finden sei außer in Christus — das haben diese Sätze der Kirche eingeprägt.

Das *peccatum originale* untersteht also sowol dem Gesichtspunkt der Sünde als der Schuld, und es ist Sünde und ist göttliche Strafe. In der Menschheit pflanzt es sich fort nicht auf dem Wege der *imitatio* (c. Jul. VI, 24, 75), sondern der Zeugung. *Per unum hominem intravit in mundum et per omnes homines pertransit* (pecc. mer. et

rem. I, 12, 33). Obgleich nämlich die Ehe ein sittliches Gut ist (pecc. orig. 37, 42; 33, 38, freilich ist die Jungfräulichkeit ihr vorzuziehen s. op. imp. V, 17), so findet die Erzeugung doch nie one sündhafte *concupiscentia* statt, wie schon die Scham bei dem Zeugungsakt beweist (nupt. et conc. II, 5, 14), so geht denn auch auf die Kinder die *concupiscentia* über. Das gilt auch von wiedergeborenen Eltern, wie auch *ex olivae semine non nisi oleaster exoritur* (ib. II, 34, 58). *Tamen quum venturum fuerit ad opus generandi, ipse ille licitus honestusque concubitus non potest esse sine ardore libidinis, ut peragi possit quod rationis est non libidinis . . . Ex hac carnis concupiscentia, quae licet in regeneratis non deputetur in peccatum* (vorher als *peccata venialia* bezeichnet), *tamen naturae non accidit nisi de peccato, ex hac, inquam, concupiscentia carnis . . . quaecunque nascitur proles originaliter est obligata peccato* (nupt. et conc. I, 24, 27). Ein *vitium seminis* liegt vor (ib. II, 8, 20). In der Frage, ob Traducianismus oder Creatianismus, ist Augustin zu keiner Entscheidung gekommen (de anima et eius origine II, 14, 20; 15, 21. retract. I, 1, 3). Deshalb mangelt es an diesem Punkt seiner Anschauung von der Sünde an Klarheit. Allerdings läßt er die Sünde sich durch die Lust bei der Begattung fortpflanzen, aber es liegt doch nicht so, als wenn er den Geschlechtsverkehr als solchen für sündig oder menschenunwürdig angesehen hätte. Sein Gedanke ist doch der, daß der Mensch als Sünder auch nur in sündiger Weise seine Nachkommen zu erzeugen vermag. Nicht dieses sondern jenes ist für ihn logisch das Erste. Es ist daher nicht richtig diesen Gedanken aus unüberwundenem manichäischen Dualismus abzuleiten (Harnack DG. III, 191 Anm. 3), daß „die mönchische Gesinnung Augustins“ ihn „begünstigte“ (Loofs DG.[3] S. 215), kann man sagen, aber auch nicht mehr. Gegen ersteres spricht schon, daß auch jetzt die Gedanken Aug. zum Hintergrund die Überzeugung haben, daß die Sünde keine Substanz sondern eine *privatio boni,* ein *μὴ ὄν,* ist (nat. et grat. 20, 22. c. Jul. I, 8, 37. enchir. 11 vgl. S. 269). — Aus dem *peccatum originale,* das also eine *necessitas* ist, gehen hervor die einzelnen Sünden des Menschen, die er jenem hinzufügt *propria voluntate, non per Adam* (pecc. mer. et rem. I, 15, 20. conf. V, 9 in.). — Trotz alledem kann man noch von einem *liberum arbitrium* auch bei dem Sünder reden, nur nicht im Sinn der pelagianischen *possibilitas utriusque partis,* denn der Mensch kann nicht zugleich der gute und der schlechte Baum sein (grat. Chr. c. 18. 19 § 19 ff.). Verloren ist die

libertas des Paradieses: *habere plenam cum iustitia immortalitatem*, denn diese Freiheit (*liberi ad bene iusteque vivere*) ist nur da vermöge der Einwirkung der *gratia*, die dem Sünder eben fehlt. Geblieben aber ist ihm die Freiheit mit eigenem Willen zu sündigen. *Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere . . . ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis dei gratia fuerit liberata* (c. duas ep. Pel. II, 5, 9. op. imp. I, 94). Daher: *non inviti tales sumus.*

d) Wie sich bereits oben ergab, so haben die soeben angefürten Worte uns wieder gezeigt, daß die Gerechtigkeit nach Aug. ein *bene recteque vivere* ist. Das gibt uns sofort einen Fingerzeig zur Beantwortung der Frage, worin denn das Wesen der Erbsünde bestehe. Es kann nicht, wie bei Luther, der Unglaube sein. Nach Aug. ist es vor Allem die *concupiscentia mala* oder *carnalis,* die zum Subjekt freilich die Seele hat: *non enim caro sine anima concupiscit, quamvis caro concupiscere dicatur, quia carnaliter anima concupiscit* (perf. iust. 8, 19). In dieser Macht der Sinnlichkeit über den Geist hat man eine Straffolge der ersten Sünde zu erblicken, nicht aber die Ursache derselben. *Corruptio corporis quae aggravat animam, non peccati primi est causa sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem* (civ. dei XIV, 3 vgl. über den Begriff caro ib. c. 2). Mit dieser Erniedrigung des Geistes hängt eng zusammen die *horrenda profunditas ignorantiae.* Aus ihr versteht es sich, daß der Mensch sich den Leidenschaften und den nichtigen Dingen der Welt hingibt. *Verum haec omnia hominum sunt malorum ab illa tamen erroris et perversi amoris radice venientia, cum qua omnis filius Adam nascitur* (civ. dei XXII, 22, 1). Die Lust begreift sich aus der Unwissenheit. — Und beide haben ihren Grund an der verkehrten Grundrichtung des Menschen. Von Gott wandte er sich ab und sich zu, und damit war er der Welt verfallen. Er wollte sich lieben und gab die Liebe zu Gott preis, darum muß er mit liebender Lust den Träbern der Welt nachjagen. Dieser *amor sui* ist das eigentliche Wesen der Sünde. Das zeigt die herrliche Ausfürung Sermo 96, 2, 2: *prima hominis perditio fuit amor sui . . . Hoc est amare se velle facere voluntatem suam . . . Incipit enim deserto deo amare se et ad ea diligenda quae sunt extra se, pellitur a se . . . Amare te coepisti: sta in te, si potes. Quid is foras? . . . Coepisti diligere quod est extra te, perdidisti te. Quum ergo pergit amor hominis etiam a se ipso ad ea quae foris sunt,*

incipit eum vanis evanescere et vires suas quodammodo prodigus erogare. Exinanitur, effunditur, inops redditur, porcos pascit. — Das ist es um das Wesen der Sünde: *amor sui, ignorantia, concupiscentia.* Von Gott fällt der Mensch ab, sich will er dienen und er wird hineingezogen in den Strudel der Welt. Hinfort ist sein Dasein Tod. Von den Protoplasten heißt es: *quamvis ergo annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt* (pecc. mer. et rem. I, 16, 21). Das ganze Heer der Übel stürmt nun auf die Menschen ein.

So wurde dieses Leben durch die Sünde zu einer Hölle, aus der nur Christus zu befreien vermag: *ab huius tam miserae quasi quibusdam inferis vitae non liberat nisi gratia salvatoris Christi* (civ. dei XXII, 22, 4). — Aber über dem *originale malum* hat Augustin das *originale bonum* nicht vergessen: die Menschen bringen Menschen hervor[1]) und Gott läßt diese durch seine *efficax potentia* zu Menschen mit der vernünftigen Gottesbildlichkeit werden. *In originali malo duo sunt: peccatum atque supplicium, in originali bono alia duo: propagatio et conformatio.* — — *Non in eo tamen penitus extincta quaedam scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem dei* (civ. dei XXII, 24, 1. 2. 3). — Das ist Aug. Lehre von der Sünde. Hier endlich wird die Sünde unter rein religiösem Gesichtspunkt behandelt als das schlechthinige Widerspiel des Guten, als der Zustand der Menschheit, der nur durch Christus aufgehoben werden kann. Hier aber wird auch die Sünde als Sünde des Menschen wie der Menschheit verstanden. Es bant sich damit die Erkenntnis des in sich einheitlichen geistigen Charakters des Menschen wie der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit an. Aug. Erbsündenlehre ist nicht nur eine religiöse Erkenntnis, sie ist auch ein wissenschaftlicher Fortschritt auf den Gebieten der Psychologie und der Ethik, sowie eine großartige Conception auf dem Boden der Geschichte[2]).

e) Seiner Sündenlehre entsprechend, fürt Augustin das Heil des Menschen allein auf die Gnade zurück. Die Gnade beginnt das Gute im Menschen, und sie bleibt in ihm wirksam, nachdem sie seinen Willen befreit hat. *Nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur,*

---

1) Man beachte, unter welchen Gesichtspunkt Augustin hier die Zeugung zu stellen vermocht hat.

2) Die Hervorhebung dieses und mancher anderer Gesichtspunkte vermisse ich in der Dissertation von Seyrich, die Geschichtsphilosophie Augustins, Chemnitz 1891.

ne frustra velit (enchir. 9, 32), (Gott) *praeparat voluntatem et cooperando perficit quod operando incipit*; *quoniam ipse ut velimus, operatur incipiens qui volentibus cooperatur perficiens* (grat. et lib. arb. 17, 33). Also nur unter Gottes Gnadeneinwirkung kommt der Mensch zum Guten und bleibt dabei. Daß Aug. sich die Gnade als göttliche schöpferisch wirksame Macht denkt, wurde oben bereits bemerkt (S. 269). Daraus begreift es sich, daß sie als *mirabilis atque ineffabilis potestas,* die im Menschen *non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates* wirke (grat. Chr. 24, 25), geschildert, und die Notwendigkeit ihrer Wirksamkeit auch für den Zustand paradiesischer Integrität behauptet wird (ep. 186, 11, 37. enchir. 25, 106). Die Gnade ist eben die schöpferische unwiderstehliche Macht Gottes, die in den Herzen der Menschen als die Macht des Guten wirksam wird. Dieses will im Auge behalten sein, wenn wir nun das Gnadenwerk betrachten. Nicht der Mensch selbst, nicht Lehre oder Vorbild, nicht das Gesetz helfen, der bloße Befehl ist machtlos der Concupiscenz gegenüber, nur durch die Gnade und den Glauben wird das Heil erlangt: *quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat.* Hier heißt es: *da quod iubes,* dort: *fac quod iubeo* (sp. et litt. 13, 22). Das erste ist die Vergebung der Sünden, die der Mensch durch die Taufe erhält. Damit beginnt die *renovatio,* wird die Grundlage für sie gefunden (pecc. mer. et rem. II, 7, 9; 27, 43; conf. I, 11). Aber es ist zu beachten, daß die Sündenvergebung zu dem Glauben nicht in Beziehung gesetzt wird. Der Christ fängt an mit dem Glauben, er ist von Gott gewirkt (s. S. 267) als *initium religionis et vitae nostrae.* Die *fides* wird erklärt als *consentire verum esse quod dicitur* (sp. et litt. 31, 54), *cum assensione cogitare* (praedest. sanct. 2, 5). Der Glaube ist also die *assensio* zu der verkündigten Warheit (vgl. enchir. 7, 20. conf. VI, 5. in Joh. tr. 40, 9; 79, 1). Hieraus versteht sich, daß eine höhere Stufe mit der *cognitio* erreicht wird, nach Jes. 7, 9: *nisi credideritis non intelligetis* (z. B. sermo 43. in Joh. tr. 27, 7; 22, 5; 29, 6; 48, 1; 112, 1: *credat antequam sciat.* ep. 114, 7; 120, 3). Nun begegnen uns zwar Sätze, die über diesen Begriff hinauszufüren scheinen. So wenn gelegentlich der Gedanke der *iustificatio per fidem* reproducirt wird (s. unten), oder es heißt, die Menschen würden von den Sünden nicht rein, *nisi per fidem coadunentur et compaginentur corpori eius* (Christi; sermo 143, 1), oder wenn von dem *credere Christum* ein *in Christum credere* unterschieden, und letzteres als christlicher Glaube bezeichnet wird (serm. 144, 2). Aber gerade

hier wird der Gedanke klar, indem Aug. ihn dahin erläutert: *ille enim credit in Christum qui et sperat in Christum et diligit Christum . . . venit in eum Christus et quodammodo unitur in eum et membrum in corpore eius efficitur; quod fieri non potest, nisi et spes accedat et caritas* (cf. in Joh. tr. 29, 6). So weist der Glaube hier wieder über sich hinaus auf eine höhere Stufe hin, wie dort auf die Erkenntnis, so hier auf die Liebe [1]). Nicht das Vertrauen des Herzens auf Gott, das die gegenwärtige Gnade erfaßt, ist des Glaubens Art, sondern er ist die Vorstufe zur noch ausstehenden Gerechtigkeit; er ist daher auch das Vermögen um diese Gerechtigkeit zu bitten: *spiritus gratiae facit, ut habeamus fidem, ut per fidem impetremus orando, ut possimus facere quae iubemur* (grat. et lib. arb. 14, 28. sermo 168, 5. enchir. 28, 117). Der Glaube für sich ist also das Fürwarhalten der Offenbarung. Christlicher Glaube ist er aber erst als die *fides quae per dilectionem operatur* (fid. et op. 16, 27. serm. 168, 2 vgl. in Joh. tr. 6, 21).

f) Das eigentliche Hauptwerk der Gnade ist die Eingießung der Liebe [2]), die Einflößung eines neuen guten Willens durch den heil. Geist. *Qui habent caritatem nati sunt ex deo, qui non habent non sunt nati ex deo* (in Joh. tr. 5, 7). Nicht äußere Gebote oder Christi Beispiel wirken das, sondern *intrinsecus incrementum dat diffundendo caritatem in cordibus nostris per spiritum sanctum* (sp. et litt. 25, 42. pecc. mer. et rem. I, 9, 10), oder auch eine *inspiratio bonae voluntatis atque operis* findet statt (corr. et grat. 2, 3); so wird die böse Lust verdrängt durch die Lust an Gott und seinem Willen. *Spiritus inspirans pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam, hoc est caritatem diffundens in cordibus nostris* (sp. et litt. 4, 6. enchir. 32, 121). Die Ausrüstung mit neuer sittlicher Kraft, diese Umwandlung des Menschen (*per gratiam reparata natura*, sp. et litt. 27, 47) ist für Aug. eigentlich die *iustificatio*. Darin besteht ihr Wesen, daß der Mensch wirklich gerecht wird, und daher gerechte Werke zu leisten vermag. *Quid est enim aliud: iustificati, quam iusti facti, ab illo scil. qui iustificat impium, ut ex impio fiat iustus* (ib. 26, 45. grat. et lib. arb. 6, 13). *Per donum spiritus operamur iustitiam* (sp. et litt. 18, 31). So wird der Mensch ein neuer, aus einem Gottlosen ein

---

1) Wie auch durch die Liebe eine Steigerung der Erkenntnis eintritt. in Joh. tr. 96, 4.

2) Der Ausdruck nach Röm. 5, 5.

Gerechter, aus einem Toten ein Lebendiger. *Spiritualiter sanat aegrum, vel vivificat mortuum, id est iustificat impium* (nat. et grat. 26, 29). *Cum vivit anima in iniquitate mors eius est, cum autem fit iusta, fit particeps alterius vitae quae non est quod ipsa, erigendo se quippe ad deum et inhaerendo deo ex illo iustificatur* (in Joh. tr. 19, 11). Diese Einflösung des guten gerechtmachenden Willens ist eine fortgehende, das Christenleben bestimmende, da ja auch dem Wiedergeborenen die Concupiscenz bleibt (nupt. et conc. I, 25, 28): *Iustificati sumus, sed ipsa iustitia, cum proficimus, crescit* (serm. 158, 5). Liegt also das Wesen der *iustificatio* in der *inspiratio bonae voluntatis*, so kann in weiterem Sinn doch auch die Sündenvergebung zu ihr gerechnet werden, doch so, daß auf jene *inspiratio* der Nachdruck fällt. *Neque sola remissio peccatorum est illa gratia . . . sed ipsa facit, ut lex impleatur, ut natura liberetur* (grat. et lib. arb. 14, 27 cf. civ. dei XII, 22). *Utroque enim modo adiuvat gratia et dimittendo quae male fecimus, et opitulando, ut declinemus a malis et bona faciamus* (op. imp. II. 227; VI, 15). — Wir haben damit ein deutliches Bild von Augustins Gnadenlehre erhalten. Die Gnade ist die göttliche Machtwirkung, die den Willen gut macht oder zum Guten befähigt. Aug. Anschauung entspricht genau seiner Sündenlehre: die Unwissenheit wird ausgetilgt durch Verleihung des Glaubens, die Selbstliebe sammt der Lust durch die Mitteilung des guten Willens, der Liebe zu Gott und seinem Gesetz, die Todhaftigkeit des Sünders durch die Gerecht- und Lebendigmachung, die dadurch an ihm ausgefürt wird[1]).

Groß an diesem Gedankengebilde ist vor Allem die Energie, mit der alles auf die Gnade zurückgefürt wird unter Ausschluß alles eigenen Werkes. Wer aber aufmerksam dem Wesen dieser Gnadenwirkung nachgeht, wird finden, wie wenig diese Theorie doch dem religiösen Grundmotiv Augustins entspricht. Die paulinische Stimmung, die letzteres verklärte, hat dem paulinischen Gedanken der Glaubensgerechtigkeit nicht zu entsprechen vermocht. Die Formel des Paulus hat Aug. unzälige Mal wiederholt. Aber er interpretirt sie etwa dahin, daß wir die Ansicht erlangen, daß uns die Gerechtigkeit von Gott,

1) Die Heilsordnung Augustins hat (nach Röm. 8, 29 f.) folgende Glieder: *(praescientia) praedestinatio, vocatio, iustificatio, glorificatio* (in Joh. tract. 26, 15. corr. et grat. 9, 23) oder auch: *remissio peccatorum, sanentur languores tui, redemtio de corruptione, corona iustitiae* (serm. 131, 6–8), oder: *ante legem, sub lege, sub gratia, in pace* (enchir. 31, 118).

one vorhergehende Werke, gegeben werde, oder daß der Glaube rechtfertige, sofern er in der Liebe tätig ist. *Ipsa est iustitia ex fide, qua credimus nos iustificari, hoc est justos fieri gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum, ut inveniamur in illo, non habentes nostram iustitiam quae ex lege est, sed eam quae est per fidem Christi. Quae ex deo iustitia in fide, in fide utique est, qua credimus nobis iustitiam divinitus dari, non a nobis nostris viribus fieri* (ep. 186, 3, 8). *Nempe legimus iustificari in Christo qui credunt in eum, propter occultam communicationem et inspirationem gratiae, qua quisque haeret domino unus spiritus est* (pecc. mer. et rem. I, 10, 11). Darnach kann man sagen, daß auch dieser große Pauliner, so gewaltig er von Paulus angeregt ist, am entscheidenden Punkt Paulus misverstanden hat[1]).

g) Die Gnade ist bei Aug. als die *gratia irresistibilis*, als prädestinatianische Gnade charakterisirt. Mancherlei Linien treffen in diesem Begriff zusammen: die platonische Färbung der Gotteslehre, Aug. Heilserfarung, die Erkenntnis der Alleinwirksamkeit der Gnade, exegetische Erwägungen (S. 269). Ergreift die Gnade den Menschen, so gibt es kein Widerstehen, denn Gott setzt seinen Willen im menschlichen Herzen, nicht anders als in der Natur, durch. *Non est itaque dubitandum voluntati dei qui in caelo et in terra omnia quaecunque voluit, fecit et qui etiam illa quae futura sunt, fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult, quando quidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult, facit . . . ., qui tamen hoc non facit nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem* (corr. et grat. 14, 45. 43. enchir. 21, 95). Der Unterschied zwischen der Gnade und der *prima gratia* oder dem Adjutorium Adams besteht grade darin, daß dieses eigenwillig verlassen werden konnte, wärend jene den Willen bewirkt (corr. et grat. 11, 31. 38). Die Frage, ob hiedurch die Willensfreiheit des Menschen aufgehoben werde, hat Aug. verneint. Im Gegenteil heile und restituire die Gnade den freien Willen, sodaß

1) Dabei hat Aug. freilich — nicht anders als viele Fromme des Mittelalters — zuhöchst in der Vergebung der Sünden Trost zu finden gewußt, z. B.: *ipsa quoque nostra iustitia, quamvis vera sit propter veri boni finem ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius peccatorum remissione constet quam perfectione virtutum. Testis est oratio totius civitatis dei . .: dimitte nobis debita nostra* (civ. dei XIX, 27).

er frei das Gute wälen kann (sp. et litt. 30, 52. enchir. 25, 105). Allein wenn man bedenkt, daß in irresistibler Weise ein neues Wollen in den Menschen gesetzt und der Wille dabei *indeclinabiliter et insuperabiliter* geleitet wird von der göttlichen *virtus* (corr. et gr. 12, 38), so kann es nicht fraglich sein, daß die Behauptung der Freiheit nicht viel mehr als ein Spiel mit Worten ist; sie hat nur den Sinn, daß Gott den Menschen in der seiner Ausrüstung mit einem Willen angemessenen Weise behandelt, sodaß also der Mensch die Umschaffung seines Willens erlebt als (formell) wollender (s. die vorher angefürte Stelle). Dasselbe Resultat ergibt ein Blick auf das Beharren des Menschen in der Gnade. Dasselbe ist eine Wirkung der Gnade, des *donum perseverantiae* (don. pers. 1, 1). Auch hier gilt die Regel: *deus operatur, ut velint* (corr. et gr. l. c.). Eine wirkliche Freiheit ist damit ausgeschlossen. Das ist wieder eine Folge dessen, daß Augustin die Gnade unter dem Gesichtspunkt schöpferischer *virtus*, und nicht eines persönlichen geistigen Verhältnisses denkt.

Nun aber liegt das Faktum vor, daß nicht alle *vocati* von der Gnade überwunden werden. Dieses erklärt sich Aug. aus der Prädestination. Vor Entstehung der Welt hat Gott den Ratschluß gefaßt, in Christo bestimmte Menschen zu erlösen, ihnen seine Gnade zuzuwenden. *Praedestinatio dei quae in bono est, gratiae est . . praeparatio, gratia vero est ipsius praedestinationis effectus* (praedest. 10, 19. don. persev. 9, 21). Ein *placitum voluntatis eius* liegt vor, das nichts zu schaffen hat mit den menschlichen Verdiensten, auch nicht denen, welche Gott etwa voraussähe, vielmehr ist das *propositum* Gottes der Grund diesen und jenen den guten Willen mitzuteilen (praed. 18, 37). Es ist eine ganz bestimmte Zal (so schon de bapt. V, 27, 38), die Gott also zur Gnade vorherbestimmt hat: *ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam nec minuatur ex eis* (corr. et grat. 13, 39) [1]. Die Prädestination ist die Ursache des Heils, alle Heilsveranstaltungen sind Mittel sie zu realisiren, sie dienen und nützen deshalb eigentlich nur den Prädestinirten. An den *electus* ergeht die wirksame *electorum propria vocatio* (praed. 18, 37), *ut vocantem sequatur,* die übrigen werden so nicht (*non ita*) berufen (don. pers. 9, 21), der *electus* allein hat das *donum perseverantiae,* wärend die *praesciti* noch

1) Die feste Zal erklärt sich aus Augustins Annahme, daß die erwälten Menschen einen Ersatz bilden sollen für die Zal der gefallenen Engel (enchirid. 9, 29; 15, 62. civ. dei XXII, 1).

in letzter Stunde abfallen können (corr. et grat. 9, 22. don. pers. 8, 19). So ruht alles in Gottes Händen, auf seiner Wal: *Quicunque ergo in dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, iam filii dei sunt et omnino perire non possunt* (corr. et grat. 9, 23). Der Prädestinirte wird errettet, in der Regel indem er in der Kirche ein *vocatus* und *iustificatus* wird; aber auch der Fall muß für möglich angesehen werden, daß er überhaupt mit dem historischen Christentum nicht in Berürung kam und doch gerettet wird — weil er prädestinirt ist (ep. 102 quaest. 2 § 12. 14. 15 vgl. mit praedest. 9 § 17—19, dazu Reuter, Aug. Stud. S. 90 ff.). — Die nicht Prädestinirten oder *praesciti* verfallen dagegen unter allen Umständen dem Verderben, als Teile der *massa perditionis.*. Auch wenn sie rechte Christen zu sein scheinen, berufen, gerechtfertigt, wiedergeboren durch die Taufe, erneuert, werden sie nicht errettet, weil sie nicht erwält sind (don. pers. 9, 21). Nicht Gott trifft dabei eine Schuld, nur sie sind schuld, die eben ihrem gerechten Los überlassen bleiben: *voluntate sua cadit qui cadit, et voluntate dei stat qui stat* (don. pers. 8, 19)[1]); Gott offenbart an ihnen seine Gerechtigkeit, wie an den Erwälten sein Erbarmen (ib. 8, 16). Warum er die einen erwält, die anderen ihrem Geschick überläßt, darauf gibt es nur die Antwort: *hoc volo*, bei der sich die Kreatur ihrem Schöpfer gegenüber zu bescheiden hat (ib. 17)[2]). — Mit diesen Gedanken schließt die Gnadenlehre Aug. ab. Gnade und Natur, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit werden in einem schroffen Gegensatz empfunden, wie einst von Marcion, und es wird eine ebenso paradoxe Lösung geboten, wie damals von diesem, eine Lösung, die dem religiösen Gefül ebensowenig genügt wie jene. Der religiöse Tiefsinn Aug. ist ebenso erkennbar, wie daß fremdartige nicht evangelische Fäden in das Gewebe seiner Gedanken hineingeraten sind. Er hat mit dem *sola gratia* Ernst zu machen gewußt, aber es rächt sich an seiner Lehre, daß er das *sola fide* nicht verstand, daß der Gott, dessen Gemeinschaft sein Herz

---

1) So drückt sich Aug. gewönlich aus, aber er redet auch von *morti sempiternae praedestinati* (in Joh. tract. 43, 13 vgl. 110, 2. civ. dei XV, 1, 1. enchir. 26, 100).

2) Den widersprechenden Bibelstellen bes. 1. Tim. 2, 4, geht Augustin durch Umdeutungen aus dem Wege, etwa: keiner werde selig, außer Gott wolle es (enchir. 24, 103), oder: alle = die Prädestinirten, *quia omne genus hominum in eis est* (corr. et grat. 14, 44).

so wundersam zu schildern wußte, für seinen Verstand doch nicht der Gott des Evangeliums war. Zu einer Heilsgewißheit kann es — nach der Theorie — nicht kommen (corr. et grat. 13, 40; 9, 22. civ. dei XI, 12). *Verumtamen hoc bonum est: non altum sapere, sed timere* (don pers. 8, 19) lesen wir bei dem Mann, der es doch gewußt hat, daß die Religion etwas anderes ist als die Furcht ein Contraktverhältnis einzuhalten. Aber so sehr immer auch dieses gewaltige Gedankengebilde unter dem Schatten seiner Zeit steht, es hat doch der DG. der Zukunft das Problem gestellt, es hat durch unvergeßliche Töne die Christenheit gebannt: es gibt nur ein Furchtbares, das Böse im Herzen, und es gibt nur ein Gutes und Großes, Gott und die Gnade.

4. Der geschichtliche Verlauf des Streites.

Der Gegensatz dieser beiden Anschauungen liegt auf der Hand. Es ist verständlich, daß ein heißer Streit entbrannte, in dem Aug. die Fürerrolle zufiel. Die Gedanken, welche er wider den Pelagianismus in das Feld fürt, ergeben sich nach dem Vorigen von selbst: der Pelagianismus kenne keine Gnade, aber nicht die Willensfreiheit, sondern die Gnade rettet den Menschen. Wäre der Mensch im pelagianischen Sinn frei, dann wäre Christus vergeblich in die Welt gekommen (nat. et grat. c. 19 ff., § 21 ff.); käme es nur auf Lehre und Beispiel an, warum wurde dann nicht schon der fromme Abel Haupt der Gerechten (ib. 9, 10)? Die christliche Erfarung nicht minder als das Gebet der ganzen Kirche um Sündenvergebung zeigen, daß der Mensch die Sünde in eigener Kraft nicht meiden kann (serm. 181). Gegen die pelag. Ansicht spricht weiter die Allgemeinheit der von dem gerechten Gott verhängten Strafen, von denen auch die Kinder nicht verschont bleiben (op. imp. III, 154). Stark betont Aug. dabei die Kindertaufe. Entweder die neugeborenen Kinder sind sündig oder sie sind es nicht, ist letzteres der Fall, dann bedarf es auch nicht der Taufe (pecc. mer. et rem. I, 23, 33; 18, 23; op. imp. II, 222), ein Schluß, gegen den die Pelag. sich freilich verwarten (S. 263 Anm.). Endlich beruft sich Aug. auf eine Reihe von Bibelstellen (Röm. 5, 12; 7, 14—26; 8, 26. Genes. 2, 7. Ps. 51; 143, 2. Eph. 2, 3. Joh. 8, 36). Ja selbst einen dogmengeschichtlichen Beweis hat er sich zu bringen bemüht (c. Jul. I. II). Ausfürlich behandelt diese Kritik des Pelagianismus Thomasius I², 543 ff.

Der Streit nahm seinen Anfang, als Cälestius sich in Karthago um ein Presbyteramt bewarb. Man scheint den ersten Anstoß an

der Behauptung der Anhänger des Cälestius, daß die Kindertaufe nicht dem Zweck der Sündenvergebung diene, genommen zu haben (Aug. pecc. mer. et rem. III, 6, 12[1])). Der mailändische Diakon Paulinus verklagte ihn (die Anklage bei Marius Commonit. 1, 1 s. oben S. 265 f.) auf einer Synode in Karthago (411 oder 412). Cäl. wurde excommunicirt und ging nach Ephesus, wo er — auf griechischem Boden — die Presbyterwürde erlangte. Pelagius, der ebenfalls in Karthago gewesen, war nach Palästina gereist. Auch er fand Anklang. Aber Hieronymus schrieb gegen ihn (ad Ctesiphontem [ep. 133] und dialogus c. Pelagianos ll. 3[2])). Gerüchte aus dem Abendland nötigten Johannes von Jerusalem über die Sache des Pelagius eine Synode abzuhalten (Jerusalem 415, s. den Bericht des Orosius im liber apologeticus 3—6). Allein Johannes trat unzweideutig für Pelag. Satz ein, der Mensch könne Gottes Gebote leicht halten, nämlich mit Gottes Hilfe, daher verlangte Orosius, daß die Sache, da Pelag. Lateiner sei, nach Rom verwiesen werde. Auf Betreiben zweier aus Gallien exilirter Bischöfe (Heros und Lazarus) fand noch eine Synode in der Sache statt, 415 zu Diospolis oder Lydda (vgl. Aug. de gestis Pel., dazu Mansi IV, 311 ff.). Pelag. hat es gewandt verstanden die Bischöfe zufrieden zu stellen: freilich könne der Mensch alles Gute leisten, aber nur mit dem göttlichen *adiutorium.* Sätze, die man ihm beilegte, erklärte er für apokryph; die Verantwortung für die Sätze des Cälestius lehnte er ab, aber mit der Bemerkung: *quae autem dixi non esse mea, secundum iudicium sanctae ecclesiae reprobo, anathema dicens omni contravenienti.* Das war eine feige Unwarheit. Die Synode erklärte ihn für rechtgläubig[3]). — Aber die Afrikaner ruhten nicht.

---

1) In der Verhandlung hat Cälest. stark betont, die Kinder hätten die Taufe nötig. In der Relation der Sätze im Lib. subnot. praef. 5 hat Marius den Satz: *quoniam infantes, etiamsi non baptizentur, habeant vitam aeternam.* Derselbe ist also vielleicht ursprünglich. Alle diese Instanzen beweisen, daß die im Text erwänte Behauptung Cälest. über die Taufe die Aufmerksamkeit auf die Sache richtete.

2) Diese gereizt und leidenschaftlich geschriebenen Werke — Hier. häuft fast alle Ketzernamen auf das Haupt des Pelagius – zeigen, daß H. Augustin gefällig sein wollte, in der Sache dem Pelag. aber nicht so fern stand, s. z. B. ep. ad Ct. 6, 10. dial. II, 5 ff. III, 5. 6 vgl. Zöckler, Hieronymus S. 420 ff. 311 ff.

3) Pelag. hat seine Rechtgläubigkeit in der Trinität (Aug. gest. Pel. 19, 43) klug betont, ebenso daß es sich in seiner Sache nicht um ein „Dogma" handle: *anathematizo quasi stultos, non quasi haereticos, si quidem non*

Eine Synode in Karthago und eine andere in Mileve (beide 416) sandten Schreiben an die päpstliche *sanctitas* des Innocenz I. nach Rom. Dazu kam ein eingehend belehrendes und leise zur Energie manendes Privatschreiben von fünf Bischöfen (darunter Augustin; unter den Briefen Aug. ep. 175—177). Die Sachlage wie die Lehre des Pelag. wird dargelegt, letztere auch widerlegt, die einzigartige Autorität des römischen Bischofs gepriesen (ep. 175, 2 f.; 176, 1; 177, 19) und er ersucht die Sache in seine Hand zu nehmen. Pelag., der sich der Entscheidung der Orientalen berüme (ep. 177, 2), müsse widerrufen, oder die errettende Bedeutung der Kindertaufe sowie die Unzulänglichkeit der Natur zum Heil anerkennen (ep. 175, 6 [1])). Der Papst säumte nicht die Briefe zu beantworten (s. in der august. Briefsammlung ep. 181—183). In gewundenem Curialstil wird vor Allem die löbliche und gebürende Einhaltung der — stets vom Erdkreis beobachteten — Disciplin anerkannt, sich, wie das alle Kirchen tun, dem Urteilsspruch Roms zu unterwerfen (ep. 181, 1; 182, 2). In der Lehrfrage verrät sich auch dieser Papst als schwachen Theologen: die Afrikaner haben natürlich Recht und Alles gesagt, über die Gnade und Freiheit zu disputiren ist überflüssig für jeden Rechtdenkenden (ep. 181, 7. 9; 183, 5), denn es ist klar, daß der Mensch des göttlichen Adjutoriums zum Heil bedürfe (ep. 181, 4—6, 8; 182, 3 f.). Also: natürlich sind die Afrikaner im Recht, weil die Lehre ihres Gegners richtig ist! Die dogmatische Hilflosigkeit des Papstes, dem kein fertiges Schema zu Gebote stand, ist komisch. Im Übrigen ist dem pestbringenden Gift gegenüber schnelle Abhilfe zu bringen (181, 2 f. 8). Der Papst glaubt nicht, daß Pelagius und Cälestius bekehrt werden können (181, 8) — er bezweifelt auch, ob zu Diospolis wirklich für Pelag. entschieden sei (183, 3) — sie sind aus der Kirche auszuschließen (ep. 181, 8; 182, 6) [2]).

---

est dogma (ib. 6, 16). Das begreift sich nicht aus der Abneigung „das Gebiet des Dogmatischen“ zu erweitern (Harnack III, 162 Anm. 1), sondern ist nichts als ein Verteidigungsmittel, ebenso sagte Cälest. zu Karthago: *quaestionis res sit ista, non haeresis* (Aug. pecc. or. 3, 3. vgl. das röm. Bek. des Cälest. bei Aug. pecc. orig. c. 23. Julians Ausdruck: *quaestiones indisciplinatae* bei Marius l. subnot. 6, 12).

1) Diese praktische Zuspitzung im Schreiben von Karthago ist interessant, sie weist auf den Ausgangspunkt des Streites zurück.

2) Ich verstehe die Briefe anders als üblich, aber auch anders als Harnack (III, 165): nicht „Hintertüren“ hat sich der Papst offen gehalten, sondern er hat von der Sache nichts verstanden.

Nun lief ein hochorthodoxes Bekenntnis des Pelagius in Rom ein. Die schwebenden Fragen waren nur kurz berürt, die Kindertaufe und die Freiheit des Willens anerkannt, aber: *nos semper dei indigere auxilio*, im Übrigen die volle Unterwürfigkeit gegen den Papst betont[1]) (Hahn S. 217 f.). Innocenz war gestorben (März 417), das Bekenntnis kam in die Hände seines Nachfolgers Zosimus. Auch Cälestius — er war inzwischen nach Constantinopel gegangen und von dort vertrieben — war in Rom erschienen, er bekannte die Kindertaufe in *remissionem peccatorum*, sowie die Unfehlbarkeit des päpstlichen Urteils, leugnete aber, daß die Sünde *cum homine nascitur* (Hahn S. 218 f.). Zosimus war durchaus befriedigt, und er kam dadurch mit der Dogmatik seines Vorgängers nicht in Collision. Eine Synode in Rom (417) certificirte die Rechtgläubigkeit des Cälestius, das bald darauf eingetroffene Bekenntnis des Pelagius, für den sich auch der Bischof von Jerusalem verwandte, erregte Jubel. Der Papst war unvorsichtig oder ehrlich genug in zwei Schreiben den afrikanischen Bischöfen hievon Mitteilung zu machen und ihnen vom hohen apostolischen Stul herab ihre Leichtfertigkeit in der Sache scharf vorzuhalten (s. Zos. ep. 3. 4)[2]). Allein eine Synode von Karthago (417 oder Anfang 418) erklärte dem Papst, daß eine Unterstützung zu den einzelnen Handlungen noch nicht klar gelegt sei und sie bei der Verdammung durch Innocenz bleibe (Mansi IV, 376. 378). Der Papst, eingeschüchtert, antwortete, daß Petrus die Gewalt zu lösen und zu binden erhalten und niemand sich dem Papst widersetzen dürfe, daß er aber doch die Sache mit den Karthagern beraten wolle, in der bisher alles bei dem Alten geblieben sei (ep. 15). Jetzt trat im J. 418 die große afrikanische Generalsynode in Karthago zusammen (200 Teilnehmer; s. Mansi III, 810 ff.; IV, 377 ff.). Hier wurden verdammt, die lehren, Adam sei, abgesehen von der Sünde, sterblich erschaffen, die Kinder unterstünden nicht der von Adam herstammenden Erbsünde, die Gnade helfe nicht hinsichtlich der zukünftigen Sünden, die Gnade bestehe nur in Lehre und Geboten, die Gnade erleichtere nur die Ausfürung des Guten, die Heiligen sprächen die 5. Bitte nicht für sich oder nur aus Demut. Ebenso wurde aber die

---

1) Ein Stich gegen Augustin sollen wol die Worte sein: *execramus . . . qui primas nuptias cum Manichaeo . . . damnant.*

2) Auch hatte der Papst von Cälestius gelernt, daß es sich hier um verfängliche Fragen und unnütze Zwistigkeiten handle (s. ep. 3, 7).

Appellation nach Rom („jenseits des Meeres") mit dem Bann belegt. — Letzteres wurde wiederholt 419 zu Karthago (auf Anlaß einer Einmischung des Zosimus in afrikanische Angelegenheiten). Der Kaiser hatte (418) ein Edikt gegen Pelagius, Cälestius und ihren Anhang erlassen, das sie aus Rom verwies und streng bedrohte (Aug. opp. XVII, 2720 ff.). Zosimus gab jetzt nach in der epistola tractoria (Frg. s. Coustant-Schoenemann, pontif. Rom. epp. I, 709) und verlangte, daß alle Bischöfe durch Unterschrift dem beitraten. Allein achtzehn Bischöfe weigerten die Unterschrift (Aug. c. duas ep. Pel. I, 1, 3). Ihr Fürer war Julian von Eclanum, der in zwei Briefen an den Papst (bei Mar. l. subnot. 6, 10—13. Aug. opp. XVII, 2728 ff.) dieses damit begründete, daß sie nicht Abwesende ungehört verdammen dürften, auch bekennen sie sich zu einer ziemlich mild gehaltenen — die Paradoxien des Cälestius werden verworfen — Darlegung der pelagianischen Grundsätze. Natürlich one Erfolg. Von nun ab tritt Julian — er hatte sein Bistum verloren — als der energischste, schlagfertige und schreiblustige Gegner Augustins auf, die Defensive mit der Offensive vertauschend. Manichäismus, Verachtung der Ehe[1]), Unwissenschaftlichkeit und Unvernunft warf er ihm vor (s. die Frgg. bei Aug. nupt. et conc. II; c. Jul.; op. imperf.). Er ist immer weiter fortgedrängt worden bis zum schrankenlosen Rationalismus: *quod ratio arguit non potest auctoritate vindicare* (op. imp. II, 16. 137. 144). Nicht Versammlungen von Klerikern, die kaum die Kategorien des Aristoteles beherrschen, oder der ungebildete Pöbel entscheiden, sondern die kleine Zal der Gebildeten (c. Jul. II, 10, 35—37 vgl. Klasen, Entwicklung des Pel. S. 98 ff.). Die pelag. Lehre ist unter seinen Händen immer weltlicher und selbstzufriedener geworden. Allein auf die DG. hat dieses keinen Einfluß gehabt. Die Ausbreitung des Pelagianismus war keine ganz geringe. Außer in Rom, Süditalien und Sicilien begegnen uns Pelagianer im Sprengel von Aquileja (Dalmatien), Brittanien, im Sprengel Arelate. — Das Concil zu Ephesus (431) bestätigte — dem Papst zu Gefallen — die Verwerfung des Pelagianismus, s. S. 215.

---

1) Hinsichtlich dieses Punktes wurde Augustin in Rom von Pelagianern bei dem Comes Valerius denuncirt, s. nupt. et conc. I, 1. 2.

§ 31. Der donatistische Streit und die Fortbildung des Kirchen- und Sakramentsbegriffes durch Augustin.

Litteratur: Optatus von Mileve, de schismate Donatistarum ll. 7 ed. Ziswa in Corp. scr. eccl. Lat. 26 (geschrieben vielleicht 368, s. aber II, 3). Synodalakten und Frgg. derselben bei Mansi IV, die hergehörigen Urkunden auch in Opp. Aug. XVII, 2446 ff. Dazu Deutsch, Drei Aktenstücke z. Gesch. d. Donat. 1875. Völter, Der Ursprung d. Donat. 1883, bes. Seeck, Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donat. Ztschr. f. KG. X, 505 ff. Ribbeck, Donatus und Aug., 1858. Hefele in Wetzer und Welte's Kirchenlex. III², 1969 ff. Von Augustins Werken kommen in Betracht: c. epistulam Parmeniani ll. 3 (ca. 400); de baptismo c. Donatistas ll. 7; c. litteras Petiliani ll. 3; de unitate ecclesiae (nach 400); c. Cresconium ll. 4 (ca. 406); de unico baptismo c. Petilianum (ca. 410); breviculus collationis cum Donatistis (411); ad Donatistas post collationem (412); de gestis cum Emerito (418); c. Gaudentium ll. 2 (ca. 420). Über Aug. Kirchenbegriff s. Köstlin, Die kath. Auffassung v. d. Kirche in ihrer ersten Ausbildung in Deutsche Ztschr. f. chr. Wiss. u. chr. Lbn. 1856, S. 101 ff. 113 ff. H. Schmidt, Des Aug. Lehre von der Kirche in Jarbb. f. deutsche Theol. 1861, S. 197 ff. Reuter, Aug. Studien S. 231 ff. 47 ff. Seeberg, Begriff d. Kirche I, S. 38 ff. Specht, Die Lehre v. d. K. n. dem h. Aug. 1892. Zur Sakramentslehre s. Hahn, Die Lehre von d. Sakr., 1864. Dieckhoff Theol. Ztschr. 1860, S. 524 ff.

1. Der donatistische Streit.

a) Das größte Schisma der alten Kirche ist aus persönlichen und lokalen Verhältnissen in der Gemeinde zu Karthago entstanden. Über die wärend der diokletianischen Verfolgung geforderte Auslieferung der heil. Schriften machten sich in Nordafrika verschiedene Grundsätze geltend. Eine mildere Anschauung (Auslieferung von anderen gleichgiltigen Schriften gestattet) vertrat Bischof Mensurius von Karthago. Auch trat er mit seinem Archidiaconus Cäcilian der übertriebenen Verehrung von Confessoren und Märtyrern entgegen. Eine rigoristische Anschauung vertrat Secundus von Tigisis. Nun wurde, nach Mensurius Tod, der bei der strengen Gruppe in Karthago verhaßte Cäcilian zum Bischof gewält und von Felix von Aptunga, den die Strengen für einen Traditor hielten, geweiht. Wider diese Wal erhob sich eine große Entrüstung bei den „Frommen" (Lucilla), und diese wurde von den auswärtigen Rigoristen angefacht. Eine Versammlung von 70 Bischöfen in Karthago (312) erklärte diese Ordination für nichtig. Majorinus wurde zum Bischof von Karthago gewält. Sein Nachfolger wurde Donatus der Große. Mancherlei Gründe wirkten zusammen, sodaß aus diesem Gegensatz

zwei schroff einander bekämpfende Kirchen hervorgingen, die katholische und die donatistische Kirche. Der Stolz der Märtyrer, die unter dem Druck der Verfolgung neubelebte Frömmigkeit, der Begriff der Heiligkeit der Kirche, archaistische religiöse Reminiscenzen, der Druck, den man alsbald seitens der Obrigkeit erfur, der Bund der katholischen Kirche mit dem Staat, sociale Notstände, vielleicht auch nationale Motive begegneten sich, um aus der Personenfrage die große Spaltung hervorgehen zu lassen, die ein Jarhundert lang die Kirche Afrikas zerriß. In Afrika war die Kirche wirklich gespalten (330 sind auf einer Synode 270 donat. Bischöfe; 311 zu Karthago 266), außerhalb Afrikas hat der Donatismus keinen nennenswerten Anhang gehabt (ein Bischof in Spanien, sowie in Rom wird erwänt, gesta collationis I, 157), hier erkannte man auch nur Cäcilian und seine Nachfolger an. So stellte sich auch Kaiser Constantin, nachdem die Donatisten ihn zur Einmengung veranlaßt hatten, zu der Sache. Er ließ dieselbe untersuchen, untersuchte sie selbst und entschied, daß Cäcilian und Felix unschuldig, ihre Ankläger aber verächtliche Verleumder seien. Strenge Gesetze wurden gegen sie erlassen, aber als sie sich unwirksam erwiesen, wieder aufgehoben. Das Wichtigste aber war, daß unter Constantin auf der Synode zu Arles (316, so nach Seeck a. a. O. S. 508 f. vgl. Eus. V. C. 44. 45) der Gegensatz principiell festgelegt wurde. Hier wurde nämlich festgestellt, daß auch die von einem Traditor erteilte Ordination, wenn nur die Ordinirten *rationales subsistunt*, giltig sei (can. 13), ferner daß von Häretikern Getaufte nur nach dem Symbol gefragt werden sollen, und daß, wenn sie im Namen des dreieinigen Gottes getauft seien, nur die Handauflegung ihnen zu erteilen sei (can. 8). Die Ordination und Taufe sind also nicht abhängig von der Würdigkeit des Spenders. Neben die geschichtliche Personfrage rückt dadurch eine dogmatische Differenz. Die Bewegung wuchs mächtig an, besonders unter den niederen Ständen fand sie Anklang. Socialistische Gedanken über das Eigentum, ein rasender Fanatismus, der zu schroffster äußerlicher Separation, zu furchtbaren Greueltaten, zu frevelhafter Preisgabe des eigenen Lebens fortriß, kennzeichnet diese Anhänger der Kirche der Heiligen (Circumcelliones, agonistici s. Opt. II, 18 f. 21; VI, 1 f.; III, 4. Aug. unit. eccl. 19, 50. c. ep. Parm. II, 3, 6. c. Crescon. III, 42, 46. brev. III, 11). Staat und Kirche waren dem gegenüber onmächtig. Der Druck unter Constans und Constantius wie unter Jovian, Valentinian, Gratian, Honorius vermochte die Be-

wegung nicht zu unterdrücken. Am schlimmsten war für die Partei die Zersplitterung in einander bekämpfende Gruppen (Rogatus, Tychonius, Maximian und Primian) — das Los aller Separatisten. Es ist Augustin, der bald nach Antritt seines Episkopates seine ganze Kraft an die Versönung der Gegensätze wandte. So kam im Juni 411 die dreitägige Unterredung zu Karthago zu Stande (s. gesta collationis bei Mansi IV und Aug. brevic. coll.). Sowol die geschichtliche als die principielle Frage ist hier besprochen. Kein Leser der Akten wird sich dem Eindruck entziehen, wie sehr hier die Donatisten als verbitterte Fanatiker, in der Sache unfähig aber hochmütig, stark in kleinlichen juristischen Einreden, Formfragen und Chicanen, immer bemüht den Gang der Verhandlungen zu hemmen, erscheinen. Der den Vorsitz fürende kaiserliche Beamte (Marcellin) sprach den Katholiken in beidenPunkten den Sieg zu. Sein Urteil war nicht ungerecht. Augustin wirkte in diesem Sinn weiter fort, harte kaiserliche Edikte verboten die Zusammenkünfte der Donatisten unter Todesstrafe, Kirchen und Kirchengut wurden den Katholiken übergeben. Die Macht des Donatismus war gebrochen, und er verschwindet nun bald aus der Kirchengeschichte.

b) Der Lehrgegensatz zwischen Donatisten und Katholiken läßt sich kurz feststellen. Dem Donatismus steht die bischöfliche Grundlage der Kirche fest. Er fordert nur, daß die Bischöfe heilige Männer seien, und er erklärt nur unter dieser Voraussetzung die Sakramente für wirksam. Hierin wie in Anderem hat er sich und konnte er sich auf Cyprian berufen. Cyprian hat bekanntlich die Ungiltigkeit der häretischen Taufe behauptet (S. 142), er hat die Nichtigkeit des Opfers und Gebetes (nach Joh. 9, 31) gefallener Priester gelehrt und vor der Ansteckung ihrer Berürung gewarnt, s. S. 139 Anm. 1. Wenn endlich die Donatisten sich auf Wundertaten ihrer Bischöfe, auf Gesichte und Träume beriefen (Aug. unit. eccl. 19, 49), so hat auch das seine Parallelen bei Cyprian, s. S. 140 Anm. 2. — Die Donatisten behaupten nun, daß sie die ware echte *ecclesia catholica* seien (gesta coll. I, 148. 202. III, 22. 91. 165), die heilige Passionskirche der Märtyrer (ib. I, 45. III, 116). Die Katholiken sind nicht Kirche, sondern Anhänger Cäcilians, Traditoren und blutgierige Bedrücker (Optat. II, 14. 18. gest. I, 148; III, 14; III, 14. 29. 258). Die donat. Kirche ist wirklich die heilige Braut Christi one Flecken und Runzel, weil sie Heiligkeit von ihren Gliedern und Bischöfen verlangt (ib. III, 75. 249. 258. Optat. II, 20; VII, 2). Das

Prädikat „katholisch“ deuteten sie nicht *ad provincias vel ad gentes,* sondern: *hoc sit catholicum nomen quod sacramentis plenum est* (gest. III, 102 cf. Aug. brev. III, 3) oder: *catholicae nomen non ex totius orbis communione interpretaris, sed ex observatione praeceptorum omnium divinorum atque omnium sacramentorum* (Aug. ep. 93, 7, 23). Gemäß der Heiligkeit dieser Kirche hat man sich von den nicht zu ihr Gehörenden sorgfältig fern zu halten[1]), sie werden den Heiden gleichgeschätzt[2]). Jede Beziehung der Kirche zu der weltlichen Obrigkeit wird perhorrescirt: *quid christianis cum regibus, quid episcopis cum palatio?* (Opt. I, 22. Aug. c. litt. Pet. 92, 202)[3]). Der dogmatische Grund zu dieser Separation liegt in der Nichtigkeit der katholischen Sakramente. Die sittliche Unwürdigkeit der Bischöfe der Traditorenkirche raubt ihren Sakramenten den Wert: *qui non habet quod det, quomodo dat?* (Opt. V, 6 vgl. gest. III, 258). Daher ist die *iteratio sacramentorum,* das *alterum baptisma* und die Wiederholung der Ölsalbung notwendig (Opt. I 5; III, 2; IV, 4; V, 1. 3 f.; VII, 4). Indem die Donatisten aber die Fülle der Sakramente haben, sind sie die katholische Kirche. Daher ist nur bei ihnen Christus und die Taufe: *unde enim fieri potest, si una est ecclesia et indivisus est Christus, ut foris positus baptismum consequatur* (gest. III, 258)?

Dem gegenüber ist der katholische Standpunkt[4]) folgender: Die Rechtgläubigkeit der Donatisten sowie die Giltigkeit ihrer Sakramente wird anerkannt und der Brudername ihnen gewärt (gest. I, 16. 55. 62; II, 50. Opt. I, 4 f.; IV, 2): *et apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones, eadem fides, ipsa fidei sacramenta, eadem mysteria* (Opt. V, 1). Auch ihre Taufe ist nicht anzutasten, denn die Taufe ist Taufe, auch wenn Diebe und Räuber sie anwenden (gest. I, 62), denn nicht ein Mensch sondern die Trinität gibt hier eine Gabe (Opt. V, 7). Die Trinität ist nötig bei der Taufe

1) s. Optat. I, 4; IV, 5; VI, 3. Aug. c. litt. Petil. II, 83, 184. Auf dem Religionsgespräch zu Karthago sind die Donatisten nicht dazu zu bringen, sich mit den Katholiken zusammen hinzusetzen (gest. I, 45; II, 3).

2) Optat. III, 11 (cf. VI, 8): *etiam clericis dicitis: estote christiani et . . . unicuique audetis dicere: Gai sei Gaia seia: adhuc paganus es aut pagana.* Die punischen Worte werden übersetzt (gg. die Bem. in Ziswa's Ausg. S. 277).

3) Freilich haben die Donatisten selbst Constantin zum Schiedsrichter aufgerufen, und, wie es scheint, auch später den weltlichen Arm nicht verschmäht (gest. III, 194. Aug. brev. III, 11).

4) Von specifisch augustinischen Gedanken sehen wir zunächst ab.

und der Glaube des Täuflings, sie sind unwandelbar, dagegen ist der Täufer etwas Wandelbares: *operarii mutari possunt, sacramenta mutari non possunt. Cum ergo videatis omnes qui baptizant, operarios esse non dominos, et sacramenta per se esse sancta, non per homines* (Opt. V, 4. 1). So betrachtet, sind also die Donatisten Kirche. Aber sie sind es nicht in vollem Sinn, die Katholicität fehlt ihnen, sie sind nur *quasi ecclesia.* Sie bauen *ruinosum parietem* (Ez. 13, 10). Es gibt kein zweites Haus neben dem Gotteshause. Sie bauen kein Haus, sondern nur eine Wand, die nicht auf dem Eckstein ruht: *paries de domo est, sed domus non est: et pars vestra quasi ecclesia est, sed catholica non est* (Opt. III, 10). Sie stellen die *novitas contra antiquitatem* (ib. III, 2), verlassen die Wurzel (III, 7). Bei den Katholiken ist dagegen das Haus Gottes und die eine katholische Kirche. Sie ist die katholische Kirche, da sie sich nach Christi Verheißung über alle Völker ausbreitet und nicht *in particula Africae, in angulo parvae regionis* eingeschlossen ist (Opt. II, 1. 5; III, 2. 3). Sie ist aber auch die heilige Kirche, und zwar nicht nach der Beschaffenheit der Menschen in ihr, sondern weil sie das *symbolum trinitatis,* die *cathedra Petri,* die *fides credentium,* die *praecepta salutaria Christi* (ib. II, 9. 10; VII, 2), vor allem aber die Sakramente hat: *cuius sanctitas de sacramentis colligitur, non de personarum superbia ponderatur* (ib. II, 1). Wenn die Donatisten der Kirche die Heiligkeit absprechen, weil einige Bischöfe zur Zeit der diokletianischen Verfolgung Traditoren gewesen seien, so ist dies principiell gleichgiltig, außerdem geschichtlich unrichtig (gest. I, 16. 55. Aug. brev. III, 19 ff.). Freilich gibt es Unheilige in ihr, aber diese vor der Zeit auszuscheiden, ist verwehrt durch die Gleichnisse von den *zizania* auf dem Acker und dem Netz, in dem sich gute und faule Fische finden (gest. I, 18. 55. Opt. VII, 2). Jene Bibelstellen, die von einem unvermischt heiligen Zustand der Kirche handeln, sind auf ihre Zukunft in der Vollendung zu beziehen (Aug. brev. III, 9. Opt. II, 20). Die Kirche ist also heilig als Ganzes in der Gegenwart vermöge des in den Sakramenten in ihr wirksamen Gottes, sie wird einst in allen ihren Gliedern heilig sein. Diesen Zustand vorwegnehmen zu wollen, ist der donatistische Fehler. — Gewiß ist, dogmatisch angesehen, der katholische Standpunkt der richtigere, aber sein Sieg war doch nicht nur ein Fortschritt. Der alte Gedanke, daß das Gottesvolk aus heiligen Gotteskindern besteht, ist wieder um einen Schritt zurückgedrängt.

2. Augustins Lehre von der Kirche, den Sakramenten und dem Verhältnis von Kirche und Staat.

a) Augustins Lehre von der Kirche ist ein complicirtes Gebilde. Die Gedanken der antidonatistischen Polemik, der vulgäre Kirchengedanke, die Gnadenlehre Aug. und gewisse donatistische Anregungen treffen sich hier. — Dem Donatismus gegenüber hat Aug. die Streitfrage so formulirt: *quaestio certe inter nos versatur, ubi sit ecclesia: utrum apud nos an apud illos* (de unit. eccl. 2, 2)? Mit Optatus behauptet Augustin, daß die große Kirche die eine katholische sei vermöge ihrer Ausdehnung durch die ganze Welt (c. litt. Petil. II, 38, 91. de unit. 6, 11 ff.) und vermöge ihres Zusammenhanges mit der Kirche der Apostel, deren Nachfolger die Bischöfe sind (c. Cresc. III, 18, 21. de unit. 11, 30 cf. in Joh. tr. 37, 6). Außerhalb dieser einen katholischen Kirche, dem Leibe Christi, gibt es keine Warheit[1]), kein Heil (ep. 141, 5. de unit. 2, 2), die Trennung von ihr ist ein *sacrilegium* (c. ep. Parm. I, 8, 14; 10, 16). Nur Spreu wird von der Tenne verweht (bapt. V, 21, 29), nur Hochmut und der Mangel an *caritas* könne einen Christen zur Sprengung der *unitas* bewegen (c. Cresc. IV, 59, 71. c. litt. Pet. II, 77, 172). Diese Aussage Aug. von der Kirche ist nun aber nicht hierarchisch motivirt, sondern ruht letztlich auf dem Gedanken, daß nur in der katholischen Kirche Geist und Liebe dem Menschen gegeben werden. Aber die Heiligen sind nur in der katholischen Kirche vorhanden. Augustin hat in diesem Zusammenhang den Gedanken: *extra ecclesiam nulla salus* nicht minder bestimmt als Cyprian verfochten, aber — mit wegen des andersartigen Gegensatzes — weniger hierarchisches Interesse gezeigt als Cyprian (vgl. Reuter a. a. O. S. 253 ff.).

b) Auch der Gedanke des römischen Primates ist von Aug. nicht weiter ausgebildet worden. An der allgemeinen Anerkennung des *principatus apostolicae cathedrae* fehlt es nicht (z. B. ep. 43, 7), aber von einer besonderen Autorität des Petrus oder seiner Nachfolger weiß Aug. nichts. Petrus ist *figura ecclesiae* oder der *pastores boni,* die Einheit der Kirche repräsentirt er (sermo 295, 2; 147, 2). Darin besteht seine wie seiner Nachfolger Bedeutung (ebenso Cyprian S. 141). Wie alle Bischöfe (im Gegensatz zur Schrift) irren können (unit. eccl. 11, 28), so sicher auch der römische. Das zeigt das Ver-

1) z. B.: *manifestum est, admittit fides, approbat ecclesia catholica, verum est* (serm. 117, 4, 6).

halten Aug. und seiner Kollegen in dem pelagianischen Streit (s. S. 284 f. vgl. ep. 177. 191. pecc. orig. 21, 24 cf. 8, 9). Die infallible Autorität des Papstes in der gesammten Kirche war ein Dogma, an das die Päpste allein glaubten (s. die Briefe des Innocenz (S. 283, vgl. über Leo S. 218 ff. schon Kallist S. 135); dogmatisch war man über den Standpunkt Cyprians nicht hinausgekommen. Vgl. Reuter S 291 ff.

c) Der Gegensatz zwischen der donatistischen und der katholischen Kirche gründete sich auf ein verschiedenes Verständnis der Sakramente. Ob Taufe und Ordination, die ein Unwürdiger gespendet, giltig seien, war die Frage seit dem Concil von Arles (S. 287). Hier setzen mit innerer Notwendigkeit Aug. Gedanken über die Sakramente an (vgl. Reuter S. 278). Die Sakramente sind Gaben Gottes, die sittliche Stellung des Spenders beeinträchtigt die Gabe nicht: *quod dat, tamen verum est, si non det suum sed dei* (c. litt. Pet. II, 30, 69. unit. eccl. 21, 58). Nur so ist der Erfolg gewiß, ist das Heil auf Gott und nicht auf die Menschen gestellt, nicht der Menschen, sondern Christi Fürbitte hilft uns (c. litt. Pet. I, 3, 4. c. ep. Parm. II, 8, 16). *Nulla ostenditur causa, cur ille qui ipsum baptismum amittere non potest, ius dandi potest omittere. Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, illud cum ordinatur: ideoque in catholica utrumque non licet iterari* (c. ep. Parm. II, 12, 28). Das erklärt sich daraus, daß durch diese Sakramente dem Menschen eine bleibende Beschaffenheit mitgeteilt wird: *sicut baptismus in eis, ita ordinatio mansit integra* (ib.). Taufe und Ordination drücken dem Menschen einen festen *dominicus character*[1]) auf. Dieser militärische Ausdruck besagt, daß wie es eine *nota militaris* von einer durch das Leben gehenden Bedeutung gibt, so auch Taufe und Ordination für den Menschen von fortdauernder unauslöschlicher (*indelebilis* sagte man im MA.) Wirkung sind (c. ep. Parm. II, 13, 29). Ein *sanctum* bleibt in ihm, der *spiritus* nicht in sittlichem Sinn, sondern im Sinn amtlicher Ausrüstung wird ihm erhalten. Er kann grobe Vergehen begangen haben, sich von der Kirche losgelöst haben, jener *character* bleibt ihm, das von ihm vollzogene Sakrament ist wirkungskräftig, und wenn er sich bekehrt, bedarf es keiner Wiederholung des Sakramentes (c. ep. Parm. II, 11, 24;

---

1) Diesen Begriff hat Aug. in die Theologie eingefürt. Ebenso ist er der erste, der den Ausdruck *obicem opponere* braucht (ep. 98, 9).

13, 28 f. bapt. IV, 12, 18; VI, 1, 1. de symbol. 8, 15. de bono coniugal. 24, 32: *manet in illis ordinatis sacramentum ordinationis.* bapt. VI, 5, 7. in 1. Joh. tract. 5, 7). Es ist verständlich, daß dieser *character indelebilis* als schlagendste Widerlegung des Donatismus verwandt werden kann, aber er stürzte Augustin auch in neue Schwierigkeiten: Gibt es diesen Charakter, was läßt sich dann noch gegen die donatistische Kirche einwenden? Die Giltigkeit der donatistischen Sakramente muß also behauptet, aber auch die Mangelhaftigkeit derselben nachgewiesen werden. Dieses geschieht durch die Unterscheidung zwischen dem Sakrament und dem *effectus sacramenti.* Durch Nichtbeachtung derselben kamen Cyprian u. A. zu der Ansicht: *non esse posse apud haereticos vel schismaticos baptismum Christi, nisi quia non distinguebatur sacramentum ab effectu vel usu sacramenti.* So angesehen, kann man sagen: *eius effectus atque usus in liberatione a peccatis et cordis rectitudine apud haereticos non inveniebatur* (bapt. VI, 1, 1). Die Taufe teilt dem Empfänger einen bleibenden Charakter mit, aber befindet derselbe sich nicht in der Kirche, so tritt der *effectus* der Sündenvergebung nicht ein. Freilich kann die Taufe nicht wiederholt werden, aber erst wenn jener sich zur *unitas* bekehrt, wird sie heilskräftig: *qui baptisma Christi, quod non amiserunt qui se separaverunt, . . . in aliqua haeresi aut schismate accepit, quo sacrilego scelere peccata eius non dimittebantur; cum se correxerit et ad ecclesiae societatem unitatemque venerit, non iterum baptizandus est, quia ipsi ei reconciliatione ac pace praestatur, ut ad remissionem peccatorum eius in unitate iam prodesse incipiat sacramentum, quod acceptum in schismate prodesse non poterat* (bapt. I, 12, 18; V, 8, 9; VI, 5, 7). Hinsichtlich der Ordination gilt, daß der Charakter da ist, dem Inhaber selbst aber nicht zum Heil, sondern Unheil gereicht: *spiritus sanctus . . . deest quidem saluti eius . . . ministerium tamen eius non deserit, quo per eum salutem operatur aliorum* (c. ep. Parm. II, 11, 24. de bon. coniugal. 24, 32). — Durch diese Gedanken ist sowol die donatistische Theorie entgründet, als die Notwendigkeit sich zur katholischen Kirche zu bekehren, nachgewiesen.

d) Die Mittel, durch die die Kirche gebaut wird, sind die Sakramente, vor Allem Taufe und Abendmal, sowie das Wort. *Sanguis et aqua profluxit* (Joh. 19, 34), *quae sacramenta esse novimus, quibus aedificatur ecclesia* (civ. dei XXII, 17). *Generat deus de ecclesia filios, . . . spiritaliter ergo nascimur et in spiritu nasci-*

mur verbo et sacramento. Adest spiritus, ut nascamur (in Joh. tract. 12, 5. serm. 88, 5). Der Begriff *sacramentum* — genau *μυστήριον* entsprechend — wird auch auf andere Kultushandlungen angewandt, wie die Confirmation (bapt. V, 20, 28. c. Faustum XIX, 14), die Darreichung des geweihten Salzes an die Katechumenen (de catechizandis rudibus 26, 50), die Ordination (bon. coniug. 24, 32. c. ep. Parm. II, 13, 28 vgl. oben), den Exorcismus (sermo 227). Aber die eigentlichen Hauptsakramente sind die beiden aus Christi Seite hervorgegangenen (civ. dei XV, 26, 1. in Joh. tr. 15, 8; 120, 2; 50, 12. doctr. christ. III, 9, 13), wozu die Ordination tritt. Die Vorstellung von der Gotteswirksamkeit ist für Wort und Sakrament wesentlich die gleiche[1]). Das menschliche Handeln ist von einer göttlichen innerlich wirksamen Tat begleitet. Das Wort wird von Menschen vorgelesen, gepredigt, gesungen und psallirt: *fruamur auditu, sine strepitu nobis loquente intrinsecus veritate* (in Joh. tr. 57, 3; 40, 5; 71, 1; 77, 2. bapt. V, 11, 24). So steht es auch mit den Sakramenten, äußerlich sind Menschen, inwendig ist Gott wirksam (c. ep. Parm. II, 11. bapt. V, 21, 29. ep. 98, 2: *aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae et spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae*). Dabei ist freilich zu beachten, daß der äußere Vollzug und die innere Gnadenwirkung nicht immer einander entsprechen (bapt. IV, 25, 32. in Lev. III quaest. 84. enarr. in ps. 77, 2). Wir können jetzt den Sakramentsbegriff Aug. bestimmen. Es ist, nach dem Vorhergehenden (vgl. S. 293), dabei scharf zwischen dem äußeren Zeichen und der inneren Kraft und Wirkung zu unterscheiden: *aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti* (in Joh. tr. 26, 11). Nach der ersten Seite betrachtet, ist das Sakrament etwas durchaus Symbolisches. Es bedarf, bemerkt Aug. echt neuplatonisch, in den Religionsgemeinschaften der *signacula vel sacramenta visibilia* (c. Faust. XIX, 11). Die sichtbaren Zeichen sind Symbole eines unsichtbaren Inhaltes: *signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari* (de cat. rud. 26, 50). *Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur* (serm. 272). Das Symbol hat dabei eine gewisse Änlichkeit mit dem, was es darstellt (ep. 98, 9). Demgemäß werden die sinnlichen Symbole zu dem, was sie sind, durch das deutende Wort: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum*

---

1) Auch das Wort gehört ja unter die *signa*, doctr. christ. II, 3.

tanquam visibile verbum. Das „*fit*“ gilt aber nicht in objektivem, sondern lediglich in subjektivem Sinn: *unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo? non quia dicitur, sed quia creditur* (in Joh. tr. 80, 3). Von hier aus sieht es aus, als ob Aug. eine rein symbolische Anschauung vom Sakrament hat. Aber man übersieht dabei, daß in der Regel eine reale Gotteswirkung sich mit dem Sakrament verbindet. Gott vergibt wirklich die Sünden in der Taufe, prägt in ihr wie der Ordination wirklich einen Character dem Menschen ein, er gibt wirklich im Abendmal eine *salubris refectio* in seinem Fleisch und Blut, jenes *bibere* ist ein *vivere*, dem sichtbaren Empfang geht ein geistliches Essen und Trinken zur Seite (sermo 131, 1). — Das Doppelgesicht der altkirchlichen Sakramentslehre kommt hier sehr deutlich zum Vorschein: die Sakramente sind lediglich Symbole, aber der Genuß der Sakramente bringt reale objektive göttliche Wirkungen. Freilich ist bei Aug. zu beachten, wie schwankend die ganze Anschauung wird, indem ein fester Zusammenhang zwischen Sakrament und Gnadenwirkung nicht besteht. Über den sakramentalen Charakter s. S. 292.

e) Im Einzelnen können wir uns kurz fassen. α) die Taufe als *sacramentum remissionis peccatorum* (bapt. V, 21, 29) wirkt die Sündenvergebung, und zwar zunächst die Vergebung der Schuld der erbsündlichen Concupiscenz, hierin besteht ihre Hauptwirkung (vgl. S. 275). Nicht selten redet Aug. von einer Tilgung der Sünden (z. B.: *baptismo . . . peccata delentur,* in ps. 106, 3). Von dieser einmaligen Vergebung ist zu unterscheiden die sich wiederholende Vergebung der täglichen Sünden, die dem Beten der 5. Bitte entspricht (z. B. serm. 58, 5, 6). Aber Aug. hat freilich diese von jener abhängig gemacht: *ipso quod semel datur fit, ut non solum antea, verum etiam postea quorumlibet peccatorum venia fidelibus impetretur.* Gebet, Almosen, gute Werke brächten dem Christen keine Vergebung, wäre er nicht getauft (nupt. et conc. I, 33, 38). Nur daß allerdings dieser Gedanke durch die Bußdisciplin (s. unten), sowie durch die relativ geringe Bedeutung der Sündenvergebung für Aug. Bewußtsein (S. 275) bedrückt wird. Vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 536 ff. β) Anders als bei Ambrosius (z. B. de fide IV, 10, 124: *per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem*), tritt in Aug. Abendmalslehre der symbolische Charakter ganz in den Vordergrund. *Non dominus dubitavit dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui* (c. Adimantum Manich. 12, 3. in ps.

3, 1). Dem entspricht die Sakramentsgabe. Der Leib des Herrn ist der mystische Leib oder die Kirche: *hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum quod est sancta ecclesia* (in Joh. tr. 26, 15. 14. serm. 272. civ. dei XXI, 25, 2) oder auch: *hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum: in Christo manere et illum manentem in se habere* (in Joh. tr. 26, 18. civ. dei XXI, 25, 4). Ja Aug. kann sich auch so ausdrücken, daß das Essen des Leibes des Herrn sei: *suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit* (doctr. christ. III, 16, 24)[1]). Freilich fehlt es nicht an Stellen, in denen Aug. sich anders und voller ausdrückt, vom Genuß des Leibes Christi etc. spricht (z. B. sermo 131, 1. bapt. V, 8, 9), aber sein eigentlicher Gedanke ist doch ein anderer, wobei aber auch hier an eine reale Gabe zu denken ist. Diese Abendmalslehre Aug. trägt mehr rechte Religiosität in sich als seine Tauf- und Gnadenlehre, indem hier doch die persönliche Art der Gemeinschaft mit Gott zu ihrem Recht kommt. Im Übrigen muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß nach Aug. Ansicht, Christus seiner Gottheit nach zwar allgegenwärtig ist, daß aber seine Menschheit sich an einem Ort im Himmel befindet: *ubique totum praesentem esse non dubites tanquam deum . . . et in loco aliquo caeli propter veri corporis modum* (ep. 187, 12, 41) — auch hierin das Muster mittelalterlicher Theorien. — Die Genialität Aug. tritt zu Tage in der Deutung, welche er dem Meßopfer gegeben hat: die *congregatio sanctorum* bringt sich Gott dar, in guten Werken, unter ihrem Haupt Christus. *Hoc est sacrificium christianorum: multi unum corpus in Christo* (civ. dei X, 6). *Cuius rei* (des Opfers Christi) *sacramentum* (symbolische Nachbildung) *quotidianum voluit esse ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre* (ib. X, 20). *γ)* Über das *sacramentum ordinis* s. S. 293 und vgl. Reuter a. a. O. S. 253. 264 ff.

---

1) Ich übergehe absichtlich die nach dogmengeschichtl. Tradition hier regelmäßig angezogene Stelle: *quid paras dentes et ventrem: crede et manducasti* (in Joh. tr. 25, 12), denn in dem Zusammenhang hat Aug. an das Abendmal hier nicht gedacht. Die Speise ist das von Gott gegebene Gebot, der Glaube an Christus. Um diese zu genießen bedarf es nicht der Zäne, sondern des Glaubens, vgl. die gleiche Ausdrucksweise ib. 26, 1: *credere enim in eum hoc est manducare panem vivum, qui credit manducat,* und 35, 3: *mente non ventre.*

f) Aber die dargestellten Gedanken Aug. geben nur eine Seite seines Kirchenbegriffes wieder. Erinnern wir uns dessen, daß die Eingießung des Geistes und der Liebe den Christen macht (S. 276), so verstehen wir, daß wir einer weiteren Gedankenreihe Aug. begegnen. *a*) Die Guten, welche den Geist und die Liebe haben, bilden unter sich eine Gemeinschaft (*congregatio, compages*). Diese Heiligen sind die unbefleckte Braut Christi, seine Taube und das Haus Gottes, der Fels, auf dem der Herr seine Kirche baut, die Kirche, welche Gewalt hat zu lösen und zu binden (unit. eccl. 21, 60. c. litt. Pet. II, 58, 246. bapt. VII, 51, 99). Nicht das äußere Sein in der Kirche oder der Sakramentsgenuß entscheidet über die Zugehörigkeit zur Kirche in diesem Sinn. *Nec ideo putandi sunt esse in Christi corpore quod est ecclesia, quia sacramentorum eius corporaliter participes fiunt . . . non sunt in illa ecclesiae compage quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incrementum dei* (c. litt. Pet. l. c.). Diese durch Geist und Liebe geeinte Gemeinschaft der Heiligen[1]) ist es, durch deren Gebet die Sünden vergeben, durch deren Vermittlung die Gnadengaben erteilt werden. Auf sie beziehen sich diese großen Verheißungen, und nicht auf die Beamten der Kirche. *Sacramentum gratiae dat deus etiam per malos, ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos. Et ideo remissionem peccatorum vel per se ipsum facit vel per illius columbae membra, quibus ait: si cui dimiseritis, dimittuntur etc.* (bapt. V, 21, 29). *An forte per orationes sanctorum spiritualium qui sunt in ecclesia, tanquam per columbae creberrimum gemitum, magnum geritur sacramentum et occulta dispensatio misericordiae dei, ut eorum etiam peccata solvantur qui non per columbam sed per accipitrem baptizantur?* (ib. III, 17, 22; 18, 23). Das ist es um die Gemeinschaft der Guten und Frommen, sie lieben Gott und lieben sich unter einander, sie beten für die Kirche. Das ist die *invisibilis caritatis compages* (bapt. III, 19, 26). Aber dieselbe ist vorhanden und denkbar lediglich innerhalb der katholischen Kirche, Trennung von dieser ist zugleich Verleugnung des Geistes

---

1) Der Ausdruck *communio sanctorum* findet sich im 1. Kanon der Synode zu Nimes (394, Hefele CG. II², 62), und bei den Donatisten (Aug. in ps. 36. serm. 2, 20 und opp. XVII, 2532), bei Aug. selbst serm. 52, 3, 6 vgl. *communio malorum* (bapt. VII, 25, 49). Später steht der Ausdruck bekanntlich im Symbolum (Nicetas v. Romatiana b. Caspari, Anecdota 355. Faust. v. Riez ib. 338. Ps. Aug. serm. 240. 241. 242).

und der Liebe (ep. 141, 5 und die S. 291 angef. Stellen). β) Aber klafft die Kirche nicht so auseinander in zwei Kirchen, die gemischte Kirche der Gegenwart und die reine der Zukunft (donat. Einrede, brevicul. III, 10, 19)? Durch mancherlei Vergleiche tritt Aug. diesem Einwand entgegen. Es handelt sich um ein gegenwärtiges Verhältnis. Gute und Böse sind in der Kirche mit einander vermengt, nach Christi Gebot lassen sich letztere äußerlich nicht ausscheiden, innerlich freilich sind sie ganz geschieden von den Frommen (c. ep. Parm. III, 2, 12. c. Cresc. III, 65, 73. bapt. VI, 3, 5; VII, 51, 99), gerade so wie die Häretiker: *sive intus versari videantur sive aperte foris sint, quod caro est caro est . . . Et semper ab illius ecclesiae quae sine macula et ruga est, unitate divisus est, etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur* (bapt. I, 17, 26 dazu VII, 51, 99 extr.). Aber: *malos . . . tolerat in communione sacramentorum* (serm. 214, 11). Es ist ein Verhältnis wie zwischen Weizen und Spreu auf der gleichen Tenne (bapt. V, 21, 29), der Zugehörigkeit zum Hause und dem im Hause Sein (ib. VII, 51, 99), dem äußeren und inneren Menschen (brev. III, 10, 20), oder aber: *sic sunt in corpore Christi quomodo humores mali* (in 1. Joh. tr. 3, 4). Somit kann geredet werden von *domini corpus verum atque permixtum* oder *simulatum*, von einer *permixta ecclesia*. Also im eigentlichen Sinne Kirche sind nur die Guten und Heiligen, nur scheinbar gehören Gottlose und Häretiker zur Kirche wegen der *temporalis commixtio et communio sacramentorum* (doctr. christ. III, 32, 45). Man sieht, Aug. trägt in gewissem Sinn der donatistischen Forderung Rechnung, nur daß er die Scheidung, die jene äußerlich vornehmen wollten, geistig vollzog. *Nos recessionem spiritualiter intelligimus, illi corporaliter* (serm. 88, 20, 23). Kritisch angesehen, ist der donat. Vorwurf so unberechtigt nicht, denn die Kirche der Sakramente läßt sich nur schwer mit der Kirche der Gnade begrifflich einigen. γ) Das hängt mit Aug. Gnadenbegriff zusammen. Die Schwierigkeit wächst, wenn man die Prädestinationslehre heranzieht. Die *invisibilis caritatis compages* ist nicht identisch mit dem *numerus praedestinatorum*. Wie letzterer über die Grenzen der Kirche hinausreicht (S. 280), so können zu ersterer solche gehören, die nicht in letzterem sind, also das *donum perseverantiae* nicht haben (corr. et grat. 9, 22; don. persev. 2, 2). Praktisch freilich hat Aug. diese Discrepanz ebensowenig empfunden, als die zwischen der inneren und äußerlichen Kirche. Daß sie besteht, läßt sich nicht ableugnen, wenngleich Aug. nur vereinzelt die

Begriffe Kirche und Prädestination combinirt[1]). Somit kann von einem zweifachen resp. dreifachen Kirchenbegriff Aug. geredet werden. Vgl. Reuter a. a. O. S. 47 ff. Seeberg a. a. O. S. 49 ff.

g) Endlich muß noch erwänt werden, daß Aug. den Begriff des Reiches Gottes auch auf die Kirche der Gegenwart angewandt hat, wärend sonst die alte Kirche unter dem Reich das Resultat und Ziel der Entwicklung der Kirche erblickte[2]), das höchste Gut also der Zukunft zuwies. Nun aber sagt Aug.: *ecclesia et nunc est regnum Christi regnumque caelorum* (civ. dei XX, 9, 1). Diese Aussage hat zunächst nur den Sinn, daß die Heiligen das Reich Christi sind, die mit ihm herrschen. Aber freilich wird diese Herrschaft sogleich beigelegt den *praepositi, per quos ecclesia nunc gubernatur* (ib. § 2). Das Reich Gottes ist also für Aug. wesentlich identisch mit den Frommen und Heiligen, es ist aber auch die bischöflich organisirte Kirche. Der Gegensatz zwischen der *civitas dei* und der *civitas*[3]) *mundi* oder *diaboli* ist für Aug. freilich der Gegensatz des Christentums und des Heidentums (in den ersten 10 Büchern), der Guten und der Bösen, einschl. Engel und Teufel, (civ. dei XII, 1; 27, 2) oder der Heiligen und der Ungerechten auch innerhalb der Kirche, der Geistlichen und Fleischlichen, der Gottesliebe und Selbstliebe, der Gnade und Natur, der zur Herrlichkeit und der zur Pein Vorausbestimmten (z. B. XX, 9, 3; XIV, 1; 4, 2; 28; XV, 1. 2; 16, 3). Nirgends wird nun zwar die böse Welt dem Staat als solchem gleichgesetzt. Aber indem die *civitas dei* als die empirische Kirche gefaßt wird und gefaßt werden kann, legt es sich dem Leser nahe bei der *civitas mundi* concret an den Staat zu denken (z. B. XIV, 28; XV, 4; I, 35). Dazu kommt, daß, wiewol Aug. ein Verständnis für die Notwendigkeit des (christlichen) Staates und des irdischen Rechtes hat

---

1) Man lese de bapt. V, 27, 38: Die Kirche als verschlossener Garten, Paradies etc. sind die *sancti et iusti*. Dafür wird dann eingesetzt: *numerus certus sanctorum praedestinatus*, woraus sich ergibt: *numerus iustorum*. Nun aber leben von den *praedestinati* zur Zeit noch manche fleischlich, ja nichtswürdig, sind Heiden und Häretiker. Und doch sollen jetzt alle diese die Kirche oder jenen verschlossenen Garten etc. ausmachen, die ursprünglich aus Heiligen und Gerechten bestand, vgl. Seeberg S. 53.

2) S. z. B. Did. 10, 5. Cypr. de op. et eleem. 9. de unit. eccl. 14. Hieron. adv. Iovin. II, 19. So auch Aug. selbst z. B. serm. 131, 6, 6.

3) *civitas* ist eigentlich als „Stadt“ gemeint (civ. dei XV, 1, 25), eine Bedeutung, die in dem weltgeschichtlichen Zusammenhang in die von „Staat“ übergeht, s. Reuter S. 131 f.

(XV, 4. in Joh. tr. 6, 25 f.), doch alles wirklich und bleibend Gute auf Seiten der Kirche ist. Hieraus ergiebt sich als die Aufgabe des Staates die Gebote Christi oder der Kirche auszufüren (XV, 2. ep. 138, 2, 14; 105, 3, 11). Von diesem Standpunkt aus hat Aug. — entgegen früherer Überzeugung (ep. 93, 5, 17) — von dem Staat die Anwendung von Machtmitteln wider Donatisten und Häretiker verlangt: *coge intrare* (Luc. 14, 23, s. ep. 93 u. 185. in Joh. tr. 11, 14). Wie so oft, laufen auch hier seine Gedanken aus in das vulgäre Christentum. Das großartige Werk über den Gottesstaat — es war mancher Auslegung fähig — ist zum Programm mittelalterlicher Kirchenpolitik geworden. Vgl. Reuter S. 111 ff.

Das sind die Grundzüge des „Kirchenbegriffes" Augustins. Die kirchengeschichtliche Macht der katholischen Tradition, der donatistische Gegensatz, die Grundtriebe seiner Gnadenlehre, die prädestinatianische Theorie, eine großartige Geschichtsanschauung sind die Fäden gewesen, aus denen dieses Gewebe entstand. Die besten und schlimmsten Elemente berüren sich in ihm, es ist evangelisch und katholisch, welterhaben und weltverflochten, himmlisch und irdisch, war und unwar in Einem, theoretisch betrachtet: eine Misbildung one Gleichen, praktisch angesehen: eine Fülle großer Conceptionen und Antriebe, kein Organismus aber ein Kessel voll gärender Elemente.

§ 32. Augustins kirchlich theologische Gesammtanschauung nach dem Enchiridion ad Laurentium.

An Origenes (*de principiis*) und seine Schule, Gregor v. Nyssa (*Catech. magna*), Johannes v. Damascus (*de fide orth.*), Lactantius (*Institut.*) erinnern wir uns, indem wir daran gehen, Aug. theologischen Entwurf einer Gesammtdarstellung des Christentums zu betrachten[1]).

Fide, spe, caritate colendum deum (1, 3): das ist das Thema des Buches. Es ist die Frage *quid credi, quid sperari debeat, quid amari.* Die Warheiten, die mit dem natürlichen Erkenntnisvermögen zu erkennen sind, sind *ratione* zu verteidigen, was hierüber hinausgeht: *sine ulla dubitatione credenda sunt testibus, a quibus ea quae divina vocari iam meruit scriptura confecta est, qui ea sive per corpus sive per animam, divinitus adiuti, vel videre vel etiam praevidere potuerunt* (4). Das ist das *initium fidei quae per dilectionem operatur,* das die höhere Stufe im Schauen hat (5). Dies ist der katholische Glaubens-

1) Geschrieben etwa 421.

begriff (vgl. assensio 7, 20 und s. S. 275) und die scholastische Einteilung der christlichen Lehre in natürliche und offenbarte Warheiten[1]). In Kürze gesagt hat der Glaube sein Objekt im Symbolum, Hoffnung und Liebe betätigen sich im Gebet (dem Vaterunser, 2, 7). Bei der Frage: *quid credendum sit quod ad religionem pertineat,* hat man nicht an die Einsicht in die physikalischen Gesetze des Weltalls zu denken: *satis est christiano rerum creatarum causam, sive caelestium sive terrestrium . . . non nisi bonitatem credere creatoris . . . nullamque esse naturam quae non aut ipse sit aut ab ipso* (3, 9). Dieser Gott ist der trinitarische. Die Welt ist gut geschaffen und auch das Böse ordnet sich ihrer Harmonie ein (10). Das Böse ist *privatio boni* (11). Das Seiende ist gut, weil aus Gott, auch das Böse ist, sofern es ist, gut: *bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam* (4, 12). Als Privation am Sein setzt das Böse ein seiendes Gutes voraus: *non potest esse malum, nisi aliquod bonum* (13 ff.). Nicht den Weltzusammenhang, wol aber *bonarum et malarum rerum causas* muß der Christ kennen, um Irrtum und Elend vermeiden zu können (5, 16). Irren heißt Falsches für war halten (17). Der schlimmste Irrtum ist, daß der Mensch das nicht glaubt, was zum ewigen Leben fürt, aber glaubt was zum ewigen Tode fürt (6, 18). Nicht jeder Irrtum ist Sünde und die Behauptung der Akademie, daß jede *assensio* suspendirt werden müsse, falsch. Gäbe es dann doch keinen Glauben: *si tollatur assensio, fides tollitur, quia sine assensione nihil creditur* (7, 21). In Dingen, die keine Beziehung haben auf den Weg, der uns zu Gott fürt oder den in der Liebe tätigen Glauben an Christus, ist der Irrtum (*salva fide*) keine Sünde oder doch nur *minimum atque levissimum peccatum,* jedenfalls aber ist er zu den *mala huius vitae* zu rechnen (21). Sünde aber ist die Lüge, denn *verba propterea sunt instituta, non per quae se homines invicem fallant, sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat* (22). Was wir kennen müssen, um nicht in Sünde zu fallen, sind

1) Dabei ist zu beachten, daß Aug. eine Reihe physischer und metaphysischer Spekulationen von den Glaubensobjekten ausgeschlossen hat (3, 9; 5, 16; 7, 21; 15, 58 f. 66; 29, 86. 92). Die katholische Warheit ist in dem Symbol zusammengefaßt (in Joh. tr. 98, 7), der Inhalt des *bene credere* ist der trinitarische Gott und daß das Wort Fleisch wurde (ib. 18, 2; 74, 1. ep. 120, 2), aber der ware katholische Glaube schließt auch die pelagianische Lehre aus (in Joh. tr. 67, 3). — Die höchste und maßgebende allein irrtumsfreie Autorität ist für Aug. die heil. Schrift, z. B. doctr. christ. II, 8. ep. 82, 1, 3. unit. eccl. 3, 5. bapt. II, 3, 4. civ. dei XI, 3.

somit die Ursachen des Guten und Bösen, nämlich: *rerum . . . bonarum causam non esse nisi bonitatem dei, malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, hominis postea* (8, 23). Das *primum malum* des Menschen ist das *nolle* dessen, was Gott will, daraus ergibt sich die *ignorantia rerum agendarum et concupiscentia noxiarum*, sodann *error, dolor, metus* d. h. die ganze *miseria* der Menschen, sowie *corporis mors* (24 f.). Adam hat nun durch seine Sünde *stirpem suam . . . in radice vitiaverat, poenae mortis et damnationis obstrinxit.* Alle die *per carnalem concupiscentiam* erzeugt werden, haben das *originale peccatum* (26). Das ganze Geschlecht liegt also im Bösen und untersteht der *ira dei iustissima.* Diese zeigt sich sowol darin, daß die Bösen selbstwillig ihrer Concupiscenz frönen, als darin, daß sie wider ihren Willen von Strafen betroffen werden. Aber Gott ist nicht nur *iustus*, sondern auch *misericors*[1]), daher überläßt er die Menschen nicht ihrem verdienten Geschick (27). Da die Engel nun aber nicht durch natürliche Abstammung verbunden sind, hat der Fall der bösen auf die guten Engel keine Wirkung ausgeübt (9, 28). Einen (vielleicht reichlicheren) Ersatz für die gefallenen Engel sollte die Menschheit bilden (29). Der Teil des Menschengeschlechtes aber, dem Gott Befreiung versprach, kommt dazu nicht durch den freien Willen, denn dieser ist verloren, sondern nur durch die Gnade. Als Gottes Knechte werden sie warhaft frei (30). Schon der Glaube ist eine Gabe Gottes (31). Gott allein wirkt in uns das Wollen und Vollbringen (Phil. 2, 13. Röm. 9, 16). *Nolentem praevenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit.* Es ist falsch zu sagen: *non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia dei,* denn Gott wirkt alles (32). *In hac ira cum essent homines per originale peccatum, tanto gravius et perniciosius quanto maiora vel plura insuper addiderant, necessarius erat mediator, hoc est reconciliator qui hanc iram sacrificii singularis . . . oblatione placaret.* Die *ira dei* ist nicht eine *perturbatio qualis est in animo irascentis hominis,* sondern *vindicta eius, quae non nisi iusta est* (10, 33). Der *mediator* ist Mensch geworden *(non in carnem divinitate mutata)*, sündlos: *non qualis de utroque sexu nascitur per concupiscentiam carnis cum obligatione delicti,* sondern von der Jungfrau, deren *integritas* bei der Geburt nicht ver-

1) Diese Gegenüberstellung, die uns schon früher begegnet ist (S. 80. 241. 268, nnd schon Marcion S. 64), ist seit Aug. für die Dogmatik maßgebend geworden.

letzt wurde (34), Christus war Gott und Mensch (35). Nicht ein Verdienst des Menschen Jesus bewirkte diese Vereinigung, sondern nur die Gnade (11, 36), ist doch seine menschliche Geburt auch ein Werk des heil. Geistes (37). Aber Christus ist darum nicht seiner Menschheit nach ein Son des Geistes, wie, nach seiner Gottheit, ein Son des Vaters (12, 38 f.). Die Gnade Gottes zeigt sich aber an der Menschwerdung, *qua homo, nullis praecedentibus meritis . . . verbo dei copularetur in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset filius dei qui filius hominis, et filius hominis qui filius dei* (40). Der schlechthin sündenfreie Christus ist nun *peccatum* genannt worden, weil im A. T. die Sündopfer auch so bezeichnet wurden. Christus ist daher: *sacrificium pro peccatis, per quod reconciliari valeremus.* Er wurde zur Sünde *similitudine carnis peccati, ut . . . ita quodammodo peccato moreretur, dum moritur carni, in qua erat similitudo peccati . . . nostram ex morte veteri, qua in peccato mortui fueramus, reviviscentem vitam novam sua resurrectione signaret* (13, 41). Also: Christus starb als Sündopfer, als unser Repräsentant, er erstand zum Zeugnis des uns durch ihn gewordenen neuen Lebens. Ein Abbild dessen ist die Taufe: wir sterben der Sünde und leben durch das Bad der Wiedergeburt (42). Alle bedürfen daher der Taufe, die Kinder sterben durch sie der Erbsünde, die Erwachsenen auch den zu dieser hinzugefügten Sünden (43). Es handelt sich dabei um die *remissio peccatorum* (44 u. 51, vgl. S. 275. 295). *Parentum quoque peccatis parvulos obligari, non solum primorum hominum sed etiam suorum, de quibus nati sunt, non improbabiliter dicitur* (vgl. Ez. 18, 2). Die Taufe aber dient wesentlich der Lösung von der Erbsünde, da die einzelnen Sünden auch durch die Buße geheilt werden können (46). Die Erbsünde, als die Wurzel aller Sünde, wird aufgehoben und getilgt nur durch den einigen Mittler, den Menschen Jesus (14, 48). Christi Taufe hat nicht für ihn, sondern für uns Bedeutung: *ut magna commendaretur humilitas.* Dasselbe gilt von seinem Tode: *ut diabolus veritate iustitiae, non violentia potestatis oppressus et victus, quoniam ipsum sine ullo peccati merito iniquissime occiderat, per ipsum iustissime amitteret quos peccati merito detinebat* (49). Von der durch Adam auf allen lastenden Verdammnis wird man nur als in Christus Wiedergeborener frei (51). Und zwar so: *quemadmodum in illo vera mors facta est, sic in nobis vera remissio peccatorum, et quemadmodum in illo vera resurrectio, ita in nobis vera iustificatio.* Ersteres geschieht in der Taufe, die aber auf das andere abzweckt

(52 vgl. oben S. 295). Wie hierin Christus unser Vorbild ist, so überhaupt in seiner Geschichte: *ut his rebus non mystice tantum dictis, sed etiam gestis configuraretur vita christiana quae hic geritur* (53). Die Wiederkunft zum Gericht fällt nicht unter diesen Gesichtspunkt (54). Das was wir die „Lehre von Christi Werk" nennen, wird von Aug. unter dreifachem Gesichtspunkt dargestellt: als Sündopfer, durch das wir in der Taufe Sündenvergebung erlangen, als Befreiung vom Teufel und als Ur- und Vorbild für den Christen[1]).

---

1) § 41. 42. 48. 51. 52. 53 bieten ziemlich vollständig die Gesichtspunkte, unter welche Aug. das Werk Christi gestellt hat. Dazu einige weitere Nachweisungen. Der leitende Gedanke ist der: Christus das Haupt, die Gemeinde (die Prädestinirten in Joh. tr. 111, 1) sein Leib; was sein ist und er erworben, gehört ihr (pecc. mer. et rem. I, 26, 39. civ. dei XVII, 15. in Joh. tr. 21, 8; 108, 5. serm. 117, 10, 16). Er, der Mensch wurde und Gott blieb, ist als Mensch der Mittler oder der Weg zu Gott (so oft nach 1. Tim. 2, 5, z. B. civ. dei XI, 2; XXI, 16; IX, 15, 2. in Joh. tr. 82, 4; 105, 7). Daher die Regel vom Menschen Jesus zu Gott: *si vultis pie et christiane vivere, haerete Christo secundum id quod pro nobis factus est, ut perveniatis ad eum secundum id quod est et secundum id quod erat* (in Joh. tr. 2, 3; 13, 14 vgl. die Stellen S. 212). Das Haupt offenbart und erwirbt seinen Gliedern nun das gesammte Heil (civ. dei X, 32, 3). Genauer angesehen hat Christus 1) durch sein Blut uns Vergebung der Sünden gebracht, durch sein Opfer uns von Sünden gereinigt, ein Lösegeld für uns erlegt, den Zorn Gottes weggenommen, uns die Gerechtigkeit geschenkt, uns mit Gott versönt und ist unser Fürsprecher geworden (z. B. in Joh. tr. 92, 1; 98, 2; 119, 4; 3, 13; 41, 6; 4, 2; 123, 4; 14, 13, dazu civ. dei VII, 31; X, 24. doctr. chr. I, 15. 17. serm. 134, 4. 5; 155, 8; 19, 3; conf. IX, 13; X, 43); 2) die Menschen aus der Gewalt des Teufels befreit, der sich an dem Fleisch des gerechten Christus one Recht vergriff, und dem dieses daher zur *muscipula* wurde (serm. 134, 3, 4; 5, 6. in Joh. 52, 6); 3) hat Christus als *mediator* uns Gott, seine Weisheit und Liebe in seiner Person und seinem Werk offenbart: *quod ergo reconciliati sumus deo per mortem filii eius, non sic . . accipiatur, quasi ideo nos reconciliaverit ei filius, ut iam inciperet amare quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici et invicem diligant qui oderant invicem, sed iam nos diligenti reconciliati sumus ei, cum quo propter peccatum inimicitias habebamus* (in Joh. tr. 110, 6, dazu 2, 16. sermo 174; 126, 4, 6), durch diese Liebe werden wir zur Gegenliebe angeregt (de cat. rud. 4, 7. 8); 4) hat Christus uns ein Beispiel und Vorbild der Demut, Geduld und Gottgelassenheit gegeben (z. B. civ. dei XVIII, 49. in Joh. tr. 4, 13; 25, 16. 18; 51, 11; 58, 4 ff.; 113, 4; 116, 1; 119, 2), aber *animalis homo . . . non percipit . . . quid credentibus crux conferat Christi, et putat hoc illa cruce actum esse tantummodo, ut nobis usque ad mortem pro veritate certantibus imitandum praeberetur exemplum* (in Joh. tr. 98, 3); 5) hat Christus uns durch seine

Nachdem so von Gott, der Creatur, Sünde, Gnade, sowie von Christus geredet, kommt Aug., dem Symbolum folgend, zu dem heil. Geist. An die Trinität schließt sich die Kirche: *rectus confessionis ordo poscebat, ut trinitatem subiungeretur ecclesia, tanquam habitatori domus sua et deo templum suum et conditori civitas sua.* Dabei ist nicht nur an die auf Erden pilgernde Christenheit zu denken, sondern auch an die vollendeten Christen und die Engel (15, 56). Sodann wird von den Engeln gesprochen, wobei Aug. sein Nichtwissen hinsichtlich der Rangordnung oder der Zugehörigkeit von Sonne und Mond (Orig. S. 110) zu den Engeln, oder der Art der Leiblichkeit bei Engelerscheinungen eingesteht (58 f.). Wichtiger ist es zu unterscheiden, wenn der Satan sich in einen Engel des Lichtes verwandelt, um ihm nicht auf seine Irrwege zu folgen[1]) (60). Die Kirche ist also in die irdische und himmlische zu teilen. Die Erlösung durch Christus erstreckt sich gewissermaßen auch auf die Engel, sofern durch sie die Feindschaft zwischen Engeln und Sündern aufgehoben und jener durch den Engelfall notwendige Ersatz geboten wird. Daher Ephes. 1, 10, das Himmlische wird durch Christus mit dem Irdischen und dieses mit jenem in Frieden geeint (61. 62). Vollkommen ist dieser Friede für uns erst im jenseitigen Schauen (63), er ist aber schon durch die Sündenvergebung da. Daher folgt im Bekenntnis die *remissio peccatorum.* Es beginnt die Erneuerung (*incipit renovatio*) mit der Tilgung der Erbsünde durch die Taufe, aber jeder bedarf noch weiter der Sündenvergebung, da er, vielleicht one *crimen,* aber nicht one Sünde ist (64). Aber auch *de ipsis criminibus* darf man an der *misericordia dei* nicht verzweifeln. Die Kirche excommunicirt einen solchen. Aber er soll Buße tun, an sich kommt es nicht auf die *mensura temporis,* sondern *doloris* an. Da nun aber nur in der Kirche Sünden vergeben werden, sind *tempora poenitentiae, ut fiat*

Menschwerdung, wie besonders durch den Tod und die Auferstehung, die Unsterblichkeit gebracht, um uns so zu Göttern zu machen: *deos facturus qui homines erant, homo factus est qui deus erat* (serm. 192, 1; 166, 4), aber auch: *deum amando efficimur dei* (serm. 121, 1). — Nicht eine zusammenhängende Theorie, sondern Elemente religiöser Anschauung, die genuin christlich sind, bietet Aug.; auch hierin hat er dem Abendland den dogmatischen Stoff überliefert. Vgl. Kühner, Aug. Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi, 1890.

1) Dieses ist freilich schwer, aber *ipsa huius rei difficultas ad hoc est utilis, ne sit spes sibi quisque aut homo alter alteri, sed deus suis omnibus.*

satis etiam ecclesiae, festgestellt (65). Es treffen aber zeitliche Strafen auch die Wiedergeborenen, damit die Schuld ihnen nicht für die Ewigkeit aufbewart bleibe (66). Nun gibt es aber katholische Christen[1]), die meinen, daß sie, wenn sie getauft sind, und glauben d. h. nicht von Christi Namen abfallen, trotz schwerster Sünden, *quae nec diluant poenitendo nec eleemosynis redimant,* selig würden: *salvi futuri per ignem, licet pro magnitudine facinorum flagitiorumque diuturno, non tamen aeterno igni puniri* (cf. 1. Kor. 3, 11 ff.). Allein selig macht nur der in den Werken wirksame Glaube, der Glaube one Werke macht nicht selig (67). Das Feuer in der zu Grunde liegenden Bibelstelle geht auf den Schmerz, den der Mensch erträgt, indem er heiß Begehrtes aufgibt (68). Aug. läßt es offen[2]), ob nicht für solche, die sich durch Buße, besonders Almosen, Vergebung erworben haben, auch nach diesem Leben ein Reinigungsfeuer existirt: *nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusve salvari* (69). Erläuternd fügt Aug. hinzu, daß man durch Almosen freilich nicht täglich die Sünden, die von Gottes Reich ausschließen, gut machen, oder gar das Recht zu künftigen Sünden durch sie sich erkaufen könne (16, 70).

Aug. wendet sich nun dem Bußwesen zu. *De quotidianis autem brevibus levibusque peccatis . . . quotidiana fidelium oratio satisfacit,* nämlich die 5. Bitte des VU. Dieses Gebet löscht aber auch schwerere Vergehen aus, von denen der Christ sich abwendet — wenn er auch seinen Schuldigern vergibt. Denn auch Vergeben ist ein Almosen, geradeso wie alle die guten Werke, die man an Notleidenden tut. *Multa itaque genera sunt eleemosynarum, quae cum facimus, adiuvamur, ut dimittantur nostra peccata* (71. 72). Das Verzeihen und die Feindesliebe sind das beste Almosen (73). Nur wer zu vergeben bereit ist, empfängt Vergebung (74). Nur der, der auch sein Leben bessert, wird rein durch Almosen (17, 75). In

1) Über die Ansicht dieser *fratres laici* vgl. retract. II, 38. de fide et operibus. civ. dei XXI, 19 ff. Mit der evangelischen Glaubensgerechtigkeit stehen diese Leute in keinerlei Zusammenhang (gegen Harnack Ztschr. f. Theol. u. K. 1891, S. 165 ff.), sie anticipiren vielmehr den extremsten Katholicismus: Wer die kirchliche Lehre angenommen hat, getauft wurde, das Abendmal empfing und in der Kirche bleibt, wird selig, ganz abgesehen von seinem sittlichen Leben, dessen Schäden im Fegfeuer reparirt werden.

2) So auch civ. dei XXI, 26, 4.

gewissem Sinn freilich ist Alles mit dem Almosen gegeben, wenn man nämlich sich selbst das Almosen gibt, das man sich schuldet, d. h. daß wir uns selbst in unserem Elend durch Gottes Erbarmen aufsuchen (76)[1]. Die — im Obigen vorausgesetzte — Einteilung der Sünden in *peccata levia* und *gravia* läßt sich mit unseren Mitteln nicht ausfüren. Aber sie wird bestätigt durch derartige Concessionen, wie 1. Kor. 7, 5 ff.; 6, 1 ff. (78). Anderes, was uns leicht dünkt („du Narr"), ist schwer nach der Schrift (79). Manche Sünde aber, die schwer ist, wird auf Grund der Macht der Gewonheit von uns für leicht gehalten (80). Wir können den Sünden nicht widerstehen, sie mögen aus *ignorantia* oder *infirmitas* herstammen: *nisi divinitus adiuvemur* (19, 81). Auch zur Buße treibt uns das Erbarmen (82). Wer die Sündenvergebung in der Kirche nicht glaubt oder sie verachtet, ist der unvergebbaren Sünde wider den heil. Geist schuldig (83)[2].

---

1) Ebenso sermo 87, 9, 10.

2) Aug. Anschauung von der Buße ist im enchir. wesentlich vollständig vorgetragen. Sie ist nur die Fortsetzung der altkatholischen Lehre (S. 153 ff.). Wärend der Orient zwar auch eine Bußordnung (s. Greg. Thaumat. ep. canonica u. Basil. ep. 199. 217) besaß, scheint die Bußdisciplin dort zu keiner Entwicklung gekommen zu sein (vgl. die Homilien des Chrysostom. über die Buße). — Die Voraussetzung der abendländischen Anschauung ist die Unterscheidung von *peccata venialia, quotidiana, minuta* und *crimina damnabilia* oder *peccata grandia* z. B. Idololatrie, *constellationes mathematicorum*, Häresie, Schisma, Mord, Ehebruch, Hurerei, Raub, Diebstahl, falsches Zeugnis (perf. iust. 9, 20. in Joh. tr. 12, 14. op. imp. II, 97. serm. 56, 8, 12). Nimmt man die Buße vor der Taufe hinzu, so ergibt sich eine dreifache Buße: 1) Die Buße für Sünden, die vor der Taufe begangen wurden; bei Kindern: *prodest eorum fides, a quibus offeruntur* (serm. 351, 2, 2). 2) Die Buße für die täglichen leichteren Sünden, *cuius actio per totam istam vitam*, die *poenitentia quotidiana*, die dem Menschen eine *quotidiana medicina* der Sündenvergebung bringt (die Gnade liebt Aug. als „Medizin" zu bezeichnen), sie geschieht durch das tägliche Beten des VU. (5. Bitte), sowie durch Almosen und Fasten (serm. 351, 3, 3 ff.; 352, 2, 7; 18, 5; 58, 5, 6. de symbolo 7, 14. civ. dei XXI, 27, 4 u. o. vgl. dazu Ambros. de poenit. II, 5, 35: *qui agit poenitentiam non solum diluere lacrimis debet peccatum suum, sed etiam emendatioribus factis operire et tegere delicta superiora, ut non ei imputetur peccatum*). 3) Die Buße im eigentlichen Sinn (*poenitentia gravior et luctuosior, in qua proprie in ecclesia vocantur poenitentes*) betrifft diejenigen, welche von der *communio sacra* (Ambros. ib. I, 15, 78) oder dem Abendmal wegen grober (vom Dekalog verwehrter) Sünden ausgeschlossen wurden. Sie sollen ein Bekenntnis vor dem Bischof ablegen, der ihnen eine Satisfaktion zumißt und, falls die Sache öffentlich

Endlich kommt Aug. zu der Auferstehung. Nach einigen Bemerkungen über den Auferstehungsleib der *abortivi foetus* (20, 85 f.), der Misgeburten (87) zeigt er, daß für Gott die menschliche Materie nicht verloren geht (88), daß Gott den ganzen Leib in der Auferstehung wiederherstellt, wobei es nicht nötig ist, daß jede Partikel der Materie zu dem Gliede wird, zu dem sie einst gehörte (89). Die Leiber werden einander nicht gleich sein (z. B. *vocum, quibus cantus impletur*), aber auch nicht häßlich (mager oder dick). Es sind *spiritalia corpora,* aber der Substanz nach *caro,* die aber in allem dem Geist dient (90. 91)[1]. Auch die Verdammten haben einen Leib, ein ständiges Sterben und Verwesen ist ihr Los (92). Das ist der zweite Tod. Die *damnatio* ist abgestuft je nach dem Schuldmaß, am geringsten für die Kinder. *Mitissima sane omnium poena erit eorum qui praeter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt* (93). An diesem doppelten Ausgang werden wir einst erkennen, warum der eine errettet wurde, der andere dem Gericht überlassen blieb. Es wird klar, *quam certa, immutabilis, efficacissima sit voluntas dei* (21, 94. 95). Da Gott Böses zuläßt, so muß dessen Dasein gut sein, sonst würde der allmächtige Wille es nicht zulassen (96). Was Gott will, das tut er, nun will er aber, daß alle selig werden (1. Tim. 2, 4 vgl. 23, 37), und doch werden es *multo plures* nicht (97). Gott wendet aus Barmherzigkeit den bösen Willen der einen zum Guten, one etwa künftige Werke zu berücksichtigen. Den anderen gegenüber ist er gerecht (22, 98 f.). Der Wille Gottes herrscht in Allem, auch im Bösen: *ut . . . non fiat praeter eius voluntatem quod etiam contra fit eius voluntatem* (23, 100 f.). Also: *nec inique aliquid facit*

---

bekannt geworden, vor der Gemeinde die Wiederaufnahme vollzieht (s. 351, 4, 7—10; 352, 3, 8. ep. 265, 7, dazu Can. 30 d. Synode z. Hippo v. J. 393 Hefele CG. II², 58). Diese Buße soll nur einmal, wie die Taufe, erteilt werden (ep. 153, 3, 7 vgl. Ambros. l. c. II, 10, 95, der Dekretalbr. des Papstes Siricius an Himerius a. 385 c. 5). So wird die Buße zur Fortsetzung der Taufe (ep. 56, 8, 12. init. Ambros. l. c. II, 11, 98: *bona ergo poenitentia, quae si non esset, omnes ad senectutem different ablutionis gratiam*), so wird aber auch die Buße veräußerlicht und der Gnade entgegengestellt, so wird endlich dem hierarchischen Gebäude ein neuer Stein eingefügt: *veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur . . a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum* (serm. 351, 4, 10). *Ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos qui de isto seculo vel non regenerati exeunt vel ligati* (ep. 228, 8).

1) Vgl. civ. dei XXII, 12 ff. 19 ff.

nec nisi volens quidquam facit et omnia quaecunque vult facit (102). Jetzt wendet sich Aug. zurück zu 1. Tim. 2, 4 (103) und versucht durch Umdeutung die Stelle conform zu machen dem Obigen (s. S. 280 Anm.). Der Wille des Menschen ist immer frei, auch dann oder grade dann, wenn er nicht mehr böse wollen kann (25, 105). Aber der freie Wille hätte — selbst im Paradiese nicht genügt, um die Unsterblichkeit zu verdienen, auch dort bedurfte es des *divinum adiutorium*, wieviel mehr nach dem Fall (106). Streng genommen, ist daher das ewige Leben nicht Lon, sondern Gnade. *Intelligendum est igitur etiam ipsa hominis bona merita esse dei munera; quibus cum vita aeterna redditur, quid nisi gratia pro gratia redditur* ?[1]) Gottes Barmherzigkeit ist Grund des Heils, niemand rüme sich daher (107). Auch der Mittler des Heils ist nicht nur Mensch, sondern auch Gott. Sein Werk wird beschrieben: *reconciliari nos oportebat deo usque ad carnis resurrectionem in vitam aeternam*, durch ihn ist die Auferstehung dargestellt, der Teufel besiegt, ferner: *exemplum obedientiae per hominem deum contumaci homini praeberetur*, und er zeigte durch seine Person den Menschen, wie weit sie von Gott abgewichen seien (108).

Nach dem Tod und vor der Auferstehung befinden sich die Seelen in *abdita receptacula*, wo es ihnen gut oder böse je nach ihrer Würdigkeit geht. Zur Erleichterung ihres Zustandes bedienen sich ihre Angehörigen des Meßopfers und der Almosen. Aber nur denen werden sie zu *propitiationes*, die es auf Erden verdient haben, daß sie ihnen dazu gereichen (die *non valde mali*. 20, 110)[2]). Die *civitas dei* wie die *civitas diaboli* (jene wie diese enthält Menschen und Engel) bestehen in Ewigkeit fort (111). An der ewigen Dauer der Höllenstrafen darf nicht gezweifelt werden. Nach Ps. 76, 10 könnte höchstens eine zeitweilige Linderung oder Unterbrechung angenommen werden. Indessen ist jener Zustand selbst schon schreckliche Qual: *perire a regno dei, exsulare a civitate dei, alienari a vita dei, carere tam magna multitudine dulcedinis dei* (112 f.).

Das sind die Lehren, *quae fideliter sunt credenda*. Aus dem Glauben ergibt sich die Hoffnung und die Liebe. Was wir hoffen, zeigt das VU. Wir hoffen nur auf Gott, nicht auf Menschen oder

1) Zu dieser Umdeutung des Verdienstbegriffes s. in Joh. tr. 3, 10: *dona sua coronat non merita tua*. grat. et lib. arb. 7, 16. Natürlich braucht Aug. das *meritum* auch im vulgären Sinn, z. B. ep. 214, 4. grat. et lib. arb. 1 in.

2) S. auch sermo 172, 2. civ. dei XXI, 27, 6.

auf uns selbst. *Ideo non nisi a domino deo petere debemus quidquid speramus nos vel bene operaturos vel pro bonis operibus adepturos* (27, 114). Es folgt eine kurze Erklärung des VU. nach Matth. und Luc. (115 f.).

Aug. kommt zur Liebe. *Cum quaeritur, utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur, quid credat aut speret, sed quid amet . . . . Qui non amat inaniter credit, etiamsi sint vera quae credit.* Der rechte Glaube ist der in der Liebe tätige. Die Liebe wird durch den Geist in uns ausgegossen, sie vernichtet die Concupiscenz und erfüllt das Gesetz (28, 117 vgl. S. 276 f.). Aug. skizzirt nun die sittliche Entwicklung: 1) *nulla resistente ratione secundum carnem vivitur, haec sunt prima hominis;* 2) *per legem cognitio peccati,* aber *sciens peccat . . . haec sunt secunda hominis;* 3) Glaube an Gottes Hilfe, *et agi homo coeperit dei spiritu, concupiscitur adversus carnem fortiore robore caritatis . . ., nondum tota infirmitate sanata, pia perseverantia: haec sunt tertia bonae spei hominis;* 4) *postrema pax restat, post hanc vitam. — Harum quatuor differentiarum prima est ante legem, secunda sub lege, tertia sub gratia, quarta in pace plena atque perfecta.* Den gleichen Gang hat die Heilsgeschichte genommen (118). Die Gnade aber bringt Sündenvergebung und Aufhebung des *reatus* (119). Jedes Gebot Gottes zielt ab auf die Liebe. *Quod vero ita fit vel timore poenae vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad illam caritatem, quam diffundit spiritus sanctus in cordibus nostris, nondum fit quemadmodum fieri oportet, quamvis fieri videatur* (121).

Nicht Grundlinien eines dogmatischen „Systems“, sondern eine Zusammenstellung dessen, was Aug. für das Wesentliche in der christlichen Lehre ansah, bietet das Büchlein. Der große Grundzug seines Denkens waltet auch über dieser Darstellung, seine tiefsten Gedanken über Sünde, Gnade, Prädestination hat er in sie hineinverwebt, der metaphysische Hintergrund in der Gotteslehre ist wol zu bemerken und das eigentlich Hierarchische tritt merkwürdig zurück. Seine Gedanken hat er in dem Zusammenhang der Glaubensregel darzulegen gewußt. Aber doch hat Aug. wie überhaupt in seine Lehre, so selbst in diese kurze Darstellung fast alle Elemente des vulgären Katholicismus hineingezogen (Verdienstgedanken, Fasten, Almosen, dazu Hierarchismus, Sakramentsmagie, Heiligenkult, Reliquienverehrung, das asketische Lebensideal). Wo er hintrat, da grünte und blühte es, er wußte auch an das Äußerlichste das Tiefste zu knüpfen (z. B. oben über Verdienst und Almosen), die Steine wurden

in seiner Hand zu Brot. Aus dieser wunderbaren Gabe zu assimiliren und zu verklären begreift sich — zum Teil wenigstens — sein Einfluß auf die Kirche. Aber es versteht sich daraus ebenso, daß die locker zusammenhängenden, nur durch die Kraft seines religiösen Genies geeinten, Elemente seiner Anschauung eine durchgreifende reformatorische Wirkung auf das Ganze der kirchlichen Lehre nicht auszuüben vermochten. Er hatte die schöpferische Kraft des Reformators, aber ihm fehlte die Gabe niederzureißen. Aus jener Richtung versteht sich aber auch die Menge der Selbstwidersprüche, der sich kreuzenden Tendenzen in seiner Lehre (z. B. Prädestination und Kirche, Kirche und Kirche, Christus und Gnade, Gnade und Sakramente, die Gotteserkenntnis und der Gottesbegriff, Glaube und Liebe u. s. w.). Und dennoch haben die Gedanken dieses Mannes die Themata für die Frömmigkeit und die Theologie von mehr als einem Jartausend hergegeben. Niemand besaß den „ganzen" Augustin, aber man lebte von den Fragmenten seines Geistes, von denen jeder annahm und verstand was ihm „gemäß" war.

Fünftes Kapitel.

Der Augustinismus als Kirchenlehre. Der Abschluss der Lehrbildung in der alten Kirche des Abendlandes.

§ 33. Die semipelagianischen Streitigkeiten.

1. Aug. hat im Streit gegen den Pelagianismus gesiegt, aber seine Lehre war keineswegs in allen Consequenzen recipirt worden (s. S. 284 f.). Es waren besonders die Lehren von der absoluten Unfreiheit des Menschen zum Guten und von der Prädestination, an welche man sich stieß, mochte zunächst auch der glänzende Name Aug. und der Zauber seiner Darstellung den Widerspruch dämpfen. Aber auch schon zu Ende seines Lebens ließen jene Bedenken sich hören. Im Kloster zu Hadrumetum gab es solche: *sic gratiam praedicent, ut negent hominis esse liberum arbitrium*, alle Zucht und die Werke wurden so aufgehoben (Aug. ep. 214, 1 cf. corr. et gr. 5, 8), die anderen meinten: *liberum arbitrium adiuvari per dei gratiam, ut recta sapiamus et faciamus* (ib.). Aug. gibt diesen Recht, denn es kam ihm vor Allem auf die Bekämpfung der

ethisch gefärlichen Consequenzen der ersten Gruppe an. Seinen Standpunkt formulirt er: *et liberum est hominis arbitrium et gratia dei, sine cuius adiutorio nec converti potest ad deum nec proficere in deo* (ib. 7). In den Schriften de gratia et libero arbitrio und de correptione et gratia versuchte er dieses zu begründen (vgl. S. 279). Andererseits erhob sich heftiger Widerspruch in Südgallien, bes. in Massilia. Prosper von Aquitanien und Hilarius von Arles berichteten hierüber an Aug. (s. Aug. ep. 225. 226): Hochstehende und ehrwürdige Männer, im übrigen Bewunderer Aug.'s. (ep. 226, 9), bekämpfen seine Prädestinationslehre auf das schärfste, dabei Aug. wider Aug. ausspielend (ib. 3). Jene Lehre — so sagte man im Lande des Irenäus — ist neu und unnütz, verstößt gegen den *ecclesiasticus sensus,* gegen die *vetustas* und die *patrum opinio* (226, 2; 225, 2. 3), sie ist gefärlich, weil sie den *praedicandi vigor,* die *correptio* und den sittlichen Eifer lämt (226, 2. 5; 225, 3), und in Verzweiflung stürzt (226, 6), endlich: *sub hoc praedestinationis nomine fatalem quandam induci necessitatem aut diversarum naturarum dici dominum conditorem* (225, 3). Auch one diese Theorie lasse sich Pelagius widerlegen (226, 8). In Adam haben alle gesündigt (225, 3), niemand kann davon durch seinen eigenen Willen frei werden (226, 2). Aber *unumquemque aegrotum velle sanari.* Der Mensch will also den Arzt d. h. er glaubt an ihn (226, 2. 4). Die *credulitas* ist eine Tat des Menschen, sein Verdienst (225, 6. 4). Jetzt nimmt sich die Gnade durch das *sacramentum regenerationis* des Menschen an (255, 4), Gott unterstützt den menschlichen Willen zum Guten, aber der Mensch und nicht Gott macht den Anfang: *ut adiuvetur qui coeperit velle, non ut etiam donetur, ut velit* (226, 2), *gratiam quam comitem non praeviam humanorum volunt esse meritorum* (225, 5). Alle (*indifferenter universos*) will Gott retten, allen gilt die *propitiatio* des Blutes Christi (225, 4. 3). Die Prädestination gründet sich somit auf die Präscienz, das gilt von den früh sterbenden Kindern, wie von der geschichtlichen Verbreitung des Evangeliums (226, 4[1]); 225, 5). Einen *definitus numerus eligendorum reiiciendorumque* gibt es demnach nicht: *cum salvari velle omnes homines, nec tamen omnes homines salvari* (226, 7). Daran ist aber nur der Wille

---

1) Hier wird die Berufung auf Sap. 4, 11 zurückgewiesen: *tanquam non canonicum,* s. dagegen den 36. Kanon der Synode zu Hippo (Hefele, CG. II², 59) und wiederum Aug. doctr. christ. II, 8, dazu retract. II, 4, 2.

des Menschen schuld. — Die Motive wie die Tendenzen dieser Halbaugustiner treten hier scharf hervor. Aug. antwortete in den Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae, in welchen er seinen Standpunkt durchaus festhielt.

2. Der Standpunkt dieser Kreise wird ganz deutlich aus den Schriften des Johannes Cassianus (de coenobiorum institutis ll. 12. Collationum ll. 24 ed. Petschenig im Corp. scr. eccl. lat. 13. 17, und bei Migne lat. 49). Den Hintergrund gibt die mönchische Stimmung ab: durch die höchste asketische Anstrengung ist das Ideal der *perfectio evangelica* als der Erfüllung der evangelischen Gebote und Ratschläge (coll. III, 7; XI, 8. 10; XVI, 22; XIX, 9; XXI, 5. 7 ff.) zu erstreben. Peinlichste Sorgfalt wird zur Pflicht gemacht. Aber die *contemplationes* (coll. I, 15; XIV, 8); *excessus* (III, 7) und *secretissimi sensus* (IV, 2) wechseln ab mit Angst und Traurigkeit (IV, 2; VI, 10). Demgemäß wird einerseits die Sündhaftigkeit des Menschen und zwar in sinnlicher Hinsicht stark betont[1]), aber andererseits die sittliche Betätigung des Menschen ebenso stark hervorgehoben. Die Sünde Adams ist eine forterbende Krankheit (Inst. XII, 5)[2]), nach dem Fall besteht eine *infirmitas liberi arbitrii* (coll. III, 12 fin.). Die pelagianische Theorie wird scharf abgewiesen (coll. XIII, 16 vgl. de incarn. I, 3; V, 1). Zwei Sätze stehen dagegen hinsichtlich der Gnade Cassian fest: One Gottes Hilfe vermögen wir nichts Gutes (coll. XIII, 6), und die Freiheit des Willens muß gewart bleiben: *nos enim per haec quae protulimus, non liberum arbitrium hominis volumus submovere, sed huic adiutorium et gratiam dei per singulos dies ac momenta necessariam comprobare* (coll. III, 22). Daraus ergibt sich, daß die Gnade und der freie Wille zusammenwirken: *Et ita semper gratia dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio atque in omnibus illud adiuvat, protegit ac defendit* (coll. XIII, 13; III, 12 cf. Inst. XII, 14). Unter der Gnade versteht Cassian sowol die Erleuchtung und Belehrung durch das Gesetz, als auch die *illuminatio* des Geistes zum geistlichen Verständnis desselben und die *divina*

---

1) Die acht *principalia vitia* sind: *gastrimargia*, *fornicatio*, *philargyria*, *ira*, *tristitia*, *acedia*, *cenodoxia*, *superbia*, coll. V, 2 dazu Inst. V—XII. Über dieses Schema, das auch bei Evagrius und Nilus vorliegt, s. Zöckler, Das Lehrstück von den 7 Hauptsünden, 1893, S. 16 ff. Über die auf Gregor d. Gr. zurückgehenden sieben Hauptlaster s. daselbst S. 40 ff.

2) *peccatum originale* und *actuale*, coll. XIII, 7.

inspiratio: salutis inspirare principia et inserere unicuique bonae voluntatis ardorem (s. Instit. XII, 18. coll. III, 10. 14. 15; XIII, 6. 18). Neben der Gesetzesmitteilung also auch ein *infundere gratiam* (Inst. XII, 16 fin. vgl. coll. VII, 1: *peculiari beneficio donum castitatis infusum*). Nun hat Cassian gelegentlich sowol das Wollen als das Vollbringen des Guten auf die Wirkung der Gnade zurückgefürt (*initium conversionis ac fidei nostrae*, coll. III, 15), nicht einmal den Glauben (*ne ipsam quidem fidem suam*) könne man durch die Kraft des Willens unversehrt behalten (ib. 16). Indessen ist der Sinn dieser Betrachtung doch nur: *nihil posse proficere sine adiutorio dei laborantis industriam*, und daß keiner *laborem suum auctorem esse divinae existimet largitatis* (coll. XIII, 3). Aber die Bekehrung kommt auch so zu Stande: *Qui cum in nobis ortum quendam bonae voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim atque confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei quam vel ipse plantavit vel nostro conatu viderit emersisse* (coll. XIII, 8. 7), und *nonnunquam bonarum voluntatum prodire principia, quae tamen nisi a domino dirigantur, ad consummationem virtutum pervenire non possunt* (ib. 9 cf. Instit. XII, 14). Den Anfang kann der Mensch machen wie Zacchäus, aber auch Gott wie bei Paulus und Matthäus (coll. XIII, 11. 12. 17. 18). Die Hauptsache bleibt das *cooperari* (ib. 13), *et summam salutis nostrae non operum nostorum merito, sed coelesti gratiae deputandam* (ib. 18), dabei muß aber die Freiheit zu Beginn und wärend des Fortganges des Processes gewart bleiben (ib.) Damit sowie mit dem Gedanken, daß Gott durchaus alle erretten wolle (ib. 7), wendet sich die Theorie wider Augustin. Der Gedanke Cassians ist also: der menschliche Wille ist zwar verwundet durch die Sünde, aber eine gewisse Freiheit ist ihm doch geblieben. Vermöge dieser kann er sich Gott zuwenden und kann, ebenso wie wenn sich Gott zuerst ihm zuwendet, unter Hilfe der göttlichen Gnade, die ihm das Gesetz vorhält und Kraft des Willens einflößt, das Gute wollen und tun. Also nicht tot ist der Sünder, sondern verwundet, nicht als *operans*, sondern als *cooperans* kommt die Gnade in Betracht, nicht Alleinwirksamkeit, sondern Synergie steht der Gnade zu. — — Diese Lehre ist theoretisch wie praktisch[1]) gleich unhaltbar, ihr Aufkommen ist

1) Man hat freilich geurteilt, diese Gnadenlehre sei „als Theorie . . . ganz richtig, aber als Ausdruck der Selbstbeurteilung vor Gott ganz falsch" (Harnack III, 223 Anm.), allein, abgesehen von der meinem Denken nicht

aber zugleich die schärfste Kritik des Augustinismus, denn dasselbe beweist, daß die augustinische Lehre von der *gratia infusa*, die Cassian von Aug. übernommen hat, der Christenheit nur erträglich war in Combination mit dem Gedanken Gottes als des Gesetzgebers und der relativen Freiheit des Menschen seinem Gebot zu folgen. So versuchte man instinktiv das persönliche und geistige Verhältnis zu Gott zu waren. Aber dieser Versuch mußte das Beste bei Aug. — das *sola gratia* — preisgeben[1]). *Hoc est enim esse sub gratia ea quae gratia mandat, implere* (coll. XXI, 34).

3. Wärend der nächsten Dezennien wurde in der gallischen Kirche der Streit um Gnade und Freiheit fortgesetzt. Die Methode der Gegner des strengen Augustinismus schreckte nicht zurück vor Consequenzmachereien. Vernichtung der Freiheit, Einfürung des Fatalismus und Manichäismus fürchtete man; die Taufe und die Berufung kommen um ihren Gehalt und Wert, Gott wolle nicht alle selig werden lassen, Christus ist nicht für alle gestorben, auf Gottes Verfügen gehe auch Sünde und Abfall zurück, Gott erschaffe den Menschen und zwinge ihn geradezu zu Sünde und Schandtat. Das laufe der Schriftlehre (bes. 1. Tim. 2, 4) wie dem kirchlichen Bewußtsein zuwider, dadurch werde die Prädestination der Präscienz gleichgesetzt u. s. w. (s. die einzelnen Sätze in Prosper's Schriften: pro Aug. responsiones ad capitula calumniantium Gallorum und resp. ad obiectiones Vincentianas, Migne 51, 155 ff., auch Aug. opp. XVII, 2887 ff.). Dagegen verteidigte Prosper wie in den genannten Schriften so besonders in dem Liber contra collatorem (Cassian, vgl. sein Gedicht de ingratis) den aug. Standpunkt und richtete scharfe Angriffe wider seine Gegner. Aber wie er diesen nicht selten pelagianische Consequenzen, die sie selbst nicht gezogen, unterschob, so vermochte er in der positiven Darlegung

---

einleuchtenden Discrepanz von Theorie und Praxis in diesem Satz, ist jede Gnadenlehre „ganz falsch", die nicht aus dem Gedanken des persönlichen Verkehrs Gottes mit dem Menschen oder aus dem „*sola gratia*" direkt hergeleitet wird. Daß das bei Cassian nicht der Fall ist, zeigt schon der zwiespältige Anfang der *conversio* in seiner Lehre. Statt zu einem Leben mit Gott kommt es hier nur zum Gedanken eines Nebeneinanderwirkens Gottes und des Menschen.

1) Das bewärt die sonstige Heilslehre Cassians, s. über den Begriff des *meritum* Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus II, S. 81 f.; über seine Lehre von der Buße, als einer dem beleidigten Gott durch gute Werke geleisteten Satisfaktion: coll. XX, 3—8.

sich über eine Wiederholung der aug. Gedanken nicht zu erheben (vgl. Wiggers, Augustinism. und Pelagianism. II, 136 ff. 183 ff.). Sein unbesonnenes Eifern wird den Gegensatz nur verschärft haben. Und auch der Versuch die aug. Lehre dem religiösen Bewußtsein näher zu bringen, welchen das anonyme Buch de vocatione gentium (Migne 51, 647 ff.) macht, wird kaum viel Erfolg gehabt haben. Hier werden Aug. Gedanken reproducirt, freilich auch erweicht. Durch Adams Fall ist die menschliche Natur verderbt (*vitiata*, I, 6 f.), *iudicium voluntatis depravatum est, non ablatum. Quod ergo non interfectum est per vulnerantem, non tollitur per medentem: volens sanatur, non natura removetur. Sed quod in natura periit, non restituitur nisi ab auctore naturae* (I, 8). Demgemäß macht nicht der menschliche Wille mit seinen Verdiensten den Anfang zum Heil (II, 7), sondern der erwälende Wille Gottes (I, 18), der alles Gute in uns wirkt und uns darin erhält (I, 23). *Datur unicuique sine merito unde tendat ad meritum* (II, 8). Christus ist für alle gestorben (II, 16). Es ist nun aber Faktum, daß nicht alle errettet werden, wie besonders die ungetauft sterbenden Kinder (I, 16. 22; II, 20. 22), sowie die Heidenwelt. Dadurch kommt es zu der unlösbaren Frage: *cur non omnes homines salvet qui omnes homines vult salvos fieri* (II, 1). Sowenig nun diese Hauptfrage gelöst werden kann, so sehr bemüht sich der Verf. das Wirken Gottes verständlich zu machen. Einmal, indem er betont, daß das Gnadenwirken die freie Willensbetätigung nicht ausschließt: *sed etiam voluntas hominis subiungitur ei atque coniungitur . . ., ut divino in se cooperetur operi et incipiat exercere ad meritum quod de superno semine concepit ad studium* (II, 26), ferner: *etiam a perseveraturis illam mutabilitatem quae potest nolle, non auferat* (II, 28). Sodann aber durch den ihm eigentümlichen Gedanken, daß Gott seinen Willen, daß alle selig werden, nicht erst jetzt durch die *gratia* oder *vocatio specialis* kundtut, sondern von Anbeginn an durch die *gratia generalis* als die Offenbarung in der Natur (II, 25. 4). Diese wurde von jeher, jene wird jetzt aller Welt (*nulla pars mundi ab evangelio vacat Christi*, II, 33). Da nun aber das *auxilium generale* zum Heil nicht genügt, andererseits aus der Heidenwelt von altersher einige, wenn auch sehr wenige, *spiritu gratiae dei fuisse discretos* (II, 5. 15 fin.), so erkennt man, daß diese ganze Betrachtung das Problem nicht löst, sondern nur complicirt. Der Verf. kennt nur den prekären Trost: *ut quanto hoc ipsum difficiliore intellectu capitur, tanto fide laudabiliore credatur. Magna enim fortitudo est*

consensionis cui ad sequendam veritatem auctoritas sufficit, etiam latente ratione (II, 2). Der religiöse Gedanke Aug. wird gestützt durch den mittelalterlichen Glaubensbegriff: Je unverständlicher die Sache, desto größer das Verdienst des Glaubens!

4. Der Semipelagianismus setzte seinen Kampf gegen die augustinische Richtung fort, und diese selbst wird sich hier und dort in die ihr vorgehaltenen Extreme und Consequenzen verirrt haben. Das (ca. 450 geschriebene) anonyme Buch Praedestinatus (Migne 53) soll in seinem 2. Teil die litterarische Fiktion eines Semipelagianers sein, der durch angebliche schreckliche Lehren einer prädestinatianischen Sekte den Frommen ein Grauen einjagen wollte, um sie desto wirksamer trösten zu können [1]). Aber es hat doch wol auch Ultraaugustiner gegeben, welche von der Gnade zum Libertinismus sich leiten ließen. Dem gegenüber wurde der Augustinismus wegen unsittlicher Consequenzen bekämpft; andererseits deutete Vincentius von Lerinum auf seine Neuheit, das Entblößtsein von der altkirchlichen Tradition hin (*novitatis adinventores* s. Commonit. 32) [2]).

Besonders aber wurde der angesehene Bischof Faustus von Reji ein eifriger Vorkämpfer der semipelag. Ansicht von der Gnade † ca. 495, s. Schriften im corp. scr. eccl. lat. XXI ed. Engelbrecht, auch Migne 58. Vgl. Wiggers a. a. O. II, 224 ff. Koch, der h. Faust. 1895). Faustus polemisirt (s. bes. seine Schrift de gratia [3]))

---

1) Doch möchte ich bemerken, daß dieser zur Zeit üblichen Lösung des litterargeschichtl. Rätsels des Buches nicht unerhebliche Bedenken entgegengestellt werden können. Es ist doch nicht unmöglich, daß es Libertiner der Gnade gab und daß das prädestinatianische Schreckbild, das die Gegner immer wieder zeichneten, von Anhängern als Ruhekissen gebraucht wurde. (Haben nicht häretische Richtungen diese Augustiner beeinflußt?) Das Einzelne kann hier nicht besprochen werden. Aber man beachte den polemischen, und nicht „symbolischen“ Charakter der Schrift (wie ein Symbol werde sie gebraucht, sagt der Herausgeber Mi. 53, 628), ferner die Sätze des Lucidus (Faust. ep. 1 p. 162 ed. Engelbrecht).

2) Hieher gehören noch die Bemerkungen des Gennadius über Augustin und Prosper s. de scriptoribus ecclesiast. 38. 84, sowie des G. eigene Gnadenlehre s. de ecclesiastic. dogmatibus c. 21. 56. Übrigens mag dieses Kapitel nicht frei von Interpolation sein; die c. 22—51, die in genauer Übereinstimmung bes. mit dem Concil von Orange die aug. Gnadenlehre entwickeln, sind, nach handschriftlicher Überlieferung, ebenfalls eine Interpolation (s. Elmenhorst bei Migne 58, 1023).

3) Ich citire im folgenden nach der Kapiteleinteilung und den Seitenzahlen in Engelbrecht's Ausg.

scharf gegen Pelagius und dessen Leugnung der Erbsünde und der Notwendigkeit der Gnade (I, 1). Er selbst vertritt den semipelag. Standpunkt. Alle Menschen haben das *peccatum originale* und zwar *ex generantis voluptate* (I, 2 p. 12 [1])), und unterliegen dadurch dem Tod (I, 1 p. 11). Der Mensch aber hat durch die Sünde die Freiheit nicht verloren. *Fati vel inpositae perditionis necessitas* liegt nicht vor, sondern *eligendi potestas.* Freilich ist aber der freie Wille geschwächt und die Freiheit hat *florem vigoremque gratiae suae* verloren (I, 8 p. 24 f.). *Arbitrium voluntatis humanae adtenuatum . ., non ablatum* (I, 16 p. 50; II, 10 p. 88). Nicht von *impossibilitas,* sondern von *infirmitas* und *difficultas* (II, 8 p. 76) ist zu reden. *Videmus ergo et in bonam et in contrariam partem posse humanae mentis transire consensum* (I, 12 p. 41. I, 10 p. 32). Somit besitzt auch der gefallene Mensch die *possibilitas capessendae salutis* (ep. 1 p. 163). Die Ergreifung des Heils durch den Menschen kommt nun so zu Stande, daß die Gnade und der menschliche Wille zusammenwirken: *semper gratiam cum labore sociemus* (I, 16 p. 51 cf. I, 6 p. 21 f. ep. 1. p. 163). *Et ita se ista duo coniungunt adtrahentis virtus et oboedientis affectus, quomodo si aeger aliquis adsurgere conetur et facultas animum non sequatur et propterea sibi porrigi dexteram deprecetur* (I, 16 p. 52). Hieraus folgt bereits, daß der Mensch den Anfang macht. Er glaubt an Gott, und Gott mehrt ihm diesen Glauben und hilft ihm zu guten Werken (I, 6 p. 22). *Adiutorii itaque sermo duos indicat, operantem et cooperantem, petentem et promittentem, pulsantem et aperientem, quaerentem pariter et retribuentem* (II, 12 p. 91). So geht auch bei der Taufe das *desiderium voluntatis* voran: *prius accedentis voluntas inquiritur, ut regenerantis gratia subsequatur* (II, 10 p. 84). Nun hat es freilich mitunter den Anschein, als sei auch der Glaube bei F. ein Geschenk der Gnade (II, 5 p. 67 f.), aber der Sinn ist dann doch nur, daß F. den Willen selbst für ein Geschenk der Schöpfungsgnade an-

---

1) ib. p. 13: *unde autem veniat nexus iste qui posteros trahit? . . . per incentivum maledictae generationis ardorem et per inlecebrosum utriusque parentis amplexum. Nam cum illum solum videas ab originali immunem esse contagione qui non carne sed spiritu nec erubescenda passione . . . conceptus est, agnosce causam mali originalis de oblectamento natum conceptionis et de vitio voluptatis.* Das ist die mönchische Betrachtungsweise der Erbsünde, beachte auch den Zusammenhang mit Jesu Entstehung.

sieht (*quod deo ipsam debeo voluntatem*, II, 10 p. 84, ebenso II, 12 p. 90, vgl. hiezu Koch a. a. O. S. 92 ff.). Aber um die Differenz zu dem aug. Standpunkt ganz zu erfassen, ist weiter die Beobachtung heranzuziehen, daß F. unter der Gnade nicht eine innerlich erleuchtende und erneuernde Kraft versteht, sondern — in der Weise des Pelagius S. 264 — die Predigt, den Trost, die Drohungen und Verheißungen der Schrift. So wird das „Ziehen" des Vaters (Joh. 6, 44) erklärt (I, 16 p. 52), und das *adiutorium divinum* näher bestimmt als Gesetz und Propheten, die evangelischen Orakel und göttlichen Gesetze (I, 10 p. 33[1])). Ist diese Beobachtung richtig, so entfernt sich F. noch weiter von Aug. als Cassian (s. S. 314) und kommt Pelag. näher als dieser (vgl. Wiggers II, 264 ff.). Der Anlage dieser Lehre entsprechend, fällt die Prädestination mit der Präscienz zusammen. *Praescientia gerenda praenoscit, postmodum praedestinatio retribuenda describit, illa praevidet merita, haec praeordinat praemia. — Ac sic nisi praescientia exploraverit, praedestinatio nil decernit* (II, 3 p. 63). Von hier aus löst sich — unter Bezugnahme auf die Freiheit — das Problem, weshalb nicht alle gerettet werden, leicht (I, 16 p. 50 f.). Die Frage nach den ungetauft sterbenden Kindern vermag der Mensch nicht zu lösen (I, 13 p. 45 f.). Die semipelag. Lehre hat sich also, im Verhältnis zu Cassian, fortentwickelt d. h. sie ist dem Pelagianismus näher gekommen. — In dem Sinn des Faustus sind zwei Synoden, zu Arles (ca. 473, vgl. Engelbrecht's Proleg. z. s. Ausg. p. 15) und bald darauf zu Lion gegen den *praedestinationis error* (de grat. Prolog. p. 3. 4) abgehalten worden. Im Auftrage dieser Synoden schrieb Faust. sein von uns analysirtes Werk (s. den Prolog.). Wie diese Schrift, so gibt uns der Briefwechsel des Faustus mit dem prädest. Presbyter Lucidus einige Kenntnis (ep. 1. 2 p. 161—168) von dem Geist dieser Synoden. Dieser Mann hatte ultraprädestinatianische Sätze vertreten (daß Gottes Vorauswissen die Menschen zum Tode bestimme, daß ein „Gefäß der Schmach" nicht ein Gefäß der Ehre werden könne, daß Christus nicht für alle gestorben sei, s. ep. 1 p. 162). Er hat das ihm zugemutete Anathema dieser Sätze vollzogen und mehr getan, indem er den *praedicandi statuta* der Synode freiwillig in einer Eingabe zustimmte (s. ep. 2 p. 165 f.)[2]).

---

1) Freilich wird gerade in diesem Satz neben dem Gesetz eine Wirkung der Gnade erwänt: *praecepta divina (dedit) per laboriosae servitutis officia gratia cooperante servantibus regnum caeleste promisit.*

2) In seinem warscheinlich an die 2. Synode (zu Lion) gerichteten

5. Verschiedene Gründe haben sich vereinigt den Semipelagianismus zu verdrängen. Erstens seine Annäherung an den Pelagianismus, welche bei dem Fortbestand des letzteren besonders gefärlich war. Zweitens die litterarische Befehdung des Traducianismus des Faustus durch den Philosophen Mamertus Claudianus (s. Faust. ep. 3 und 5, dazu Mam. Cl. de statu animae), sowie die Verdammung des Traducianismus als Häresie durch Papst Anastasius II. (ep. 6 v. 23. Aug. 498[1])). Drittens aber ist zu betonen, daß Rom an der augustinischen Lehre festhielt, freilich nur in demselben Sinn, in welchem sich Innocenz I. ausgesprochen hatte, d. h. unter Ignorirung der Prädestinationslehre. Von diesem Gesichtspunkt aus haben die Päpste den Pelagianismus stets für häretisch erklärt, und sich auch gegen den Semipelagianismus ausgesprochen, s. Coelestin I, ep. 21, 2, wo den Semipelagianern ein *adversantia veritati praedicare* nachgesagt wird, Hilarius und Prosper belobt werden, und die Regel aufgestellt wird:

Schreiben erklärt Lucidus sein Einverständnis mit den *praedicandi recentia statuta concilii* (s. Fausti ep. 2 p. 165 f.) und fürt dann eine Reihe von Sätzen an, die sich nicht durchaus mit den ihm zum Widerruf vorgelegten decken. In ihnen werden wir somit die Beschlüsse des Concils von Arles zu erblicken haben. Er verdammt: 1) *qui dicit, post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis extinctum,* 2) *quod Christus . . . mortem non pro omnium salute susceperit,* 3) *quod praescientia dei hominem violenter conpellat ad mortem . . .* 4) *quod post acceptum legitime baptismum in Adam moriatur quicunque deliquerit,* 5) *alios deputatos ad mortem, alios ad vitam praedestinatos,* 6) *ab Adam usque ad Christum nullos ex gentibus per primam dei gratiam, id est per legem naturae in adventum Christi fuisse salvatos eo quod liberum arbitrium ex omnibus in primo parente perdiderint,* 7) *patriarchas et prophetas vel summos quosque sanctorum etiam ante redemptionis tempora in paradisi habitatione deguisse,* 8) *ignes et inferna non esse*, zu letzterem Satz s. p. 167: *profiteor etiam aeternas ignes et infernales flammas factis capitalibus praeparatas, quia perseverantes in finem humanas culpas merito sequitur divina sententia.* Dazu kam die positive Behauptung der bloßen Schwächung des Willens durch den Sündenfall, sowie der aus der Schrift und Tradition gefürte Nachweis, daß Christus für alle gestorben.

1) Der Papst hat die dogmat. Frage, an deren Lösung Aug. verzweifelte, mit Leichtigkeit beantworten zu können geglaubt: Nach Joh. 5, 17 wirkt der Vater allezeit, er gibt also auch die Seelen (c. 1, 4), es steht fest, daß das Kind vier Wochen nach der Empfängnis den Geist erhält (2, 5). Also ist der Traducianismus Häresie (3, 6). Nichtsdestoweniger pflanzt sich die Sünde der Eltern auf die Kinder fort (4, 7). Die ganze Schrift lehrt creatianisch und angesichts von Ps. 99, 3 gilt: *in hac clarissima tuba omnis improbitas conquiescet.*

desinat incessere novitas vetustatem[1]). Gegen den Pelagianismus, unter Berufung auf die Lehrverfügungen Roms, spricht Leo, s. ep. 1. 2 v. J. 442, ebenso Gelasius I. s. ep. 4, 2. 3; 6, 1. 4. 5 f. 7. 8 f. Dieser aus Afrika stammende Papst hat sich besonders eingehend über Erbsünde und Gnade ausgelassen, s. auch seinen Tractatus adv. Pelagian. haeresim (Thiel epp. pontif. p. 571 ff.). Der römische Standpunkt tritt am deutlichsten hervor in dem als Anhang zum 21. Brief Coelestins erhaltenen Aufsatz über die Gnade: In Adam haben alle die natürliche Kraft und Unschuld verloren (5). Daher kann, one Gottes Hilfe, niemand von sich aus gut sein (6), auch der dnrch die Taufe Erneuerte erlangt nur durch die tägliche Hilfe Gottes die Beständigkeit im Guten (7). Alle Verdienste sind von Gott empfangene Gaben (9). Gott wirkt den freien Willen in dem Menschen, indem er heilige Gedanken und den guten Willen gibt (10). Darauf zielen auch die priesterlichen Gebete ab (12). Also: *his ergo ecclesiasticis regulis* (Aussprüche v. Innoc., Zosimus und die afrik. Entscheidungen) *et ex divina sumptis auctoritate documentis . . . confirmati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum . . . deum profiteamur auctorem, et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. Quo utique auxilio et munere dei non aufertur liberum arbitrium sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta enim est erga omnes homines bonitas dei, ut nostra velit esse merita quae ipsius sunt dona . . . . Agit quippe in nobis, ut quod vult et velimus et agamus . . ., ut et nos cooperatores simus gratiae dei* (14). Endlich heißt es: *Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere ita non necesse habemus astruere, quia ad confitendum gratiam dei . . . satis sufficere credimus, quidquid secundum praedictas regulas apostolicae sedis nos scripta docuerunt, ut prorsus non opinemur catholicum quod apparuerit oraefixis sententiis esse contrarium* (15). Hier wird also die nichtaugustinische Gnadenlehre als unkatholisch verworfen, die Prädestination aber freilich nicht zurückgewiesen, wol aber als nicht

1) Daß man das Gewicht dieser Äußerungen in Gallien empfand, bezeugt die Verdrehung, welche Vincenz diesen Worten angedeihen läßt, comm. 32.

schlechthin notwendiges Glied der kirchlichen Gnadenlehre bezeichnet. Diese wichtige Urkunde bringt die Stellung des römischen Stules wärend des 5. und des Anfanges des 6. Jarh. zur Gnadenlehre zum Ausdruck[1]). Man ist augustinisch, hütet sich aber vor den Spitzen des Augustinismus. Auf dieser Linie hält sich auch das Urteil des Papstes Hormisda anläßlich der von den skythischen Mönchen gegen die Orthodoxie des Faustus erhobenen Anfechtungen, ja er geht über sie hinaus, indem er als katholische Lehre schlechthin die augustinische hinstellt (*in variis libris beati Augustini et maxime ad Hilarium et Prosperum*[2]) *possit cognosci*, ep. 124, 5). In dem gleichen Anlaß hat der Augustiner Fulgentius von Ruspe die (verloren gegangene) Schrift contra Faustum ll. 7 geschrieben (vita Fulg. 28, 54). Derselbe trat in einigen anderen Schriften für die streng augustinische Gnadenlehre, einschließlich der *duplex praedestinatio, una bonorum ad gloriam, altera malorum ad poenam* ein (s. ad. Monimum ll. 3 und zwar I, *de veritate praedestinationis*, ebenso ep. 15, b. Migne 65, vgl. Wiggers II, 370 ff. 419 ff.).

6. So wurde der Semipelagianismus als Theorie an maßgebender Stelle nicht angenommen. Da trat in der südgallischen Kirche ein Mann der Augustiner aus eigener religiöser Überzeugung war, und der doch auf, — oder auch deshalb — von den heiligen Paradoxien der Prädestination absehen konnte, Caesarius von Arelate († 542. Eine Ausgabe seiner weit verstreuten Homilien bereitet Morin vor. Einiges b. Migne 67, vgl. Arnold, Cäs. von Arel. 1894, für unsere Frage bes. S. 312 ff. u. 533 ff.). Aber gegen die Anschauung von der Gnade, welche Cäsarius vertrat[3]), erhob sich Widerspruch; kirchenpolitische und praktische Motive mögen denselben gesteigert haben

1) Aus dem letzten Abschnitt ergibt sich, daß Prosper nicht der Verf. der Denkschrift sein kann. Daß dieselbe nicht ein Bestandteil des 21. Briefes des Coel. ist, ist deutlich. Dagegen dürfte in der Abfassungszeit nicht über das J. 431 hinauszugehen sein, da nur mit Aussprüchen von Innoc. I. und Zosimus operirt wird (s. dagegen die Ausdrucksweise von Gelasius ep. 4. 3), und die Verdammung des Pelagianismus zu Ephesus nicht erwänt ist (S. 215), dazu stimmt, daß schon Dionys. Exiguus sie zur Zeit des Symmachus (498—514) verbunden mit der ep. Cöl. vorfand (Mi. 67, 270). Unsere Schrift mag mitbefaßt sein unter die capitula des Hormisda (ep. 124, 5), aber vielleicht ist sie schon vorausgesetzt von Leo (ep. 1, 2) und Gelasius (ep. 4, 3 cf. 5, 2).

2) d. h. die streng prädest. Bücher de prädest. und de don. persev., s. S. 313.

3) Eine Schrift „de gratia et libero arbitrio“ hat Cäs. nicht geschrieben,

(s. Arnold S. 344 ff.). Dazu kam, daß seine Lehre den zu Recht bestehenden Beschlüssen von Arles (S. 319 f.) wirklich widersprach. So trat gegen ihn die Synode zu Valentia (Valence, 529) zusammen. Cäsarius war verhindert ihr beizuwonen. Aber Abgesandte von ihm fürten seine Sache und wiesen nach, daß niemand von sich aus zu geistlichem Fortschritt kommen könne, er sei denn zuvor von der *gratia praeveniens* berufen, und daß der Wille des Menschen erst durch Christi Erlösung frei werde (Vita Caesar. I, 5, 46)[1]. Die Beschlüsse dieser Synode sind verloren gegangen[2]. Daß dieselben semipelag. Charakter trugen, darf für sicher gelten[3]. Schon vor dieser Synode wird sich Cäsarius nach Rom an Papst Felix IV. gewandt haben. Dieser übersandte ihm *pauca capitula*. Diese — wesentlich erhalten in Can. 9—25 der Beschlüsse von Orange — entstammen den Sentenzen des Prosper. Als Cäsarius auf einer Kirchweihversammlung zu Arausiacum (Orange, 529) Kunde erhielt von dem semipelag. Beschlüssen von Valence, benutzte er die Versammlung zur Feststellung des Bekenntnisses der Gnadenlehre. Den Anfang, das Schlußbekenntnis, sowie can. 1—8 hat er den vom Papst übersandten Sentenzen hinzugefügt[4]. So kamen die Beschlüsse von Orange zu

die bezügliche Angabe in Gennad. de scr. eccl. 86 ist eine ziemlich späte Interpolation (vgl. Arnold S. 498 f.).

1) Daß das Concil von Valence vor dem zu Orange statthatte, ist heute ziemlich allgemein anerkannt (s. Hefele CG. II, 739 f.). Die angefürte Stelle der Vita Caes. läßt keine andere Deutung zu. Das Concil von Orange erwänt sie direkt überhaupt nicht, wol aber indirekt durch die Bemerkung, Cäs. habe (nach der Synode zu Val.) aus der apostol. Tradition den Beweis für die Ansicht seiner Abgesandten (nicht: der Synode zu Val. gegen Hefele 738) geliefert und Bonifatius II. habe dieses bestätigt. Natürlich wurde Cäs. zu Val. nicht „geradezu des Semipelagianismus beschuldigt“ (gegen Koch, Faust. S. 53), seine Ankläger waren vielmehr Semipelagianer.

2) s. aber weiter unten die Anm. über die Canones von Orange.

3) s. Arnold S. 349 f., bes. deshalb weil sonst der Biograph des Cäs. nicht die Annahme der Ausfürungen der Abgesandten desselben zu Val. verschwiegen hätte.

4) Über den Ursprung der Canones von Orange hat Arnold im Wesentlichen das Richtige erkannt (s. S. 534 ff.). In der Kürze sei darüber Folgendes bemerkt: 1) n. 9—25 a stammt außer n. 10 aus Prospers Sentenzen (22—372, s. die Mauriner Ausg. der opp. Aug. XVII, 2818 ff. Hefele II, 730 ff.). Es sind die vom Papst übersandten *capitula*. Cäs. hat n. 10 eingefügt und einige Modifikationen vorgenommen (bes. n. 13, nicht aber 18, wo Arnold mit einer falschen LA. operirt). 2) Die Präfatio und das Schlußbekenntnis n. 25 b rüren von Cäs. her. 3) n. 1—8, formell und inhaltlich von den übrigen

Stande, durch die der semipelag. Streit sein Ende finden sollte. Papst Bonifatius II. (bei Mansi VIII, 735 ff.) bestätigte sie im J. 530 oder 531 (Hefele II, 737 f.).

Sätzen verschieden, sind ebenfalls Werk des Cäs. resp. der Synode. Dieses bewärt sich vor Allem daran, daß Cäs. dem Papst den Gedanken, daß auch der Glaube ein Geschenk der Gnade sei, zur Bestätigung unterbreitet hat und daß demgemäß das päpstliche Schreiben hierauf weitläufig eingeht. Das ist aber der Hauptgedanke von n. 3—6. 4) Cäs. hat in weiser Mäßigung und Berücksichtigung der Gegner die Can. hergestellt (Verzicht auf die doppelte Prädestination 25 b, Einfügung der Taufe 13. 25 b, die Beziehung der Gnade zum Ausharren im guten Werk 10). 5) Die Frage nach dem Entstehungsprincip von n. 1—8 hat Arnold dahin beantwortet, daß 1. 2 gegen den Pelagianismus, 3—6 gegen Faustus, 7 gegen den früheren Aug. und 8 gegen Cassian, sich richten (S. 557). Allein dieses entspricht nicht der konkreten Situation, in der Cäs. stand; es wäre sehr wunderlich, wenn er nach dogmenhist. Gesichtspunkten jene Sätze verfaßt hätte. Nun hat Cäs seiner Eingabe an den Papst den Brief eines Priesters beigelegt, Mansi VIII, 737. Derselbe muß Beziehung gehabt haben zu den Sätzen seiner Gegner, die er verurteilt sehen will. Er enthielt m. a. W. die Sätze der Versammlung von Valence. Erachtete Cäs. eine Mitteilung derselben für nötig zum Verständnis seiner Canones, so folgt, daß n. 1—8, aber auch die sonstigen Erweiterungen und Modifikationen der römischen Vorlage orientirt waren an den Canones von Valence. Und dieses ist ja auch nach der ganzen Situation das allein Warscheinliche. Dadurch wird uns aber die Möglichkeit geboten die Bestimmungen von Val. — in ihren Grundzügen — zu reconstruiren. Dieselben hoben an mit einer Verurteilung des strengen Pelagianismus, nicht nur der Tod sondern auch die Sünde sei durch Adam über die Menschheit gekommen (nach n. 1. 2). Die Gnade errettet den Menschen, wenn derselbe Gott anruft, rein werden will, an Gott und die ev. Verkündigung glaubt, und ein herzliches Sehnen und Streben nach der Gnade und der Taufe hat (3—7). Dabei wurde (nach Cass.) die Möglichkeit offen gelassen, daß bei Einigen die Gnade den Anfang mache (8), andererseits aber, wie die alttest. Beispiele zeigen, auch das *bonum naturae* zu Beginn stehen könne (25 b). Endlich wird gegen die doppelte Prädestination, die Entleerung der Taufe und der Sittlichkeit unter jener Voraussetzung, polemisirt sein (vgl. n. 10. 13. 25 b). Das war die alte semipelag. Position, die sich mit n. 3—7 der Sätze von Arles (s. S. 320 Anm.) berürt. Sie war mit einer gewissen Milde vertreten (auf *simplicitas* fürte die Präfat. der Can. v. Or. die Lehre zurück), und schüttelte den Pelag. energisch ab. — So dürfte sich die Entstehung der Sätze von Orange erklären. Wenn aber Cäs. nur durch einen Brief über die Beschlüsse von Val. zu orientiren vermag, so folgt, daß die Synode von Or. unmittelbar nach der zu Val. stattgefunden hat. Dieses wird auch durch die Präf. erfordert. Erst nachdem man sich in Or. versammelt, erhält man Kunde von der Abweichung von der Glaubensregel (*esse aliquos* etc). Dann aber hat

Die Hauptgedanken dieser Lehrentscheidung[1]) sind folgende. Der Pelagianismus wie Semipelagianismus verstoßen gegen die *fidei catholicae regula.* Durch Adams Sünde ist er selbst, wie seine ganze Nachkommenschaft nach Leib und Seele verderbt, nicht nur der Tod sondern auch die Sünde ist durch Adam über das ganze Menschengeschlecht gekommen (1. 2. 8). *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum* (22)[2]). Der freie Wille ist derart *inclinatum et attenuatum,* daß der Mensch von sich aus weder an Gott glauben noch ihn lieben kann (25 b). Hätte nun der Mensch, auch wenn er nicht gefallen wäre, sich, one Hilfe des Schöpfers, nicht in der ursprünglichen *integritas* erhalten können: *quomodo sine dei gratia poterit reparare quod perdidit* (19)? Die Gnade Gottes wirkt in uns die Anrufung Gottes, das Streben nach Reinigung wie auch den Glauben. Die Gnade ist *spiritus infusio et operatio* (4). *Ut credamus, velimus vel haec omnia sicut oportet agere valeamus, per infusionem et inspirationem sancti spiritus in nobis fieri* (6. 5). Glauben heißt *evangelicae praedicatoni consentire* (7 cf. ib.: *in consentiendo et credendo veritati*). Der uns so von Gott inspirirte Glaube treibt uns zur Taufe (25, H. p. 152). Die Taufe ist es nun, die unseren Willen erneuert: *arbitrium voluntatis, in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi non potest reparari* (13). Gott wirkt nun weiter in uns zu allem guten Werk. *Adiutorium dei etiam renatis et sanatis (al. sanctis) semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare* (10). So geht jede gute Tat auf Gott zurück (20. 23 f.). Demnach beruht unser Wert vor Gott nicht auf unserem Verdienst sondern auf Gottes Gabe. *Tales nos amat deus quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito* (12 cf. 18). Die doppelte Prädestination wird ausdrücklich anathema-

---

Cäs. die päpstliche Anweisung bereits vor der Synode von Val. erbeten und wol unmittelbar vor der zu Or. erhalten. Cäs. hat die Synode nicht zum Zweck der Beratung einberufen, sondern nur die gegebene Gelegenheit benützt. Eine Collatio nennt sie der Papst (M. VIII, 736). Hieraus wird sich auch das Schweigen der Vita über sie begreifen.

1) S. die Canones bei Hahn, Bibl. d. Symb. 143 ff. und einen recensirten Text von Maaßen in Mon. Germ. Leg. sect. 3: concil. t. I (1893) p. 44 ff.

2) Über die Lösung des „Problems“, das dieser Satz modernen kath. Theologen stellt, s. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen n. Aug. 1871, S. 228 ff. (Anhang).

tisirt (25 b). Als Zusammenfassung mögen die Hauptsätze des Schlußbekenntnisses folgen: *praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere deum, sicut oportuit, aut credere in deum aut operari propter deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit. — — Credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. — — Ipse nobis, nullis praecedentibus bonis meritis, et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adiutorio ea quae sibi sunt placita, implere possimus.* So hat das *sola gratia* gesiegt. Aber die august. Prädestinationslehre ist gefallen. Die irresistible Prädestinationsgnade ist aus dem Feld geschlagen durch die sakramentale Gnade der Taufe. Die Gnadenlehre ist hiedurch dem vulgär Katholischen angenähert, wie auch durch die Abzweckung der Gnadenmitteilung auf gute Werke[1]).

§ 34. Tradition und Papsttum.

1. Wir haben die Entstehung des Dogmas in der alten Kirche des Abendlandes dargestellt. Das anthropologische und soteriologische Dogma sind die ureigensten Produkte des abendländischen Christentums. Wie sich aber zeigte (S. 172. 222), ist auch bei der Herausbildung des trinitarischen und christologischen Dogmas der abendländische Einfluß von größter Bedeutung gewesen. Demgemäß haben die Abendländer auf die Entstehung des Nicänums wie des Chalcedonense eingewirkt und ihre eigentümliche Anschauung von Gott und Christus beibehalten in den Formen der augustinischen Theologie. Es sind also der Kirche des Morgenlandes und Abendlandes gemeinsam das trinit.

---

1) Harnack sagt: „Es ist eine Tatsache, die bisher nicht genügend gewürdigt ist, daß die kathol. Lehre deshalb nicht beim Semipelag. verharrt ist, weil sie die Geschlechtslust für sündig erklärte“ (III, 233). Dieses ist falsch, weil grade der Semipelag. (s. Faust. S. 318) in diesem Punkt die stärksten Behauptungen bot, und weil der Gegensatz zwischen Semipelagianern und Augustinern in Wirklichkeit sich auf andere Interessen zuspitzte.

und das christolog. Dogma, wärend die Griechen die Eigenart ihres religiösen Interesses in dem Bilderdogma, die Abendländer in dem Dogma von Sünde und Gnade ausprägten. Auch im Abendlande hielt man sich dabei genau und ängstlich an die orthodoxen Lehrbestimmungen und häufte die Verurteilungen der Ketzer. Das zeigen die antihäretischen Schriften der Zeit (Augustin, Philaster), wie die Versuche einer zusammenfassenden Darstellung der katholischen Warheit gleich deutlich (Vincenz von Lerin., Gennadius, Fulgentius von Ruspe [1])). Aber hart neben dem Dogma stehen die Anschauungen und Ideale, der Aberglaube und die Bräuche des vulgären Katholicismus, auch hierin ist Aug. vorbildlich gewesen (S. 310). Daher kann auch hier auf eine Darstellung des Christentums der Zeit verzichtet werden. Eine solche wird zu geben sein als Einleitung zum 2. Buch (vgl. S. 6).

---

1) s. die Schriften von Faustus u. Gennadius, welche letzterer anfürt de vir. ill. 85. 100, die dem Vigilius von Tapsus beigelegten Werke (bei Migne lat. 62), ferner Fulgentius Schriften (Migne 65). Als Zusammenfassungen sind von besonderem Interesse: Gennadius, de ecclesiastic. dogmatibus (Mi. 58, 979 ff.) und Fulgentius de fide (Mi. 65, 671 ff.). G. handelt von der Trinität und Christologie, der Auferstehung, Schöpfung, der Seele und dem Menschen, von der Freiheit (c. 21, über c. 22—52 s. S. 317 Anm. 2 und Arnold, Cäsar. S. 535), dann von der Taufe, der Eucharistie, der Buße (54. 80), gegen den sinnl. Chiliasmus, über Engel, Ehe, Enthaltsamkeit, Maria, Reliquien, Notwendigkeit der Taufe zum Heil (c. 75: *in eucharistia non debet pura aqua offerri, ut quidam sobrietatis fallentur imagine*), Auferstehung, Wirkung des Todes Christi auf die Toten etc. — Fulg. gibt eine eingehendere Darstellung der Trinit. und Christol. im Sinn Aug., Erlösung (22 f.). Das der erste Teil — de trinitate vom Autor bezeichnet. Der zweite lehrt: *de creatura quid absque dubitatione credere debeas* (24): *creatio ex nihilo* (25. 29), Gottes Allgegenwart, Engel, Freiheit und Möglichkeit des Falles, Prädestination und Überlassung an das Verderben bes. bei ungetauft sterbenden Kinder (31), die Erbsünde äußerst sich zunächst in der *infidelitas* (34), der ewige Tod und das ewige Leben, der *poenitentia* dort folgt keine *indulgentia* (36), dagegen die Buße auf Erden: *si toto corde renunciaverit peccatis praeteritis et pro eis . . . cordis lacrimas fuderit et malorum operum maculas bonis operibus diluere curaverit, omnium peccatorum suorum iudulgentiam mox habebit* (37. cf. 82: *peccata sua . . . eleemosynis, ieiuniis, oratione vel lacrimis diluere*); die Taufe nicht zu wiederholen; *sine ecclesiae catholicae societate nec baptismus alicui potest prodesse nec opera misericordiae* (42); *continentiam iugem bonis nuptiis meliorem esse* (43); es folgen 40 Regeln, die meist das Gesagte wiederholen, § 84: *bonis malos sacramentorum communione misceri* nämlich in der Kirche.

2. Zu Beginn der Entwicklung, bis zu deren relativen Abschluß wir vorgeschritten sind, begegneten wir den Gedanken des Irenäus und Tertullian von der Tradition (s. S. 96). In unserer Periode hat Vincenz von Lerinum in seinem Commonitorium (geschr. 434; bei Mi. 50, 637 ff.) diesen stets wirksamen Gedanken die den Anschauungen seiner Zeit entsprechende Form gegeben, indem er zugleich interessante Reflexionen über die Dogmenbildung anstellte. Principiell unterscheidet sich der katholische Glaube von der Häresie dadurch, daß er sich begründen läßt *primum scilicet divinae legis auctoritate tum deinde ecclesiae catholicae traditione.* Wiewol der Schriftkanon vollkommen ist, *sibique ad omnia satis superque sufficiat,* bedarf es doch der Tradition zum rechten Schriftverständnis. *In ipsa item cathosica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Die rechte Tradition ist somit die, welche die *universitas, antiquitas, consensio* für sich hat (c. 2). Die Häresie ist Neuerung: *dum bene fundata antiquitas scelesta novitate subruitur* (4). Dieses bewärt sich an der Betrachtung der historischen Häresien (z. B. Apollinaris, Nestorius, Origenes, Tertullian). Daher hüte man sich vor der Finsternis häretischer Aufklärung. *Si vitanda est novitas, tenenda est antiquitas, et si profana est novitas, sacrata est vetustas* (21). Nun gibt es in der Geschichte aber auch einen Fortschritt: *sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio.* Die Erkenntnis der Kirche wächst, *sed in suo genere, in eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia.* Es ist ein Wachstum vorhanden, wie aus dem Kind ein Mann wird, eine Entwicklung, wie aus dem Samen die Pflanze wird. *Quodcunque igitur in hac ecclesia dei agricultura fide patrum satum est, hoc idem floreat et maturescat, hoc idem proficiat et perficiatur. Fas est enim, ut prisca illa coelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, polianter, sed nefas est, ut commutentur, nefas ut detruncentur, ut mutilentur* (23). Demgemäß haben die Concilien nur genauere Bestimmungen der alten Lehre dargeboten. *Quid unquam aliud conciliorum decretis enisa est* (sc. eccl.), *nisi ut quod antea simpliciter credebatur hoc idem postea diligentius crederetur, quod antea lentius praedicabatur hoc idem postea instantius praedicaretur, quod antea securius colebatur hoc idem postea sollicitius excoleretur* (ib)? Man bezeichnete *non novum fidei sensum novae appellationis proprietate* (ib.). Dem gegenüber bringen

die Häretiker (z. B. Pelagius, Sabell., Novatian, Priscillian[1])) eine Neuerung um die andere an den Tag und lassen es dabei an reichlichem Schriftbeweis nicht fehlen (Paul v. Sam., Priscill., Eunomius, Jovinian), darin dem Satan nachamend (24 ff.). Die Kirche wird den Häresien entweder die Feststellungen der Concile oder — falls solche in der Sache nicht vorhanden — den Consensus der alten Väter entgegenhalten, nämlich derer, die bis an ihr Ende in der *communio catholica* verharrt sind, und zwar nicht *occultas et privatas opiniunculas* derselben, sondern die allen gemeinsame Grundanschauung. *Quicquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste, frequenter, perseveranter* angenommen und überliefert haben, das ist für war anzusehen (28). Indem schließlich der Brief des Papstes Coelestin (s. S. 320 f.) ziemlich deutlich gegen die Augustiner ausgenützt wird (vgl. S. 321 Anm.), verrät sich die Entschlossenheit dieses Semipelagianers seinen Kanon auch gegen Aug. Lehre anzuwenden. — Die Lehre der alten Väter ist also die Warheit, gegen sie tritt die Autorität der Schrift ganz in den Hintergrund. Die Tradition war für Irenäus eine Hilfslinie um die Identität des religiösen Besitzes der Kirche mit der Schriftwarheit zu erweisen, hier ist die Tradition eine selbständige Größe, ja die Hauptsache geworden. Fortan tritt neben die Schrift — und faktisch über sie — die katholische Tradition. Daran schließt sich der Gedanke, daß die Dogmenentwicklung nichts anders sein soll und darf als die formelle Umbildung der Lehre der katholischen Väter, ein Gedanke, der steht und fällt mit der falschen Voraussetzung, daß das Evangelium ausgeschöpft ist durch jene Väter. Merkwürdig ist das Zurücktreten des Episkopates in diesem Zusammenhang. Das beweist augustinische und nicht cyprianische Stimmung.

3. Indem wir den Warheitsbeweis für das Dogma in das Auge fassen, ist weiter das Papstum unter diesem Gesichtspunkt zu erwänen. Die Erweiterung der Machtbefugnisse der Päpste ist in der Kirchengesch. zu schildern, hier kann es sich nur um die dogmatische Autorität der päpstlichen Kundgebungen handeln. Die Päpste selbst haben mit wachsender Deutlichkeit ihre Lehrschreiben als schlechthinige

---

1) Über Priscillian († 385) s. Prisc. quae supersunt, ed. Schepss, 1889, dazu Paret, Prisc., ein Reformator des 4. Jarh. 1891. Hilgenfeld in Ztschr. f. wiss. Theol. 1892, S. 1 ff. Die Lösung des geschichtlichen Problems, das die Theol. Pr. stellt (gnostisirende, vulgärkath. und archaistische Elemente begegen sich hier), gehört nicht in die DG. Parets Arbeit halte ich für verfehlt.

Warheit hingestellt (Kallist S. 135, Stephan S. 142 Leo S. 220, Innocenz I. S. 283), aber sie haben das doch zunächst in dem alten Sinn (s. schon Iren. S. 96 u. dazu Tertull. praescr. 36. 20) getan, daß sie die apostolische Lehre vertreten, daß sie als Nachfolger Petri auch die Lehre des Petrus füren (Stephan S. 142 vgl. Cölestin S. 321). So hochtönend immer ihre Ansprüche lauten, von dem „die Tradition bin ich" sind sie noch weit entfernt. Freilich sind die Anfänge dazu jetzt schon zu bemerken, so bereits 431 zu Ephesus, wo die päpstlichen Legaten erklären: *ὅστις* (Petrus) *ἕως τοῦ νῦν καὶ ἀεὶ ἐν τοῖς αὐτοῦ διαδόχοις καὶ ζῇ καὶ δικάζει* (Mansi IV, 1296). Ebenso die ep. decret. Gelasii de recip. et non recip. libr. 1 (Thiel p. 455): *Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce domini et salvatoris primatum obtinuit* Mtth. 16, 18. Aber die Synoden nehmen noch keinesweges unbesehens die päpstlichen Ansprüche hin, sondern unterziehen dieselben ihrer Prüfung (zu Chalcedon S. 222 Anm., auf der 6. ökum. Synode S. 230 vgl. Mansi XI, 331 ff.). Ebenso erklärt sich von hieraus, daß ein Papst ausdrücklich wegen Irrtums von einem Concil wie von einem anderen Papst verurteilt werden konnte (Honorius S. 230, dazu Jaffé Reg. pontif. Rom. I², n. 2118). Die Bischöfe haben die Autorität des Papstes stets auf das höchste geschätzt, wenn dieselbe ihren theol. Überzeugungen entsprach oder entsprechen sollte (z. B. Aug. S. 283. 291, Cäsarius s. Stellen bei Arnold S. 298 Anm.), war das nicht der Fall, so wußte man sehr wol den Worten Mtth. 16 den Vorgang Gal. 2 entgegenzustellen (Cypr. S. 141, Aug. und die Synode von Karthago S. 284 f,). So hoch immer die päpstliche Autorität stand, dogmatisch griffen die Ansichten kaum hinaus über das Wort des Hieronymus: *at dicis super Petrum fundatur ecclesia, licet id ipsum in alio loco super omnes apostolos fiat et cuncti claves regni caelorum accipiant . . . . tamen propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio* (adv. Iovin. I, 26 vgl. Cypr. S. 141, Aug. S. 291). Änlich stellten sich die Kaiser zu den Päpsten, die faktische Macht derselben nötigte ihnen Ausdrücke höchster Anerkennung ab, aber ihre Lehre als infallibel zu behandeln, sind sie nie gesonnen gewesen (vgl. S. 177. 191. 219. 222 Anm. 225 f, 229. 248. 285.). Freilich hat das zuerst bezeichnete Interesse auch jenes Edikt Valentinians III. veranlaßt (v. J. 445), welches die abendländische Kirche ganz Rom unterwerfen sollte: *Tunc enim demum ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas,* und:

hoc illis omnibus pro lege sit, quidquid sanxit vel sanxerit apostolicae sedis auctoritas (Leon. ep. 11). — Daß aber die päpstlichen Ansprüche sich auch jetzt noch im Grunde nur dem Traditionsgedanken unterordneten, zeigt am besten das *Exemplum libelli* des Hormisda: *Prima salus est regulam rectae fidei custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare. Et quia non potest domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia dicentis: tu es Petrus . . . haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio. — — Unde . . . sequentes in omnibus apostolicam sedem et praedicantes eius omnia constituta, spero, ut in una communione vobiscum, quam sedes apostolica praedicat, esse merear, in qua est integra et verax christianae religionis soliditas* (v. J. 515, ep. 7, 9 Thiel ep. rom. pont. p. 754 f.). Vgl. Langen, Das vatikan. Dogma vom Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes, 4 Tle. 1871—6. Döllinger, Das Papsttum 1892.

4. An der Lehre von der Tradition tritt wiederum der Zusammenhang der theologischen Gedanken der späteren Zeit der alten DG. mit den Ideen des 2. Jarh. hervor, aber nicht minder der Abstand dieser von jenen. Es ist auf dem Fundament des altkatholischen Christentums das Dogma der alten Kirche erbaut worden. Dabei sei nochmals hervorgehoben (s. S. 326 f.), daß das trinitarische und christolog. Dogma gemeinsames Produkt des Morgen- und Abendlandes sind, wärend das soteriologische Dogma lediglich abendländischer Provenienz ist[1]). Dieses Dogma oder diese Dogmen sind die Grundlage der gesammten kirchlichen Dogmenbildung und der religiösen Vorstellungen der Christenheit geworden. Hieraus erhellt die unermeßliche Bedeutung, welche die Kenntnis der Entstehung des Dogmas in der alten Kirche für das Verständnis der kirchlichen Lehre hat. Aber es ergibt sich andererseits das Urteil, daß das Dogma der alten Christenheit nicht die absolute Warheit bietet, sondern der Entwicklung, Erweiterung, Fort- und Umbildung fähig und bedürftig ist. Für den evangelischen Christen ist das Evangelium des Herrn und der Apostel die Norm für die Beurteilung und Bearbeitung des altkirchlichen Dogmas. Indem das Dogma der alten Kirche bestimmte Vorstellungen ausschließt und ihnen gegenüber einen religiösen Tatbestand — in den Denkformen der Antike — formulirt, ist es ein Sauerteig geworden in

1) Die Verdammung des Pelagianismus zu Ephesus (S. 215) ist nur ein Zufall.

der weiteren Entwicklung. Es hat der Folgezeit eine Gabe dargeboten, aber eine Gabe, welche, wie jede geistige Gabe, für die Empfänger zur Aufgabe wurde und werden muß [1]). Wie diese Aufgabe von der Kirche verstanden und gelöst worden, wird der weitere Verlauf der DG. zeigen.

---

1) Vgl. Frank, Syst. d. chr. Warh. I³, 161 f.: „nicht minder ungeschickt ist es die festgestellten kirchlichen Formeln als solche anzusehen, in denen bereits ein fertiges dogmatisches Verständnis der bezeichneten Sache niedergelegt wäre, dahingegen nichts Anderes damit geleistet ist und sein will als die tunlichst angemessene Fassung der Glaubenstatsache als solcher in dem Begriff", und weiter: „daß dies nicht so gemeint ist, als wenn die einst in Folge des arian. Streites fixirte und seitdem in der Kirche tradirte Formel für sich und in dieser Äußerlichkeit die Basis für unsere dogmatischen Untersuchungen wäre. Sie ist es nur darum und nur insoweit als damit ein Besitz, nämlich ein Glaubensbesitz ausgedrückt ist, welcher . . . nun als überkommenes Erbe, aber als ein immer von Neuem behufs wirklichen Besitzes anzueignendes von Generation zu Generation weiter fürt". Dazu s. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II², 18 f.: „Nun legt selbst Philippi (Kirchl. Dogm. II, 150) den kirchlichen Lehrnormen nur einen negativen Wert für die Theologie bei. Derselbe ist jedoch positiv so zu verstehen, daß dieselben die Probleme aufrecht erhalten, welche man durch die Glaubensartikel hat lösen wollen, auch wenn eine genauere Forschung davon überzeugt, daß die beabsichtigte Lösung in ihnen nicht erreicht ist. Unter dieser Bedingung bewären sich beide Teile der Lehrordnung in der lutherischen Kirche als direkte Anleitung zur Erhebung des authentischen Inhaltes der christlichen Religion aus dem N.T."

Lehrbuch

der

Dogmengeschichte.

Von

Dr. Reinhold Seeberg,
ord. Professor der systematischen Theologie in Erlangen.

Zweite Hälfte:

Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit.

ERLANGEN UND LEIPZIG.
A. DEICHERT'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG NACHF.
(GEORG BÖHME).
1898.



Vorwort.

Später als ich dachte und hoffte, erscheint der zweite Band meiner Dogmengeschichte. Daß das Wissen des Einzelnen dem ungeheuren historischen Stoff gegenüber, den dieser Band behandelt, in hohem Maße lückenhaft bleibt — es fehlt dazu auf weiten Strecken an den monographischen Vorarbeiten, die uns für die alte KG. zu Gebote stehen —, ist selbstverständlich. Aber es ist ebenso selbstverständlich, daß der Historiker über der Darstellung den Antrieb empfindet, diese Lücken, soweit Kraft und Zeit reichen, zu schließen. Aus diesem Bestreben erklärt es sich denn auch, daß dieser Band erst jetzt an die Öffentlichkeit tritt. Auf verschiedenen Gebieten waren Untersuchungen anzustellen, deren Resultate man, wie ich hoffe, als Bereicherung unserer Disciplin anerkennen wird. Ich erwäne hier nur die Darstellung der scholastischen Theologie, insbesondere der späteren Scholastik, sowie den Versuch die Lehre Luthers und der übrigen Reformatoren in die DG. einzugliedern. Kein Kundiger kann leugnen, daß es wunderlich ist, wenn man in den Dogmengeschichten zwar viel über Anselm und Thomas, aber wenig — dazu nicht selten Fragwürdiges — über Duns Scotus und seine Nachfolger zu lesen erhält, als wenn man die reformatorische und katholische Lehrbildung nach ihrer positiven wie negativen Seite one Kenntnis dieser späteren Entwicklung begreifen könnte! Ebenso ist es gewiß nicht in der Ordnung, wenn man aus mancher Dogmengeschichte zwar viel über Origenes und den Damascener oder auch über Osiander und Chemnitz lernen kann, dagegen von der Lehre der vier Reformatoren nur flüchtige, dazu stark dogmatisch beeinflußte, Skizzen gegeben werden. Ich habe hier, so gut ich es konnte, Abhilfe geschaffen, zumal der Abschnitt über Luther hat sich fast zu einer kleinen Monographie ausgewachsen, one doch den Ramen der DG. zu sprengen.

Dem Leser des ersten Bandes wird nicht entgangen sein, daß nach etwa 100 Seiten die Darstellung eine etwas eingehendere und leb-

haftere geworden ist. Ich bin auf dieser Ban, durch freundliche Beurteiler darin bestärkt, in diesem Bande fortgeschritten. War das Buch anfangs nur für das „Studieren“ berechnet, so ist es weiterhin — zumal im vorliegenden Bande — auch zum „Lesen“ eingerichtet worden, one daß die in einem „Lehrbuch“ erforderliche Nüchternheit und Exaktheit in der Wiedergabe des Stoffes darunter gelitten haben dürften. Auch die Beurteilung der Erscheinungen ist etwas ausfürlicher geworden, als sie es im 1. Bd. war. Meine dogmatischen Anschauungen habe ich nicht verschleiert, habe sie aber auch nirgends in den Vordergrund gedrängt; mich vielmehr bemüht, die der Entwicklung der Dinge immanente Kritik zum Ausdruck kommen zu lassen. Trotzdem wird man es diesem Bande deutlicher als dem ersten anmerken können, daß ein Dogmatiker ihn geschrieben. Zum Teil liegt das an den Stoffen.

Eine Weile dachte ich daran, diesem Bande eine Skizze anzuhängen über die Geschicke des Dogmas in der neueren theologischen Entwicklung. Ich habe es aufgegeben, da der Raum doch nur erlaubt hätte ein Gerippe zu geben, über dessen Dürre der Mantel der Reflexion auf die Dauer nicht hinwegzutäuschen vermag. Eine Geschichte der neueren Theologie seit Luther ist eine Aufgabe für sich die zu ihrer Darstellung nicht weniger Raum und Zeit bedarf als die DG. selbst.

Endlich möchte ich nicht unterlassen dankbar der vielen, in der Mehrzal überaus freundlichen, Beurteilungen des 1. Bandes zu gedenken. Vielleicht knüpfen sich an diesen Band erheblichere Differenzen, als sie dem 1. Bd. gegenüber verlautbart wurden. Das liegt ja in der Natur der Sache. Ich schließe mit dem herzlichen Wunsch, daß auch dieser Band, wie das ganze Werk, etwas beitragen möge zur Klärung in den Verhandlungen über das Dogma und zur Vertiefung des Verständnisses der evangelischen Heilswarheit!

Schließlich möchte ich noch Herrn Stud. theol. G. Pickel dahier für seine Bemühungen bei der Korrektur dieses Bandes meinen Dank aussprechen.

Erlangen, 12. Februar 1898.

Reinhold Seeberg.

Inhalt.

Zweites Buch.

Die Erhaltung, Umbildung und Fortbildung des Dogmas in der mittelalterlichen Kirche.

Erster Abschnitt.

Die Dogmengeschichte vom 7. bis zum 10. Jarhundert.

Erstes Kapitel.

Einleitung, die Theologie Gregors des Grossen.

Zweites Kapitel.

Die Lehrkämpfe des früheren Mittelalters.

Drittes Kapitel.

Das hierarchische Prinzip und die Geschichte des Bussinstitutes.

Zweiter Abschnitt.

Die Dogmengeschichte im Zeitalter der Scholastik.

Erstes Kapitel.

Die Grundlegung der hierarchischen und religiösen Ideale, sowie der scholastischen Theologie.

Seite

Zweites Kapitel.

Die Entwicklung der christlichen Lehre wärend der zweiten Periode der Scholastik.

Drittes Kapitel.

Die allmähliche Auflösung der scholastischen Theologie und die religiöse und kirchliche Krisis im ausgehenden Mittelalter.

Drittes Buch.

Die Fortbildung des Dogmas durch die Reformation und die entgegengesetzte Lehrfixirung des Katholicismus.

Erster Abschnitt.

Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffes.

Erstes Kapitel.

Die Lehre Luthers.

Dritter Abschnitt.

Der Abschluss der Dogmenbildung in der katholischen Kirche.

Verbesserungen und Zusätze.

Zu Band I.

S. 10 Z. 11 v. u. lies statt Tob. 2, 8f.: Tob. 12, 8f. — S. 12 A. 1 füge hinzu: Nägelsbach, Nachhomer. Theol. S. 173 ff. Homer. Theol.[2] S. 187 ff. Pauly Realencycl. II, 1117. — S. 42 A. 1 u. S. 44 A. 1 ist nach den von C. Schmidt entdeckten koptischen Paulusakten wol zu modificiren. — S. 47 letzte Zeile füge bei: Hebr. 10, 23 cf. 6, 1; Joh. 3, 18; 1. Petr. 3, 22. Tacit. Annal. XV, 44. — S. 55 zur Litt.: Anz, Ursprung der Gnosis 1897. Wobbermin, Religionsgeschichtl. Studien 1896. — S. 62 A. vgl. noch Bardesanes *de fato* u. Priscill. p. 11. 32. 39. — S. 94 A. 1 s. auch die Aberciusinschrift. — S. 104 A. 1 s. Zahn, PRE. I[3], 234. — S. 121 § 16 l. dynamistische statt dynamische Monarchianer. — S. 121 A. 1 vgl. Iren. IV, 30, 3. Pitra Anal. IV, 305. — S. 135 A. 1 Z. 2 l. statt *de poenit.*: *de pudic.* — S. 137 oben Litt.: Müller, Ztschr. f. KG. XVI, 1 ff. 187 ff. u. Götz, Bußlehre Cyprians. — S. 137 Z. 6 v. u. l. seelsorgerliche statt: seelsorgliche. — S. 149 Z. 8 v. o. l. ἐκεκλικέναι statt: ἐκκεκλικέναι. — S. 171 zur Litt. Seeck, Ztschr. f. KG. XVII, 1 ff. — S. 178 A. 1 Z. 2 v. u. lies aus für: und. — S. 183 zur Litt. Spasskij Apollinaris (russ.) vgl. Bonwetsch, Theol. Litt.bl. 1896 April. — S. 190 A. 2: vgl. Kunze, Marcus Eremita 172 ff. — S. 197 A. s. Loofs, PRE. II[3], 177 ff. Burn, the Athan. Creed (Texts and Studies IV, 1). — S. 211 A. 1 cf. Hilarius trinit. X, 22 (*suscipiens hominem*). — S. 215 Z. 4 u. 16 lies für Joh. v. Ephesus: Joh. v. Antiochien. — S. 256 zur Litt.: Wörter, Beiträge zur DG. des Pelagianism. 1898. — S. 265 Z. 18 v. o. lies II, 146 f. I, 146, ebenso A. 1 Z. 2. — S. 277 Z. 6 v. o. l. Einflößung f. Einflösung. — S. 286 zur Litt.: Thümmel, Zur Beurteilg. d. Donatismus 1893. — S. 312 Z. 7 v. o. l. ein Laie Hilarius statt: Hilar. v. Arles. — S. 313 zu Z. 6: vgl. Hoch, Die Lehre des Joh. Cassian v. Natur u. Gnade 1894. — S. 319 Z. 16 v. u. l. Lyon f. Lion. — S. 328 Z. 9 v. u. l. *poliantur* f. *polianter*.

Zu Band II.

S. 72 Z. 12 vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 1897, S. 482 ff. — S. 107 Litt. zu § 58: Schanz, Die Lehre von den Sakramenten 1893. — S. 118 Z. 1 v. u. cf. Melanchthon Apol. p. 168, 6. — Zu S. 121 Z. 1 v. u.: Aber der Sünder kann die Übernahme der zeitl. Strafe nach Duns ablehnen (Duns IV d. 19 § 27 f.). — Zu S. 143 Z. 15 v. o.: IV d. 22 qu. un. § 9. — S. 146 Z. 18 v. o. lies: andererseits für: zunächst. — Zur Litt. S. 156: K. Müller, KG. II, 154 ff. — Zu S. 159 ff. vgl. Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgang des MA. Lpz. Programm 1897. — Zur Litt. S. 198: Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. 1891, 604 ff.; 1892, 337 ff. K. Müller, KG. II, 167 ff. S. 228 A. Z. 1 v. u. l. Meßopfer. — S. 389 A. 2 Z. 1 v. u. l. I[2] für II[2]. — S. 448 Z. 16 v. u. lies: Curial- für Concil-.

Zweites Buch.

Die Erhaltung, Umbildung und Fortbildung des Dogmas in der mittelalterlichen Kirche.

Erster Abschnitt.

Die Dogmengeschichte vom 7. bis zum 10. Jarhundert.

Erstes Kapitel.

Einleitung, die Theologie Gregors des Grossen.

§ 35. Charakteristik dieser Periode.

1. Historisch angesehen charakterisirt sich diese Periode zunächst durch den Zusammensturz der antiken Welt. Neue Völker und Staaten treten auf den Schauplatz. Aber trotzdem lebt die Antike unter den Barbaren durch die Kirche fort. Die Theologie wird die Trägerin nicht nur des Dogmas, sondern auch der Philosophie und Bildung. Der Zusammenhang der Dogmen mit den antiken Denkformen, der universale Geist Augustins befähigte sie dazu. Die Weisheit gehörte der Vergangenheit an. *Prima salus est regulam rectae fidei custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare* (s. Bd. I, S. 331) — das ist das Motto der DG. dieser Periode. Der einzige, der auf eigenen Wegen spekulirte, der Philosoph Scotus Erigena, blieb unverstanden.

2. In festen Formen und als feste Formel empfingen die Germanen das Christentum von der Kirche. Das Christentum wurde dadurch zum Dogma, der Glaube zur Anerkennung der Überlieferung [1]).

---

1) „Dogmen" im vollen Sinne waren doch auch für das MA. nur die Trinitäts- und Zweinaturenlehre, s. unten Gregor den Gr. u. vgl. z. B. Agobard. *de fid. verit. 3* (Mi. 104, 269); das Pönitentiale des Theodor v. Canter-

Das nicht minder als der politische Gang der Geschichte diente zur Festigung des hierarchischen Gedankens und der Papstgewalt. Rom faßte festen Fuß in den neuen Provinzen der abendländischen Kirche (Christianisirung der Angelsachsen, die Beziehungen zum Frankenreich, Bonifatius), es erwarb Macht und behauptete sie, trotz mannigfacher Rückschläge.

3. Allerdings hat man auf germanischem Boden das Christentum in volkstümlicher Form aufgefaßt und dargestellt (s. die Gedichte des Kynewulf, Kädmon, den Heliand, Otfrieds Krist und dazu Seeberg, Die german. Auffassung d. Christent. in dem früheren MA., Ztschr. f. k. Wiss. 1888, S. 91 ff., 148 ff., Hauck, KG. Deutschl., II, 706 ff.). Es ist dadurch die Stimmung der Theologen beeinflußt worden (s. z. B. Hauck II, 268, 589 ff.), die Theologie weniger, als man vermuten sollte. Aber allerdings brachte die Praxis des sich herausbildenden kirchlichen Lebens auch neue Formen hervor, die auch für die Dogmenbildung von Bedeutung wurden (Kirche, Buße, Abendmal), und die die kirchl. Lehre nicht übersehen konnte, nur daß auch hier die alte Formel das heil. Material blieb, in dem gearbeitet wurde.

4. Der Geist der griechischen Kirche hat kein Mittelalter durchlebt, denn er ist über die antiken Probleme des Origenes nicht hinausgekommen, d. h. die griechische Kirche hat keinen Augustin gehabt. Die beherrschende theologische Autorität des MA. ist Augustin. Man kann die ganze mittelalterliche DG. als Geschichte des Augustinismus behandeln. Seine Ideen beherrschen die Fürer der Kirche und die Entwicklung der kirchlichen Gedanken und Institutionen. Das Schlimmste geht auf ihn zurück, aber auch das Beste. An seinen Gedanken hat sich immer wieder die Frömmigkeit neubelebt. Sie waren nicht das Licht, aber sie zeugten von dem Licht. — Indessen Augustins Formeln beherrschen wol die Theologie, aber die Theologen beherrschen nicht die Formeln. Mehr als eine Zusammenstellung augustinischer Sentenzen haben die Theologen der Zeit nicht zu leisten vermocht (Isidor v. Sevilla † 636: Sententiarum sive de summo bono ll. 3. Alkuin † 804: De fide sanctae trinitatis ll. 3. Rabanus Maurus † 856:

---

bury (I, V, 6 S. 189 b. Wasserschleben, Bußordnungen): *ab haeretico qui recte trinitatem non crediderit.* Zu diesen Dogmen hat das spätere MA. nur den Gehorsam gegen die Kirche, das Sakramentsdogma, speziell die Buße und das Abendmalsdogma gefügt.

De clericorum institutione ll. 3. Paschasius Radbertus † 865: De fide, spe et caritate ll. 3, vgl. Thomas.-Seeberg, DG. II, 13 f.). Aber auch diese Zusammenstellungen gaben den echten Aug. nicht wieder. Es war ein semipelagianisch misdeuteter und ins Vulgäre gedeuteter Augustin. Neben Aug. ist die maßgebende Autorität Gregor der Gr., und man versteht ersteren nach letzterem. Die DG. des MA. ist daher zu beginnen mit einer Darstellung der Theologie Gregors.

5. Aus dem Angefürten ergibt sich, daß man keine eigentliche Fortbildung des Dogmas in dieser Periode erwarten darf. Es handelt sich in den Streitigkeiten um das Verständnis resp. Misverständnis der überkommenen Formeln, nicht um wirkliche Fortbildungen. So bedeutsam diese Periode für die KG. ist, so wenig wirft sie direkt für die DG. ab. Wie überhaupt für die mittelalterl. DG., so hat bes. für diesen Abschnitt der Historiker seinen besonderen Gesichtspunkt im Auge zu behalten. Nicht die ganze Theologie ist zu schildern, sondern die Bewegungen, welche die Dogmenbildung in der Reformationszeit (Tridentinum u. protest. Bekenntnisse) vorbereiten resp. ermöglichen [1]). — Des großen Aufschwunges der Frömmigkeit am Schluß unserer Periode (Cluny) ist in anderem Zusammenhang zu gedenken

§ 36. **Die Theologie Gregors des Grossen.**

Von den Schriften Gregors († 604) kommen besonders in Betracht: Expositio in l. Iob sive Moralium ll. 35. — Homiliae in Ezech. ll. 2. — Homil. in evangelia ll. 2. — Dialogi ll. 4. — Regula pastoralis ll. 3. — Die Briefsammlung in 14 Bb. Kritisch verdächtig ist der Liber sacramentorum und die Expositio in l. I regum. — Ausgaben: Die Mauriner (Sainthe Marthe) Paris 1705, bei Migne Lat. 75—79. Die Briefe s. Greg. registr. epp. edd. Ewald et Hartmann (Mon. Germ. hist. Epist. t. 1. 2). Vgl. Lau, Greg. I d. Gr., 1845. Wolfsgruber, Greg. d. Gr., 1890. Clausier, St. Grégoire, Paris 1886/91. Über die Gnadenlehre s. auch Wiggers, Schicksale d. aug. Anthropol. etc. in Ztschr. f. hist. Theol. 1854, S. 7 ff.

1. In der Theologie ist Gregor was die Formeln anlangt Augustiner und auch einen Hauch des Geistes des großen Afrikaners spürt man in seinen Schriften. Aber die vulgärkatholischen Elemente, die bei Aug. zurücktreten, sind hier wieder im Vordergrund. Dazu kommt der wüste Aberglaube, die mythologischen Spekulationen über

---

1) Die DG. des MA. verhält sich zur DG. der Reformationszeit wie die vornicänische DG. zur nachnicänischen, vgl. I, S. 4.

Engel, Dämonen etc., wie man sie besonders in den „Dialogen“ findet. — Gregor ist mit Bewußtsein orthodox. Der Christenglaube ist *fides trinitatis* (Mor. XXXIII, c. 10 n. 20; in Ezech. l. II hom. 4, 11), aber er befaßt auch die Menschwerdung in sich (Ep. lib. VII, 15, Ev. II h. 33, 6). Das Schema *personarum trinitas* und *una substantia* ist Gregor geläufig (Ez. II h. 4, 7. Ev. I h. 18, 3. h. 19, 7 fin. Mor. XXX, 4, 17) [1]. Ebenso orthodox ist seine Christologie. Christus, der *deus homo* (Ez. II h. 1, 4) oder der *homo deus* (Mor. XXII, 17, 42), ist warer Gott und Mensch: *unius cum patre eiusdemque naturae* (Mor. III, 14, 26). Die göttliche und menschliche Natur, *inconfuse ac inseparabiliter* geeint, bilden aber eine Person: *unus in utraque natura* (Ez. I h. 8, 24 f.). *Ex duabus quippe atque in duabus hunc naturis existere dicimus, sed ex duabus personis compositum credi ut nefas vitamus* (Ev. II h. 38, 3. M. XVIII, 52, 85, s. noch M. I, 18, 26. XVIII, 52, 85. XXIII, 19, 35. XXIV, 2, 2. XXIX, 1, 1 f. XXXIII, 16, 32. Ev. II h. 22, 8 etc.) [2]. Vom heil. Geist gilt: *unius substantiae cum patre et filio* (Ev. II, 30, 3) [3]. Mit Bewußtsein stimmt Greg. in diesen Punkten der Lehre der kirchlichen Concile zu. Orthodox ist wer annimmt was *sanctae quatuor universales synodi* annahmen und verwirft was sie verwarfen (Ep. VI, 66, opp. II p. 843). *Sicut sancti evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor* (Ep. I, 25 p. 515, ebenso III, 10. V, 51. 54. IV, 38) [4]. So tritt die Autorität der Kirche ebenbürtig neben die der Schrift. Zwar sieht Gregor, gestützt auf den strengsten Inspirationsbegriff [5], in der Schrift *divinae auctoritatis fundamentum* (M. XVIII, 26, 39). Gott antwortet durch sie *vel*

1) Gottes Wirken z. B. Dial. IV, 6: *creantem et regentem, implentem et circumplectentem, transcendentem et sustinentem.* Mor. XVI, 37, 45, s. noch Ez. II h. 5, 10. Mor. X, 6, 6.

2) Die Geburt aus der Jungfrau war notwendig zur Vermeidung der Erbsünde. s. M. XI, 52, 70. XVIII, 52, 84. XXIV, 1, 3.

3) Über den Ausgang des Geistes s. Mor. XXX, 4, 17: *quomodo utrorumque spiritus utrique coaeternus procedat.* M. XXIX, 31, 74: *cuius* (i. e. filii) *est idem spiritus qui de patre procedit;* das Greg. beigelegte Symbol (opp. II, 1283): *de patre et filio procedentem.* Weiteres bei Lau, S. 459 f.

4) Auch das 5. Concil erkennt Gregor an, z. B. Ep. I, 25 p. 515. IX, 52 p. 966, vgl. Bd. I. S. 226.

5) Mor. Praef. 1, 1. 2: *auctor libri spiritus sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit. — — Scriptores sacri eloquii, quia repleti sancto spiritu super se trahuntur, quasi extra semetipsos fiunt.* Es sind *verba sancti spiritus* (Ez. II, 10, 3).

publicis vel occultis cunctorum quaestionibus (M. XXIII, 19, 34). Sie soll aller Predigt zu Grunde liegen, an ihr sollen die Priester sich bilden, ihre Lesung wird allen dringend empfohlen [1]). Aber schon die principielle Einfürung der allegorischen Exegese (M. I, 24, 33. XVI, 19, 24) brach dem die Spitze ab. Hinfort wird man die Autorität der Schrift verherrlichen, aber als Schriftlehre die „kirchlichen" Gedanken darbieten.

2. Von dem Werk Christi handelt Greg., indem er die überkommenen Vorstellungen braucht (vgl. I, S. 304 Anm.). Christus ist der *redemtor* und *mediator* der gefallenen Menschheit. *Dominus apparuit in carne, ut humanam vitam admonendo excitaret, exempla praebendo accenderet, moriendo redimeret, resurgendo repararet* (M. XXI, 6, 11). — a) Dieses ergibt einerseits die Gedankenreihe, daß Christus sich für uns in Leiden und Tod gab und uns dadurch von denselben befreite (Ez. II h. 4, 20. h. 1, 9. M. XIII, 43, 48). Genauer kommt dies so zu Stande: Gott zürnt dem Sünder. Da bedarf es eines *mediator*; dieser muß als *mediator dei et hominis: deus et homo* sein. *Redemtor . . . mediator dei et hominis per carnem factus* [2]). *Quia iustus in hominibus solus apparuit et tamen ad poenam culpae etiam sine culpa pervenit, et hominem arguit, ne delinqueret, et deo obstitit, ne feriret, exempla innocentiae praebuit, poenam malitiae suscepit. Patiendo ergo utrumque arguit qui et culpam hominis iustitiam aspirando corripuit et iram iudicis moriendo temperavit, atque in utrisque manum posuit, quia et exempla hominibus quae imitarentur praebuit et deo in se opera, quibus erga homines placaretur, ostendit* (M. IX, 38, 61). Das Eintreten Christi für uns bewirkt also Stillung des göttlichen Zornes. Auf diesen Begriff der intercessio hat Greg. großes Gewicht gelegt. Als der Gerechte macht Christus sein Verdienst [3]) bei dem

---

1) Das Lesen der Schrift hat Greg. oft und energisch angeraten z. B. M. VI, 10, 12. XVI, 19, 24. Ez. I h. 10, 1 ff. II h. 3, 20. Ep. II, 52. IV, 31, p. 712: *Imperator caeli . . . pro vita tua tibi suas epistulas transmisit* vgl. dazu Bd. I S. 243 Anm. 1. Auf Conventikel zur Schriftlesung weist Ep. VIII, 17: *quaesivi autem, qui vobis adhaereant in lectionis sacrae collegio.* A. u. N. T. unterscheiden sich wesentlich durch die *minora* und *altiora praecepta*, indem das ntl. Gesetz sich auch an die Gesinnung wendet, Ez. II h. 4, 5. 9. h. 1, 10. M. XVIII, 3, 7.

2) Statt dieser Begründung der Menschwerdung bietet M. XXIV, 3, 6 eine andere: *quia nullus hominum fuit qui coram deo intercessor iustus pro hominibus appareret, memetipsum ad propitiandum hominibus hominem feci.*

3) Nicht der Ausdruck wol aber der Begriff des *meritum* Christi findet sich deutlich: M XXIV, 2, 4: *Intercedens enim pro peccatoribus semetipsum*

Vater geltend. *Unigenito enim filio pro homine interpellare est apud coaeternum patrem se ipsum hominem demonstrare, eique pro humana natura rogasse est eandemque naturam in divinitatis suae celsitudine suscepisse* (M. XXII, 17, 42). Das Verdienst Christi hat also die Wirkung, daß Gott seinen Zorn gegen die Sünder aufgibt [1]).

b) Eine Folge dessen ist auch die Befreiung aus der Gewalt des Teufels. Der Mensch befand sich im Stand der Schuld. Der Teufel hatte ein gewisses Anrecht auf ihn *(quasi iuste tenuit hominem). Delenda ergo erat talis culpa, sed nisi per sacrificium non poterat.* Aber nicht Tiere genügten zu diesem Opfer, es bedurfte eines Menschen, und zwar eines sündlosen Menschen. Da es einen solchen nicht gab, wurde der Son Gottes Mensch, um Gott das Opfer zu leisten. Indem der Teufel sich am Schuldlosen vergreift: *iure illum quem quasi iuste tenebat, amisit* (M. XVII, 30, 46 f.). Die in die Menschheit gehüllte Gottheit war also der Köder, den Gott dem Teufel vorhielt (M. XXXIII, 7, 14 ff.).

c) Vom Mittler sagt Gregor: *qui cum posset nobis etiam non moriendo concurrere, subvenire tamen moriendo hominibus voluit, quia nos videlicet minus amasset, nisi et vulnera nostra susciperet, nec vim nobis suae dilectionis ostenderet, nisi hoc quod a nobis tolleret, ad tempus ipse sustineret* (M. XX, 36, 69). Dieser Satz zeigt an, wohin das Schwergewicht in der Erlösungslehre Gregors fällt. Daß Christus Lehrer und Vorbild war, das ist ihm das Wichtigste. Er offenbart uns den unsichtbaren Gott, er belehrt uns über unseren Sündenstand und teilt uns den Willen Gottes und seine Gebote mit (Ez. II h. 1, 15 f. Ev. II h. 32, 1. M. VII, 2, 2. X, 6, 7. XVI, 30, 37. XXI, 6, 11. XXII, 17, 42. XXIX, 1, 1). Zu der Belehrung tritt die Anregung durch das Beispiel. *Incarnatus enim dominus in semetipso omne quod nobis inspiravit, ostendit, ut quod praecepto diceret exemplo suaderet* (M. I, 13, 17). Das Leben und Wirken Christi, sowie sein Tod werden diesem Gesichtspunkt unter-

---

iustum hominem qui pro aliis indulgentiam mereretur. ostendit, und ib. 3. 5: *quia vero nullus erat, cuius meritis nobis dominus propitiari debuisset, unigenitus . . . solus iustus apparuit, ut pro peccatoribus intercederet*, vgl. XVII. 30, 46.

1) Übrigens mag hier daran erinnert werden, daß Greg. auch von der Intercession der Heiligen und Märtyrer, sowie der Kirche mit ihren Opfern redet (Ep. IX, 52 p. 971. M. XVI. 51, 64. XXXV, 8, 13). Ein *intervenire* des heil. Geistes s. Ev. II h. 30, 3.

stellt (z. B. Dial. I, 9. Ev. I h. 18, 4. h. 16, 3. II h. 22, 7f. h. 32, 3. h. 21, 7. M. XXI, 6, 11. XXVIII, 18, 42). Das ist der Zweck: *ut praebendo imitationis formam anteactae malitiae mutaret vitam* (M. XXIV, 2, 2) [1]. — Diese Erlösungslehre befolgt also den abendländischen Typus (s. I, S. 151. 304. 211), indem Christus wesentlich als die geschichtliche Macht des Guten in der Welt, als Lehrer und Vorbild verstanden wird. Freilich tritt auch der Gedanke der Überlistung des Teufels hier mit erschreckender Deutlichkeit zu Tage (vgl. I, S. 241. 304 Anm.). Aber es zeugt von Geschick, daß Greg. die objektive und subjektive Seite der Erlösung mit einander zu combiniren sucht: Indem Christus unter uns lebte, stellte er sowol die neue Menschheit dem Vater dar, als er die Menschheit faktisch durch seine Anregung erneuert (s. S. 5). Die mittelalterlichen Anschauungen von der Versönung haben alle bei Greg. ihr Vorbild, sowol Anselm als Abälard [2].

3. Als Augustiner oder doch Semiaugustiner gibt sich Greg. zu erkennen in seiner Sünden- und Gnadenlehre.

a) Der Eintritt der Sünde erklärt sich aus der Schwäche des Menschen (M. IV, 3, 8) [3]. Die erste Sünde war eine freie Tat des ersten Menschen (M. III, 14, 26). Die Liebe zu Gott gab er auf und ist daher auf sich selbst und sein Fleisch gestellt (M. VIII, 10, 19; 6, 8), er verfiel der geistigen Blindheit (M. VIII, 30, 49. XI, 43, 59. IX, 33, 50), sowie dem geistlichen Tod. *Homo peccator moritur in culpa, nudatur a iustitia, consumitur in poena* (M. XII, 6, 9) [4]. Durch Adam sind alle Sünder geworden (M. IV, 27, 53. Ep. VII, 14): *ad hanc vitam cum mortis nostrae merito venimus* (M. IV, 24, 45). Vermittelt ist das durch die Zeugung. *Ipsa quippe propter delectationem carnis eius conceptio immunditia est* (M. XI, 52, 70.

---

1) Den Gedanken des Beispiels und der Nachamung hat Greg. auch für das menschl. Zusammenleben oft betont, s. z. B. Ez. II h. 3, 20. h. 10, 18. Ev. II h. 31, 4. h. 38, 15. M. X, 6, 9. s. bes. XV, 51, 57, wo die Sünde der Kinder aus Nachamung der elterlichen Sünde erklärt wird.

2) Auch die mystische Betrachtung Bernhards ist ihm nicht fremd, z. B. Ez. II h. 1, 16: *passionem eius sollicita consideratione pensantes.* M. XXXI, 52, 104: *quia auditores eius divinitatis percipere arcana nequaquam possunt, cognito crucifixi domini cruore satiantur.*

3) In M. XII, 15, 19. IX, 49, 73 hat Lau S. 376 die Anfänge des *donum superadditum* finden wollen, aber mit Unrecht, s. M. XXIV, 7. 13. VIII, 6, 8.

4) Die sieben *principalia vitia* s. M. XXXI, 45, 87 ff.: *inanis gloria, invidia, ira, tristitia, ventris ingluvies, luxuria,* vgl. I, S. 313 Anm.

XVIII, 52, 84). Also: *quia genus humanum in parente primo velut in radice putruit, ariditatem traxit in ramis* (Ep. IX, 52 p. 970 cf. M. XVII, 15, 21). Über das Problem, ob Creatianismus oder Traducianismus, enthält sich Greg., wie Aug. (I, S. 272. 320), des Urteils (Ep. IX, 52 p. 970). Die Consequenz ist die Verdammung der ungetauft sterbenden Kinder (M. IX, 21, 32. XV, 51, 57). Dies klingt augustinisch[1]), aber Greg. kann praktisch mit diesen Gedanken nicht Ernst machen. Da ist die Sünde doch immer wieder nur Schwäche und Krankheit. *Inserto infirmitatis vitio nascimur* (M. VIII, 6, 8). Die natürliche Menschheit bezeichnet er demnach als: *grandem hunc et nimiae infirmitatis aegrotum, id est per totum mundum iacens languidum genus humanum* (M. XVIII, 45, 73. cf. XXI, 7, 12). Dabei scheint die Freiheit (nicht aber die Güte) dem Willen des natürlichen Menschen zu bleiben (Ez. I, 9, 2: *praeveniens gratia liberum in eo arbitrium fecerat in bonum,* cf. M. XXXIII, 21, 39. XVI, 25, 30).

b) Wie hier, so ist auch in der Gnadenlehre der Augustinismus verblaßt. Daß es one Gnade keine Rettung, keine menschlichen Verdienste gibt, betont Gregor (M. XXXIII, 21, 38. XVIII, 40, 62. Ez. I h. 10, 45.) Nur die Gnade als *gratia praeveniens* und *subsequens* befähigt uns zum Guten. Die Gnade macht also den Anfang: *superna pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio bonum quod iam appetimus, agat nobiscum* (M. XVI, 25, 30). Die *gratia praeveniens* wirkt in uns das Wollen des Guten, die *gratia subsequens,* daß wir das Gute tun können (M. XXII, 9, 20). Dabei wirkt bei letzterer der gutgewordene Wille mit. *Bonum quippe quod agimus, et dei est et nostrum, dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem* (M. XXXIII, 31, 40. XXIV, 10, 24. XVIII, 40, 63). Die erste Wirkung der Gnade im Menschen ist der Glaube (M. II, 46, 71) als die Zustimmung zur kirchlichen Lehre (Dial. IV, 1: *crederemus quae adhuc scire per experimentum non possumus*). Dieser Anfang geschieht durch die Taufe. Die Taufe wirkt den Glauben und vergibt die Schuld der früheren Sünden, wie besonders der Erbsünde (Ez. II h. 10, 7. Ev. I h. 10, 7. M. IX, 34, 54. XV, 51, 57. XVIII, 53, 87). Jetzt handelt es sich weiter

---

1) Augustinisch ist auch der Gedanke: *malum sine substantia est* (M. XXVI. 37, 68. III, 9, 15).

um die Mitteilung des guten Willens oder der Liebe (*gratia spiritus infusi* M. XXX, 6, 22, *munus infusum* ib. 1, 5). Dieselbe wird gewirkt durch die Predigt des Wortes. Dabei wird scharf unterschieden zwischen dem äußeren hörbaren und dem inneren göttlichen Wort (M. XXIX, 24, 49). Durch dieses innerliche Reden vollzieht sich die *inspiratio* oder auch *aspiratio gratiae* (M. XXX, 1, 4. 5. XI, 9, 12. XVIII, 40, 63 f.), das *bonum velle* oder die Liebe wird gewirkt (M. XXII, 9, 20. Ez. I h. 9, 2; 7, 16). *Vocem enim spiritus audire est vi compunctionis intimae in amorem invisibilis conditoris assurgere* (M. XXVII, 21, 41). So folgt auf den Glauben die Liebe (Ez. II h. 4, 13). Das ist echt augustinisch gedacht (I S. 275 ff.). Aber wie wenig sicher Greg. ist, zeigt ein Satz wie der folgende: *Iustificationes* (Ps. 119, 93) *enim praecepta domini dicuntur, in quibus nos corrigendo iustificat* (Ez. I h. 7, 16, ebenso II h. 10, 5)[1]. Hienach bestände die Gnade in der Mitteilung der Gebote. Dazu kommt, daß Greg. die Mitwirkung des Menschen stark betont. So empfängt das *meritum* des Menschen mitsamt dem Longedanken seine Stelle. Wenn wir selbst mitwirken zum Guten, dann: *hoc quod omnipotentis dei donum est fit meritum nostrum* (Ez. I h. 9, 2. II h. 4, 6. M. XVI, 25, 30. XVIII, 40, 63. XXXIII, 21, 40). Es ist auf derselben Linie, daß Greg. lehrt, der Mensch könne mehr tun als geboten ist (M. XV, 18, 20. XXVI, 27, 51).

c) Die Lehre von der Prädestination ist nur den Worten nach beibehalten. Die Unwiderstehlichkeit der Gnade scheint M. XI, 9, 13 vgl. Ez. II h. 1, 13 gelehrt zu werden, aber M. XXX, 1, 5 widerspricht ihr. Ebenso wird zwar die Prädestination als *occultum consilium* (M. XVIII, 26, 43) betreffs des *electorum numerus certus et definitus* gelehrt (M. XXV, 8, 20. Ez. II h. 1, 11), aber die Prädestination ist doch wieder eine Folge der Allwissenheit. *Quos et electos nominat* (Mtth. 24, 24), *quia cernit quod in fide et bono opere persistant* (Ez. I h. 9, 8. M. XXV, 8, 19. XVIII, 29, 46). Der Gedanke ist also der, daß es eine bestimmte Zal von Menschen gibt, die Gott zum Heil bestimmt, indem er vorherweiß, daß sie dasselbe annehmen werden. Im Übrigen vermag man weder über die eigene Erwälung noch über die eines anderen ein gewisses Urteil abzugeben (Ev. II h. 38, 14. M. XXV, 8, 19 ff. XXIV, 11, 32)[2].

1) *Iustificatio* weiß ich sonst bei Greg. nicht nachzuweisen.

2) S. aber Ez. II h. 5, 22: *unum vero signum electionis est soliditas caritatis.*

Greg. schwankt auch hier, für sein religiöses Bewußtsein hat die Prädestination jedenfalls keine Bedeutung gehabt.

d) Wir verfolgen seine Heilslehre weiter. Das christliche Leben [1]) wird durch viele Sünden unterbrochen. Dadurch ist Gott beleidigt, der Mensch aber soll *a quibusdam etiam licitis abstinere, quatenus per hoc conditori suo satisfaciat,* damit ihm die Sünde vergeben wird (Ev. II, h. 34, 15 ff.). Das ist die Buße. Dieselbe faßt vor Allem in sich: die *compunctio* oder *contritio* d. i. Zerknirschung, Klage und Reue (M. XXIII, 21, 40. XVI, 29, 36). Diese wird gewirkt entweder durch die Furcht vor der verdienten Strafe oder durch die Flamme der Liebe und die Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterland (Ez. II h. 10, 20 f. Dial. III, 34. M. XXIV, 6, 10). Die verborgenen Gedankensünden wäscht der Sünder durch Tränen der Reue und gute Werke ab (M. IX, 55, 83 f.), handelt es sich aber um die öffentliche Buße, so folgt die *confessio* der Sünden (M. VIII, 21, 37. XXII, 15, 31. XXXI, 46, 93). Wenn die Gnade dieses bewirkt hat, tritt die Absolution ein: *quos omnipotens deus per compunctionis gratiam visitat, illos pastoris sententia absolvit* (Ev. II h. 26, 6). Wer aber so seine Schuld öffentlich bekennt, dem legen die *pastores ecclesiae* eine *poena* auf [2]). Das ist die *satisfactio* [3]), die der Sünder Gott durch Verzicht auf Erlaubtes leistet (s. oben u. Reg. past. III, 30 opp. II, 87). So erlangt der Sünder Vergebung von dem Gott, *qui munus pro culpa sumit* (Dial. IV, 60). Hiemit sind im Wesentlichen die Grundelemente des römischen Bußsakramentes gegeben (vgl. I. S. 135 f. 153 f. 307 f.). *Tria quippe in unoquoque consideranda sunt veraciter poenitente videl. conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati* (in 1. reg. VI, 2, 33) [4]).

e) Aber noch zwei Punkte, die hiemit in engstem Zusammenhang stehen, müssen in das Auge gefaßt werden, das Meßopfer und das Fegfeuer. Die Bedeutung des Abendmals geht Greg. schon auf

1) Über die Einteilung desselben in *vita activa et contemplativa* s. z. B. M. VI, 37, 57–61. XXXI. 25, 49. Ez. II h. 2, 2 ff. (= Martha u. Maria), Reg. past. I, 7. Schilderung des Ideals christl. Lebens z. B. Ez. I h. 10, 9.

2) Im Übrigen gilt die Regel: *tales autem sese qui praesunt exhibeant, quibus subiecti occulta quoque sua prodere non erubescant* (Reg. past. II, 5. opp. II, 19).

3) Der Vollzug der *vindicta* macht die *satisfactio* aus, wie die Stelle Ep. IX, 52 p. 968 f. zeigt.

4) S. noch die für Kleriker, Mönche und Nonnen vorgeschriebene Zwangsbuße z. B. Ep. I 44 p. 537 f. IV. 9.

in das Meßopfer. Er hat die reale Gegenwart des Leibes Christi angenommen (Ev. I h. 14, 1; 22, 7, dazu Libr. sacr. post. Theoph. dom. V praef. opp. III, 27). Aber die Hauptsache ist, daß so die *hostia placationis* dargebracht wird [1]), daß Christi Opfer für uns wiederholt wird: *nam quoties ei hostiam passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus,* und daß die Gemeinde hieran ein Mittel der Einwirkung auf Gott neben Gebet und Almosen hat (Ev. II h. 37, 7—9. Dial. IV, 58). Der Christenheit ist damit ein Zaubermittel gegeben, das z. B. Fesseln löst und Schiffbrüchigen hilft (Dial. IV, 57). Vor allem aber ist es ein wirksames Mittel, um der Seele Verstorbener zu Hilfe zu kommen. *De quibusdam levibus culpis esse ante iudicium purgatorius ignis credendus est* nach Mtth. 12, 31; 1. Kor. 3, 12 ff. (vgl. Bd. I, S. 118, 155 Anm. 306). Darnach können einige Sünden in jener Welt vergeben werden (Dial. IV, 39). Besonders kräftig zu diesem Zweck ist das Meßopfer, es befreit die Seelen aus dem Fegfeuer (ib. IV, 55) [2]).

4. Auf den Kirchenbegriff Gregors ist noch ein Blick zu werfen. *Regnum caelorum praesens ecclesia nominatur, congregatio quippe sanctorum regnum caelorum dicitur* (Ev. II h. 38, 2; 32, 6. M. XXXIII, 18, 34). Die Kirche ist das Reich, freilich zunächst in der Beschränkung auf die *ecclesia iustorum* d. i. die Erwälten (s. M. XXV, 8, 21). Die *una sancta universalis ecclesia* umfaßt Engel und Menschen und zwar Menschen von der Zeit Abels an, alle Gläubigen des alten Bundes gehören zu ihr (Ez. I h. 8, 28. II h. 3, 17. Ev. I h. 19, 1) [3]). In ihrer konkreten Gestalt nun faßt

---

1) Dial. IV, 58: *in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens. pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Eius quippe ibi corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur. eius sanguis non iam in manus infidelium sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri, in illo Iesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari . . .?* Dazu Ev. II h. 37, 7: *Singulariter ad absolutionem nostram oblata cum lacrimis et benignitate sacri altaris hostia suffragatur, quia is qui in se resurgens a mortuis iam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio pro nobis iterum patitur.* Es folgt der im Text angefürte Satz.

2) Das 4. Buch der Dialoge beschäftigt sich eingehend mit den jenseitigen Zuständen. s. bes. das Bild von der Brücke (IV, 36).

3) Zur Kirche gehört man durch den Trinitätsglauben. diesen haben auch die alttest. Gläubigen gehabt, Ez. II h. 4, 4. 7. 10; h. 3, 16. M. XXIX, 31, 70.

sie, wie ihr Vorbild die Arche, Reine und Unreine in sich. *In hac ergo ecclesia nec mali sine bonis nec boni sine malis esse possunt* (Ev. II h. 38, 7 f. Ez. II h. 4, 16 f.). Aber nur in der Kirche ist Warheit und Liebe, nur in ihr das Heil zu finden (M. XXXV, 8, 13). *Sancta universalis ecclesia praedicat, deum veraciter nisi intra se coli non posse, asserens quod omnes qui extra ipsam sunt, minime salvabuntur* (M. XIV, 5, 5. Ep. XI, 46); nur ihr Opfer ist giltig, nur ihre Glieder stehen *in valida caritatis compage,* nur in ihr ist das Martyrium verdienstlich (M. XXXV, 8, 12. XVIII, 26, 40). Trennung von ihr beweist Mangel an Liebe (M. XVIII, 26, 41 f.). Aber alles das, was die Heilsnotwendigkeit der Kirche begründet, liegt in der Hand der „Vorgesetzten“ (*regentes* und *subditi* M. XXX, 6, 23; IV, 31, 61. Reg. past. II, 6; in reg. VI, 2, 21). Dem Kleriker kommt das Binden und Lösen zu. Und *utrum iuste an iniuste obliget pastor, pastoris tamen sententia gregi timenda est* (Ev. II h. 26, 5 f.). Sie beaufsichtigen das Leben der *subditi* und leiten sie zur Buße an und verwalten die Absolution (M. XI, 14, 22. XIII, 18, 21. Dial. II, 23), sie bringen das Opfer dar u. s. w. Zu ihrem Tun nimmt aber die Kirche auch die Hilfe des unchristianisirten Staates in Anspruch. *Sancta ecclesia, quia propria virtute non sufficit, rhinocerotis huius* (Hiob 39, 10) *id est terreni principis opitulationem quaerit* (M. XXXI, 5, 7).

5. Vergleicht man Gregors Christentum mit dem Aug., so kommt man zu einem sonderbaren Resultat. Fast Alles bei Greg. hat seine Wurzeln bei Aug., und fast nichts ist wirklich augustinisch. Das Unaugustinische in Augustin ist die Kraft dieses Semiaugustiners. Die Grundstimmung Aug. ist verflogen, die Superstition ist übermächtig geworden. Alles ist gröber geworden, fester und gewönlicher[1]). Nicht der Friede des Herzens, das Ruhe findet in Gott, ist das Leitmotiv, sondern die Furcht der Ungewißheit, die Sicherheit zu erlangen trachtet durch die Institutionen der Kirche. *Sic namque sancta ecclesia fidelibus suis de pietate et iustitia redemptoris in praedicationis serie spem miscet et metum, quatenus nec incaute de misericordia confidant nec desperate iustitiam timeant* (M. XX, 5, 13). Es fehlt nicht an Lichtblicken in diesem Gedankengebilde (die Initiative der Gnade, die Betonung der Predigt, gelegentl. Bemerkungen

---

1) Vgl. das Urteil Melanchthons: *Gregorius quem isti Magnum, ego praesultorem καὶ δαδοῦχον theologiae pereuntis voco.* Corp. Ref. XI, 16.

über das Wesen der Kirche), aber das Vulgärchristentum verdrängt sie mit seiner Sakramentsmagie, dem wüsten Wunderspuk, der Priesterherrschaft, dem flachen Verständnis der Sünde, der Betonung des Verdienstes und Lones. Und selbst wo Greg. an sich Richtigeres lehrte als Aug. wie hinsichtlich der Prädestination, war — wie die Dinge einmal lagen — das Bessere des Guten Feind. — Das ist die Form, in welcher das Erbe Aug. auf die Kirche überging, auch so noch ein reiches Erbe.

Zweites Kapitel.

Die Lehrkämpfe des früheren Mittelalters.

§ 37. Der adoptianische Streit.

Quellen: Die Briefe des Elipandus España sagrada V, 524 ff. Migne Lat. 96. Etherii et Beati adv. Elipandum ll. 2. Alcuinus adv. Elipandum; adv. Felicem (opp. ed. Frobenius 1777 und Migne 100. 101). Paulinus, ll. 3 c. Felicem (Migne 99). Benedikt v. Aniane, Testimoniorum nubecula, Mi. 103. Agobard, Liber adv. dogma Felicis, Migne 104. — Vgl. Mansi XII. XIII. Gams, KG. Spaniens II, 2 S. 261 ff. Hefele, CG. III², 642 ff. Werner, Alkuin 1881, S. 54 ff. Möller, PRE. I³, 180 ff. Größler, Über die Ausrottg. des Adopt. im Reich Karls d. Gr., 1879 (Jaresbericht d. Gymn. zu Eisleben). Hauck, KG. Deutschlands II, 251 ff. Bach, DG. des MA. I, S. 103 ff. Thomasius-Seeberg, DG. II, 15 ff. Harnack, DG. III, 248 ff.

1. In Spanien war ein gewisser Migetius mit einem rohen Versuch das trinitarische Problem zu lösen aufgetreten. Gott habe sich in dreifacher Form offenbart, als Vater in David, als Son in Christus, als h. Geist in Paulus (Elip. ad Miget. 3, Esp. sagr. V, 526). Dagegen erhob sich der greise Bischof Elipandus v. Toledo. Seine christolog. Anschauung verfocht bes. der Bischof Felix v. Urgel. Das Schlagwort *adoptio, filius adoptivus* stammt aus der spanischen sog. mozarabischen Liturgie (*per adoptivi hominis passionem*; — *adoptivi hominis vestimentum carnis* etc. s. Hefele III, 651 u. dazu Hauck II, 257 Anm.). Die Anschauung war nun die, daß Christus als zweite trinitarische Person *ex patre unigenitus sine adoptione* war. Der Gottesson nahm nun aber an oder adoptirte den Menschenson. Dieser ist *adoptivus* und *nuncupativus deus* (Alcuini opp. II, 568. Esp. sagr. V, 536. Gallandi XIII, 407. Alc. adv. Fel. I, 1). Die Personeinheit soll dabei gewart bleiben, indem von

der Empfängnis an der Menschenson aufgenommen wurde in die Einheit der Person des Gottessones (Alc. l. c. V, I). Gelitten hat er freilich nur als *homo adoptivus* und ist begraben *in carne adoptiva sola* (Elip. ep. 4, 16. Mi. 96, 879). Die Lehrweise der Adoptianer hält sich auf der Linie der abendländischen Christologie, welche die Menschheit Jesu umfassend zur Geltung zu bringen trachtete [1]). Sie haben dieselbe religiös zu begründen gewußt. Auf die Änlichkeit der Gläubigen mit Christo, ihre Gliedschaft an ihm, auf seine menschliche Art wies man hin (Alc. c. Fel. II, 4. 14; V, 9. Paulin. III, 3. 4). Nur wenn ein wirklicher Mensch mit seinem unbefleckten Blut die tödliche Handschrift auslöschte, konnten wir frei werden aus der Gefangenschaft (Elip. ep. 4, 14. Migne 96, 878). Wie jeder Mensch nach dem Fleisch aus Adam geboren ist, so erhält jeder die *gratia adoptionis*, der sie in Christo, dem aus der Jungfrau geborenen zweiten Adam, empfängt (Alc. adv. Fel. II, 16, dazu Agob. adv. dogm. Fel. 37). Eigentlich nestorianisch war diese Lehre nicht, aber man konnte dahin zielende Consequenzen aus ihr herleiten. Man wird daher kaum berechtigt sein, sie aus der Einwirkung von orientalischen Nestorianern herzuleiten (z. B. Gams II, 2 S. 264 f.). „Der Adoptianismus erklärt sich aus dem Fortwirken älterer religiöser Anschauungen, dem Hängen an kirchlichen Formeln und der mangelhaften theol. Bildung" (Hauck II, S. 258 Anm.).

2. Diese Lehre wurde alsbald von den Asturiern Beatus und Etherius, dann besonders von der fränkischen Kirche aus stark bekämpft. Unter den litterarischen Gegnern war Alkuin der hervorragendste. Das erste was man den Spaniern vorwarf, war, daß sie zu einer Doppelperson kommen (*alter et alter*): *sicut Nestoriana impietas in duas Christum dividit personas propter duas naturas . . . ita et vestra indocta temeritas in duos eum dividit filios, unum proprium alterum adoptivum* (Alc. adv. Fel. I, 11). Sodann aber wies man hin auf den Widerspruch des Adoptianismus gegen die Lehre der Väter und der Kirche [2]). Für das eigentliche Problem verraten diese Gegenschriften merkwürdig wenig Verständnis. Man hatte schließlich genug

---

1) *Assumtio illius hominis*; — *verbum habens hominem* sagt Aug. s. Bd. I. S. 211. 303 vgl. Hilar. in psalm. 138. 2. *Hominem suscipere* ist in den spanischen Glaubensbek. stehende Formel s. Hahn Bibl. d. Symbole[3], S. 211. 236. 237. 245 f. Die Synode zu Toledo v. J. 675 sagt in Bezug auf d. Logos — nicht den Menschenson —: *natura est filius, non adoptione* s. Hahn S. 243, dazu Hefele III, 115.

2) Vgl. im Einzelnen Bach I, 116 ff.

an dem Gedanken: Christus war Gott und als Gott hat er uns erlöst [1]). Doch wußte man freilich: *In adsumptione carnis a deo persona perit hominis, non natura* (Alc. adv. Fel. II, 12). — Zu Regensburg 794, zu Frankfurt 794, zu Aachen 799 wurde der Adoptianismus verdammt. Schon Papst Hadrian I. hatte ihn als Nestorianismus und Blasphemie verworfen (Cod. Carol. 99 p. 294. Mansi XIII, 865 ff.), unter Leo III. wurde er wiederum von einer römischen Synode verdammt (Mansi XIII, 1031, warscheinl. im J. 799). Einen Gewinn haben diese Verhandlungen nicht gebracht, man konnte die Adoptianer nicht widerlegen, weil man zu orthodox war, um sie zu verstehen.

§ 38. Das Abendland und die Bilderverehrung. Der Streit um das filioque.

Libri Carolini ed. Heumann 1731; bei Mi. 98, 999 ff. Alcuin, de processione spiritus sancti Mi. 101, 63 ff. Dazu Hefele, CG. III², 694 ff. 749 ff. Hauck, KG. Deutschl. II, 276 ff. 299 ff.

1. Die Päpste haben wärend der Bilderstreitigkeiten auf Seiten der Bilderverehrer gestanden (Bd. I, S. 248). Ebenso hatte sich die fränkische Kirche gestellt. Abgesandte des Papstes Hadrian hatten an der Synode zu Nicäa 787 teilgenommen. Die fränkische Kirche hatte man unberücksichtigt lassen zu können gemeint. Karl der Gr. blieb die Antwort nicht schuldig. Die Libri Carolini unterziehen die Bilderverehrung einer scharfen Kritik. Gott allein sei *adorandus* und *colendus*, die Heiligen sind nur *venerandi*. Die Bilder dagegen sind nur Schmuckgegenstände und Erinnerungsmittel, daher ist es Torheit ihnen Verehrung zu erweisen. Somit werden sowol die bilderfeindliche Synode von 754 als die nicän. Synode als *infames* und *ineptissimae* bezeichnet. Freilich ist der Unterschied von *προσκύνησις* und *λατρεία* garnicht berücksichtigt, indem die Karl zugegangene latein. Übersetzung der Concilsakten ersteres Wort mit *adoratio* wiedergab. Dem entsprechend hat der 2. Kanon der Synode zu Frankfurt 794 entschieden, daß den Bildern alle *adoratio* und *servitus* zu weigern sind und die nicänische Synode zu verdammen ist (Mansi XIII, 909).

2. Die augustinische Theologie lehrt bekanntlich den Ausgang des heil. Geistes vom Vater und Son (s. I, S. 195 f.). Die Formel

---

1) Es mag sein, daß die germanische Auffassung Christi als des reichen Gottes, unseres Gottes, wie Hauck (II, S. 268. 271. 275) will, dabei mitwirkte.

a patre filioque procedens begegnet uns — abgesehen von dem Athanasianum s. I, S. 196 — zuerst bei Leo I. (ep. 15, 1: *de utroque processit*, im Gegensatz zu Priscillians Sabellianismus z. B. tract. 1), darauf in dem Glaubensbekenntnis einer Synode zu Toledo (bei Hahn[3] S. 210, warscheinl. um 444), ebenso im Bekenntnis des Reccared und der gothischen Bischöfe (589. Hahn S. 232 f.), bei Gregor dem Gr. (S. 4), ferner in den Jaren 633 u. 638, 675 in Glaubensbekenntnissen von Toledo (Hahn S. 236. 237. 243). Aus Spanien ist der Zusatz zu den Franken gekommen. Schon eine Synode zu Gentilly (767) scheint sich für ihn ausgesprochen zu haben (Hefele III. 432). In das Constantinopolitanum ist er eingefügt schon im Bekenntnis des Reccared (Hefele III, 48). In dieser erweiterten Form wurde das Bekenntnis unter Karl in der fränkischen Kirche gebraucht. Darob wurden fränkische Mönche in Jerusalem angefochten. Wie Karl schon früher seine Theologen für das *filioque* hat eintreten lassen (Alcuin, de processione spirit. s. Migne 101. Libr. Carol. III, 3 p. 269 ff.), so schrieb jetzt Theodulf v. Orleans eine Verteidigung (de spiritu s. bei Migne 105. 239 ff.) und die Synode zu Aachen (809) trat für die Lehre und — höchst warscheinlich — auch für die Formel ein. Papst Leo III. aber widersprach zwar nicht in der Lehrfrage, wol aber bezüglich der unbefugten Erweiterung des Symbols (Mansi XIV, 19 ff.). Dieselbe hat sich aber doch und auch in Rom durchgesetzt.

§ 39. Der Streit um die augustinische Prädestinationslehre.

Gottschalks († 868) Äußerungen sind gesammelt bei Migne 121, 345 ff. Im Übrigen s. bes. Hrabanus, die Briefe ad Noting., Eberard., Hincmar. Migne 112. Hinkmar, de praedest. dei et lib. arb. Migne 125. Joh. Scotus Erigena, de div. praedest. Migne 122. Florus, sermo de praed. Migne 119. Amolo in der Bibl. max. patr. XIV. — Für Gottsch.: Remigius, de tribus epistolis und: Libell. de tenenda immobiliter scripturae veritate Migne 121. Prudentius, ep. ad Hincm. Migne 115. Servatus Lupus, libell. de tribus quaestionibus Migne 119. Ratramnus de praedest. Migne 121. Eine Sammlung gab Mauguin, Vet. auctor. qui sec. IX. de praed. scrips. opera 1650. Vgl. Hefele, CG. IV², 130 ff. Borrasch, der Mönch Gottsch., 1868. Schrörs, Hinkmar, 1884. J. Weizsäcker in Jarbb. f. deutsche Theol. 1859, S. 527 ff. Bach, DG. des MA. I, 220 ff. Reuter, Gesch. d. rel. Aufklärung im MA., 1875 I, 43 ff. Thomasius-Seeberg, DG. II, 24 ff. Harnack, DG. III, 261 ff.

1. Augustin hatte gelegentlich von einer doppelten Prädestination geredet (Bd. I, S. 280 Anm. 1). Noch Isidor v. Sevilla schrieb:

gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem (Sentent. II, 6). Allein die Augustiner des karolingischen Zeitalters verstanden den Meister auch hierin so, wie Gregor der Gr. ihn verstanden hatte (vgl. S. 9). Da trat ein Mann auf, der in einem gebrochenen Dasein den Frieden seiner Seele in der augustinischen Lehre von der Erwälung gefunden hatte (Migne 121, 362. 363). Der Mönch Gottschalk zu Orbais hatte Aug. erlebt; er hatte freilich nicht den ganzen Augustin. Sein Denken und Fülen bewegte sich um den unveränderlichen Gott, der die Menschen erwält oder verwirft nach seinem guten Willen. Diese *saluberrima veritas* war seine Kraft und Stärke. Auf den kirchlichen Apparat, auf das System der guten Werke hat er nicht geschaut (*haud meritis, vere sed munere patris* Mi. 121, 372). *Sicut deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter omnino omnes reprobos, qui in die iudicii damnabuntur propter ipsorum mala merita, idem ipse incommutabilis deus per iustum iudicium suum incommutabiliter praedestinavit ad mortem merito sempiternam* (bei Hinkm. de praed. 5). Nicht das Böse hat Gott vorherbestimmt, der unveränderliche Gott hat vielmehr das Heil für die Einen und diese zum Heil bestimmt — ein *beneficium gratiae* — für die Anderen aber durch ein *iudicium iustitiae* die verdiente Strafe und sie für diese (Mi. 121, 350). Beides ist ein *bonum* (ib. 358). Daher gilt von Gott *praedestinasse tantummodo bona* (ib. 349). Nicht kann dieses seinen Grund an der Präscienz haben, sonst wäre Gott veränderlich und von Zeitlichem abhängig (Mi. 121, 353); die Präscienz begleitet nur die Prädestination, an ihr bewärt sich die Gerechtigkeit der Prädestination. Mit Aug. hat Gottsch. das Erlösungswerk Christi nur auf die Prädestinirten bezogen (Hinkm. de praed. 27. 29. 34. 35 u. Mi. 121, 367. 372). Daß diese Lehre echt augustinisch ist, kann nicht bezweifelt werden. So wurde sie zum Prüfstein für den „Augustinismus" der Zeit[1]).

2. Die Gegner Gottschalks haben ihn nicht verstanden. Es war die bekannte brutale Consequenz, die sie ihm, dem *destructor fidei*, aufrückten: *invitum hominem facit peccare*, und Gott werde Urheber des

1) Auch der von Gottschalk gebrauchte Ausdruck *trina unitas* (Mi. 121, 364), der den aug. Gedanken trifft, wurde von Hinkmar angegriffen: *de una et non trina deitate*, vgl. Hefele IV, 220f.

Bösen. So Hraban, vor den die Sache durch Noting v. Verona zuerst gebracht wurde. Zu Mainz 848 wurde G.'s Lehre verurteilt, er selbst dem Hinkmar, in dessen Sprengel sein Kloster lag, zur Bestrafung überantwortet. Zu Quiersy 849 wurde er wiederum verdammt, grausam gegeißelt und zu lebenslänglicher Gefangenschaft verurteilt.

3. Doch jetzt erst nahm die Angelegenheit weitere Dimensionen an. Angesehene Theologen, wie Prudentius v. Troyes, Remigius v. Lyon, Ratramnus in Corbie, Servatus Lupus in Ferrières traten für die Lehre von der *gemina praedestinatio* als die augustinische ein, wärend andererseits Hraban und Hinkmar sie weiterhin anfochten [1]). Amolo und Florus Magister auf ihre verderblichen Consequenzen hinwiesen. Der Gegensatz zwischen diesen Gegnern war überbrückbar, denn sie stritten mehr oder minder um Worte, der Gegensatz von G. und seinen Gegnern konnte nicht ausgeglichen werden, denn er war Augustiner und sie Semiaugustiner. Und das waren im Grunde auch die Verteidiger Gottschalks. Zwischen diesen und den Gegnern G.'s bestand schließlich nur ein Streit um Formeln. Die Einen wollten den Begriff der Prädestination nur auf die Erwälung zum Leben anwenden, dagegen die Verwerfung auf die Präscienz gründen (Hinkm. de praed. 16. Migne 125, 424. Hraban Mi. 112, 155), die Anderen wollten — mit Aug. — von einer doppelten Prädestination reden, fürten aber die Verwerfung ebenfalls auf die Präscienz zurück. Aber einig war man darin, daß die Getauften und Gläubigen prädestinirt seien, und das leugnete Gottschalk. Maßgebend für die ersteren — aber nicht minder für die letzteren — blieb die Erwägung der kirchengefärlichen Consequenzen der strengen Prädestinationslehre. Die Sakramente der Kirche würden entwertet, sie würden zum Schein und Spiel, der Antrieb zu guten Werken, Lon und Strafe würde aufgehoben und so das sittliche Leben — wie man es verstand — zerstört. Das Schreckbild der prädestinatianischen Sekte (*modernus praedestinatianus*) hielt man der Zeit vor (Amolo Bibl. max. XIV. 333 f. Hraban Migne 112, 1554. 1562. Hinkmar

---

1) Gegen Gottschalk sprach sich auch Scotus Erig. aus, freilich in seiner Weise: Sünde und Strafe sind Nicht-Seiendes, dieses kann aber nicht Gegenstand des göttl. Willens sein, also gibt es nur eine Prädestination, die zum Leben. Die Zeitgenossen scheinen ihn nicht ganz verstanden zu haben, aber sie anten ein *commentum diaboli* (Flor. Mag. Mi. 119, 101).

de praed. 2. 15. 18ff. 24ff. Der 5. Kan. v. Valence b. Hefele IV, 195, vgl. Bach I, 235 ff.). Kurz gesagt: der Geist Gregors ist zum ersten Mal mit dem Geist Augustins zusammengestoßen und er hat ihn übermocht. Der Wille des Menschen sei durch die Sünde verwundet. Wenn die Gnade ihn heilt, so ist er frei zum guten Werk. Wie Gregor, so sagt auch Hinkm., das Gute sei unser und Gottes: *dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem* (de praed. 37. 21).]

4. Diesen Anschauungen gemäß fielen die Entscheidungen der beiden Synoden (853) zu Quiersy und zu Valence aus. Die vier Kapitel von Quiersy geben genau Hinkmars Anschauung wieder: 1) Durch den Fall wurde die Menschheit zur *massa perditionis. Deus autem bonus et iustus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam. Ceteros autem quos iustitiae iudicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit: poenam autem illis quia iustus est praedestinavit aeternam.* Also eine Prädestination. 2) Die Gnade hat unser *arbitrium* freigemacht, *gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum.* 3) Gott will, daß alle selig werden, *quod quidem pereunt, pereuntium est meritum.* 4) Christus ist für alle gestorben. Daß sein Tod nicht alle befreit: *ad infidelium et ad non credentium ea fide quae per dilectionem operatur, respicit partem.* — Dagegen hat die augustinische Partei zu Valence folgendes Bekenntnis aufgestellt: *Fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem; in electione tamen salvandorum misericordiam dei praecedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere iustum dei iudicium. Praedestinatione autem deum ea tantum statuisse, quae ipse vel gratuita misericordia vel iusto iudicio facturus erat. . . In malis vero ipsorum malitiam praesciisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est.* Verdammt werden, die meinen *aliquos ad malum praedestinatos esse divina potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint.* Das Werk Christi wird auf alle die an ihn glauben, bezogen[1]). Zu Toucy 860 ist der Streit beigelegt worden, one daß eine Entscheidung gewonnen wäre (Hefele

1) Wiederholt wurden diese Sätze 859 zu Langres. Jetzt scheint sie Papst Nikolaus I. bestätigt zu haben s. Möller, PRE. V, 327.

IV, 217 f.). Und einer solchen bedurfte es, nachdem Gottschalk abgetan war, auch nicht.

§ 40. Die Differenzen de partu virginis.

S. Ratramnus, de eo quod Chr. ex virg. natus est. Migne 121. Radbertus Paschasius, de partu virginis, Migne 120. Vgl. Bach DG. I, 152 ff. Steitz PRE. XII, 482 f.

Hinsichtlich des *partus virginis* wurden in dieser Zeit verschiedene Meinungen ausgesprochen, welche das Zunehmen der Marienverehrung beweisen. Ratramnus lehrte, allerdings sei die leibliche Jungfräulichkeit vor, in und nach der Geburt gewart, doch sei Christus auf dem Wege der Geburt durch ein *nasci*, nicht ein *erumpi* zur Welt gekommen. Radbert fürte, auf Anfrage von Nonnen, aus, daß es vermessen sei zu sagen, Christus sei nach dem allgemeinen Naturgesetz geboren. Ein derartiges Gebären steht unter dem Fluch der Sünde, dagegen lehre die *auctoritas ecclesiae* durch die allgemeine (*ubique ab omnibus*) Verehrung der Maria, daß sie im Mutterleib frei von Erbsünde blieb, also sündlos auf die Welt kam (Migne 120, 1371 f.)[1]. Doch war das noch keineswegs allgemeine Lehre. Noch Anselm sprach von der Erbsünde der Jungfrau (*cur deus homo?* II, 16).

§ 41. Die Streitigkeiten über das Abendmal.

Von Radbertus Paschasius s. Liber de corpore et sanguine domini (831) und den Comment. zu Matth. 26 (bei Migne 120). Ratramnus de corpore et sanguine domini (Migne 121). Vgl. Steitz PRE. XII, 474 ff. 535 ff. Rückert, der Abendmalsstreit des MA. in Ztschr. f. wiss. Theol. 1858, S. 22 ff., Dieckhoff, Ev. Abendmalsl. im Ref.-Ztalter. 1851, S. 13 ff. Bach DG. I, 159 ff. Thomasius-Seeberg DG. II, 33 ff. Harnack, DG. III, 275 ff. Ernst, d. Lehre d. h. Pasch. R. v. d. Eucharistie, 1896.

1. Die alte Kirche hat kein Dogma vom Abendmal hervorgebracht. Ungeschieden gingen zwei Vorstellungen neben einander her, die man als metabolische und symbolische zu bezeichnen pflegt (s. Bd. I. S. 245 ff., 154. 295 f.). Die Theologen der karolingischen Zeit haben als Augustiner gern den sinnbildlichen Charakter des Abendmals hervorgehoben. Ein Erinnerungszeichen und ein Symbol

---

1) Vgl. schon Augustin de nat. et grat. 36, 42. Darüber hinaus Ps. aug. serm. 208, 11.

war dann das Abendmal (s. Rückert a. a. O. S. 25. 53). Andererseits bewirkte der zunehmende religiöse Materialismus, der am sinnlich Wunderbaren das Merkmal der Religion fand, sowie die Steigerung des Opfergedankens, daß die Vorstellung von einer Verwandlung immer festere Umrisse erhielt. Allerhand Wundergeschichten erzälte man sich, das Christkind, ein Lämmlein wollte man bei der Consekration erblickt haben und mancher ungläubige Thomas sei durch einen solchen Anblick zum Glauben gekommen (Germanus b. Martène Thes. anecdot V. 96. 95. Radbert c. 14 vgl. Weiteres bei Bach S. 166 ff.). Und auch in der Sprache der Theologen redete man von einem *consecrare in substantiam corporis et sanguinis Christi* (Alcuin ep. 41. 163. 90, bei Migne 100, 203. 423. 289).

2. Ein entscheidender Schritt geschah durch die erste Monographie, die wir über das Abendmal besitzen. Sie hatte einen Mönch von Corbie, Paschasius Radbertus zum Verfasser. In seinem Buch *de corp. et sang. domini* ist der Versuch gemacht die religiösen Vorstellungen der Gemeinde mit der Theorie Augustins zu verbinden. — a) Der allmächtige Gott tut was er will. Ein Wunder der göttlichen Allmacht vollzieht sich im Abendmal, ein *creari* findet statt (4, 1; 15, 1. in Matth. 26 Migne 895). Der Gott, welcher im Leibe der Jungfrau one Samen Jesum erschaffen hat: *ipse panis ac vini substantia carnem Christi et sanguinem invisibili potentia quotidie per sacramenti sui sanctificationem operatur* (3, 4). Durch dieses Wunder wird das tägliche Opfer zum Besten der Welt (4, 1) ermöglicht. So ist das Resultat, *ut deinceps post consecrationem Christi iam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur* (8, 2). Es ist also Christi Leib wirklich vorhanden und dieser Leib ist der Substanz nach derselbe Leib, in dem Christus geboren wurde, litt, auferstand und den er jetzt im Himmel hat (1, 2; 4. 3; 21. 9). Die Frage, wie sich nun der wirkliche im Himmel lokal vorhandene Leib (so nach Augustin [1]) zu dem allerorten im Abendmal gegenwärtigen sich verhalte, hat Radb. sich nicht gestellt. Er redet von den Früchten des Fleisches Christi, er fürt zur Erläuterung die bibl. Wunder der Vermehrung von Brot, Öl, Mehl an (7, 2). *De quo sane agro* (d. h. dem Leib Christi) *panis vitae carnis et potus sanguinis credentibus quotidie exuberat et a fidelibus messuitur* (Ez. 21, 3. 2). So soll der Leib vorhanden sein, und es ist doch nur eine Wirkung des Leibes da. Mit der Tatsache,

1) s. Bd. I, 296 dazu einige weitere Stellen: civ. dei XXII, 29, 4; in Joh. tr. 50, 4. de agone chr. 20, 28. serm. ad catech. 4, 11.

daß doch Brot und Wein sinnlich wahrnehmbar (Geschmack, Farbe, Form) da sind, findet sich Radb. dadurch ab, daß der wirkliche Genuß von Leib und Blut der menschlichen Sitte zuwiderliefe, und daß grade so ein Glaubensverdienst zu Stande komme (10, 1; 13, 1. 2; 1, 5; 8, 1. 2). — Die Wirkung des Abendmalsgenusses besteht in der Befreiung *a culpis quotidianis levibusque peccatis* (19, 3), in der Prüfung und Stärkung des Glaubens angesichts des *sacramentum visibile* (4, 2; 1, 5), in einer körperlichen Einigung mit Christo, *verum etiam et caro nostra per hoc ad immortalitatem et incorruptionem reparatur* (19, 1; 21, 2). — b) So realistisch das klingt, so bewegt sich Radb. doch in dem Gedankenkreise Augustins, wenn er den Genuss des Abendmals behandelt. Da ist es ein *spirituale*, das *in spiritu* verstanden werden will (5, 1). — Nur die, welche Christum geistig erfaßt haben, erhalten Leib und Blut (8, 3; 6, 2). Den Ungläubigen wird er nur scheinbar dargeboten. *Nisi per fidem et intelligentiam quid praeter panem et vinum in eis gustantibus sapit* (8, 2)? — c) Diese Gedankenreihe scheint wenig zu der *sub* a) vorgetragenen zu stimmen. Einerseits erhalten wir wirklich „nichts Anderes“ als Christi Leib und Blut (20, 3; 1, 6; 4, 3), andererseits ist es ein geistiges Genießen des Glaubens. Aber es handelt sich hier eben um ein *mysterium*. Daher muß hier *figura* und *veritas* bei einander sein: *quia mysticum est sacramentum, nec figuram illud negare possumus; sed si figura est, quaerendum, quomodo veritas esse possit? Omnis enim figura alicuius rei figura est et semper ad eam refertur, ut sit res vera, cuius figura est.* Eine *figura* liegt vor, sofern sinnenfällig mit den Sakramenten gehandelt wird, die *veritas*, indem durch Christi Wort *corpus Christi et sanguis . . . ex panis vinique substantia efficitur.* Diese *veritas* erfaßt aber nur der Glaube *(interius recte intelligitur aut creditur)*. Es ist ein Verhältnis wie zwischen Christi äußerer Erscheinung und seinem göttlichen Wesen, wie zwischen den Buchstaben und dem Wort. Das Sichtbare ist da, damit wir durch Glauben zum Unsichtbaren kommen (4, 1. 2). — Der Gedanke des Radb. ist somit: Im Abendmal ist ein Symbol und ist Realität. Die äußeren sichtlichen und greifbaren Formen, welche bleiben trotz der Verwandlung, machen es zum Symbol, der gegenwärtige Leib Christi ist die *veritas*. Aber nur der empfängt den Leib, der glaubt, daß er in diesen symbolischen Formen dargeboten wird. Also durch den (verdienstlichen) Glauben oder die Erkenntnis dieses Symbols geschieht es, daß man den Leib erhält. Subjektiv angesehen, kommt es vor allem auf das Glaubensverdienst und auf das geistige Verständnis an.

So kann dies gradezu als die Hauptsache erscheinen. Aber man übersehe nicht die Verquickung des Glaubens mit dem Verdienst und den durchaus unevangelischen Glaubensbegriff.

3. Diese Schrift hätte in ihren Hauptteilen auch einige Jarhunderte früher geschrieben werden können, denn ihre Hauptgedanken sind altkirchlich. Sie fürt über die Unklarheit der Früheren nicht heraus. Und doch hat sie die größte Bedeutung. Es ist Radb. Verdienst, daß er die Eucharistie bewart hat vor dem Untergang in das Meßopfer, daß er irgendwie einen persönlichen sittlichen Erfolg an ihren Genuß geknüpft hat [1]). Freilich ist andererseits die von ihm eingefürte Problemstellung für das Dogma verhängnisvoll geworden. One sich um die historische Situation der Einsetzung oder um die religiöse Wirkung zu kümmern, werden die Einsetzungsworte verstanden wie eine rechtliche Stiftungsurkunde [2]) (vgl. in Matth. Mi. 120, 890 f.). Aber die Fragen, die er aufgeworfen hat, sind seither nicht verklungen. Man kann viel an dem Buch tadeln, man muß aber nicht vergessen, daß die erste Formulirung der Probleme auch anders d. h. schlechter hätte ausfallen können.

4. Die Schrift Radberts hat Widerspruch hervorgerufen. *Quidam*, so berichtet er (in Matth. p. 890 f.), meinten, nur die *virtus carnis* nicht die *caro, figura non veritas* sei im Sakrament, dem gegenüber beharrt Radb. bei seiner Ansicht, indem er sich auf die Einsetzungsworte beruft und zeigt, daß nur in Christi Blut selber die Vergebung der Sünden sei. Eine neue Wendung gab der Sache Hraban (s. ep. ad Egilonem, Migne 112, 1510 ff.). Auch er behauptet, daß aus dem Brot täglich Christi warer Leib *potentialiter creatur* (1512).

---

1) Von allem anderen abgesehen, spricht dafür, daß Radb. der Eucharistie ihre Stelle neben Taufe und Wort anweist: *nihil enim Christus ecclesiae suae maius aliquid in mysterio reliquit quam hoc baptismique sacramentum necnon et scripturas sanctas, in quibus omnibus spiritus sanctus . . . interius mystica salutis nostrae ad immortalitem operatur* (1, 4 vgl. hiezu Bd. I, S. 154 Anm. 1. 148. 293/4). Über die Zal der Sakr. s. 3, 2: *sunt autem sacramenta Christi in ecclesia baptismus et chrisma, corpus quoque domini et sanguis.* Vgl. Agobard de privil. et iur. sacerdotii 15.

2) Noch sei verwiesen auf das äußerliche Verständnis des Wunderbaren im Abendmal. Das hängt mit dem wol germanisch beeinflußten Gottesgedanken der Zeit zusammen. Daß Gott Wunder tut, ist die Hauptsache. Das Schaffen ist eigentlich die einzige gottwürdige Tätigkeit. Alles Religiöse ist wunderbar, wird von Gott erschaffen. Gott ist Macht.

Dagegen leugnet er die schlechthinige Identität des sakramentalen und des historischen Christus. Der Natur nach nicht, wol aber nach der Erscheinungsform unterscheiden sie sich: *non quidem naturaliter, sed specialiter aliud esse corpus domini quod ex substantia panis ac vini pro mundi vita quotidie . . . consecratur, quod a sacerdote . . . offertur, et aliud specialiter corpus Christi quod natum est de Maria virgine, in quod istud transfertur* (1514). Damit ist eine für die spätere Zeit wichtige Bestimmung in das neue Dogma eingefügt.

5. Gegen die Auffassung Radberts trat Ratramnus aus Corbie in seiner an Karl den Kalen gerichteten Schrift auf. Zwei Fragen will er beantworten: a) ob das Abendmal ein nur dem Glauben warnehmbares Mysterium enthalte, b) ob es der historische Leib Jesu sei (5)? — a) Das Brot bleibt äußerlich was es ist, aber innerlich betrachtet, für den Glauben, ist es etwas Höheres, Himmlisches und Göttliches, was nur von der gläubigen Seele geschaut, empfangen, gegessen wird (9). Gewiß findet eine *commutatio in melius* statt, aber dieselbe ist *spiritualiter* und *figurative* zu fassen. *Sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus spiritualisque sanguis Christi existit.* Äußerlich betrachtet ist es Brot und Wein, für das Geistesauge Leib und Blut (16. 21). *Figurae sunt secundum speciem visibilem, at vero secundum invisibilem substantiam id est divini potentiam Verbi* (d. h. des Logos) *vere corpus et sanguis Christi existunt* (49). Geistig ist der Herr durch das Symbol gegenwärtig: *secundum quendam modum corpus Christi esse cognoscitur, et modus iste in figura est et imagine, ut veritas res ipsa sentiatur* (84). Diese Anschauung ist deutlich trotz des gelegentlich gebrauchten: *converti, commutari, confici* (13. 15. 28. 30. 42. 43). — b) die zweite Frage verneint R.: *in specie panis est, in sacramento vero verum Christi corpus* (57). *Exterius igitur quod apparet, non est ipsa res, sed imago rei, mente vero quod sentitur et intelligitur veritas rei* (77. 88). Somit sind Brot und Kelch Erinnerungszeichen, Gleichnisse dessen, was wir geistig empfangen (73 ff. 96. 98 ff. 86. 88). — c) Was gibt denn nun das Sakrament? Die Antwort kann nur lauten: das unsichtbare Brot, den Geist Christi, die Kraft des Logos (22. 26. 44. 64. 83 f.). Christus, das Wort, wird uns also geistig übermittelt durch die mystische Form des Sakramentes. Das ist die augustinische Anschauung, nach der Fragestellung des Radbert bearbeitet. Das religiöse Element in ihr, die geistliche Gemeinschaft mit Christo, ist nicht zu verkennen. Vielleicht hätte Ratramnus Tieferes und Klareres zu bieten vermocht,

wenn ihm das Problem nicht von außen gestellt, und die Richtung, seiner Gedanken damit bestimmt worden wäre. Nicht wie wir Christus im Abendmal ergreifen, sondern ob der geschichtliche Leib Christi das Abendmal ausmacht, hat er zu beantworten gesucht.

6. Die Zukunft gehörte Radbert, denn er hatte die Praxis für sich. Zwar hat sich seine Theorie als Theorie nicht sofort durchgesetzt. Das Abendmal war aber Gegenstand der theol. Betrachtung geworden, one daß man über die doch unklare Position Radberts hinauskam. Die Einen sprachen die Transsubstantiationstheorie schon jetzt scharf aus, so Haimo v. Halberstadt († 853): *quod substantia, panis sc. et vini i. e. natura panis et vini substantialiter convertatur in aliam substantiam i. e. in carnem et sanguinem* (Bach I, 213 Anm.). Andere verharrten bei der symbolischen Betrachtung des Ratramnus, so ein anonymer Traktat (Bach I, 203 ff.): *in similitudinem accipis quidem sacramentum, sed verae naturae gratiam virtutemque consequeris* (ib. 205 Anm. vgl. die *quidam*, die die Identität des sakramental. u. histor. Leibes leugnen in einem dem Gerbert beigelegten Traktat [1]) *de corpore et sanguine domini*, Migne 139, 179). Wieder Andere, wie der Verf. des zuletzt genannten Traktates, stellten den Gegensatz *veritas aut figura* in Abrede (c. 4). *Naturaliter* sei es der eine Leib Christi, *specialiter*, d. h. der Erscheinung nach, müsse man ihn von jenem unterscheiden (5). Eine *figura*, sofern äußerlich Brot und Wein gesehen werden, *veritas autem dum corpus et sanguis in veritate interius creditur* (4). Die Wirkung sei eine Belebung unseres Fleisches durch Christi geistige und leibliche Substanz zum Zweck der Auferstehung (9 u. 8). Es ist der Standpunkt Hrabans (oben S. 24), der hier eingehalten wird, und derselbe ließ sich mit dem Radberts vereinigen. Zu einer abschließenden Lehre ist man nicht gekommen.

Drittes Kapitel.

Das hierarchische Princip und die Geschichte des Bußinstitutes.

§ 42. Papsttum und Hierarchie.

S. Decretales pseudoisidorianae ed. Hinschius. 1863. vgl. Wasserschleben PRE. XII, 367 ff. Donatio Constantini, bes. edirt v.

1) Über die Verfasserfrage s. Hauck, KG. Deutschlands III, 320 f.

Zeumer in der Festschrift für Gneist 1888. Vgl. Friedrich, die const. Schenkung, 1889, dazu s. Krüger in Theol. Litztg. 1889, n. 17. 18. Seeberg in Theol. Littbl. 1890 n. 3—5.

1. Das dogmengeschichtl. Verständnis unseres Zeitalters bedarf noch einer doppelten Ergänzung. Wir müssen uns nämlich 1) darüber orientiren, welche Fortbildung der hierarchische Gedanke des Abendlandes erfaren hat. Und wir müssen 2) die kirchliche Einwirkung auf die Christenheit kennen lernen, indem wir die Grundzüge der Geschichte des Bußinstituts darlegen. Das Einzelne bleibt dabei der KG. überlassen.

2. Karl d. Gr. hat die Suprematie über die Kirche des Abendlandes ausgeübt und er hat den Primat des Papstes anerkannt. Diese beiden Tatsachen sind die Wurzeln des großen Kampfes zwischen Papst und Kaiser. Principiell hat sich dieses Verhältnis unter den Nachfolgern Karls zunächst nicht wesentlich geändert, wol aber faktisch. Insbesondere hat Papst Nikolaus I. (858—67) die päpstlichen Machtansprüche in bisher unerhörter Weise geltend gemacht, die Herrschaft über die Bischöfe und Metropoliten, die Gewalt über die Kaiserkrone und über die Fürsten. Mochten immerhin seine Nachfolger diese Stellung nicht behaupten, und mochten auch unwürdige und schwache Päpste, jedes politischen Einflusses baar, nach ihm auf dem Stul Petri sitzen, mochten mächtige Kaiser der Kirche gebieten und die Päpste einsetzen, etwas war der Kirche geblieben. Man glaubte an die Papstidee und die Päpste selbst glaubten an sie. Der Papst stand als Souverain in seinem Gebiet dem Kaiser gegenüber. Das Reich Gottes steht neben und über dem Weltreich. Daran hat auch Ottos d. Gr. Erwerbung der römischen Kaiserwürde (982) nichts geändert. Vgl. Hauck, KG. Deutschl. III, 206 ff. 239 ff.

3. Wie hochgespannt die päpstlichen Ansprüche waren, zeigt schon die (ca. 754 entstandene) *Donatio Constantini.* Dem weltlichen Kaiser steht hier der geistliche Kaiser gegenüber, derselben Herrscherehre teilhaftig, ja von jenem bedient. Ihm dem Nachfolger des Apostelfürsten kommt der Principat über die Kirchen der ganzen Welt und — weltliche Macht zu (c. 11 ff.).

4. Ihre präciseste Ausbildung fanden aber die hierarchischen Ideale in den pseudoisidor. Dekretalen. Man muß die zerstreuten Äußerungen in denselben als Ganzes auf sich wirken lassen. — In ungemessener Weise wird hier der Priesterstand über die Laien erhoben, insonderheit die Bischöfe. Man vermeide es, sie zu verklagen,

denn Christo allein steht das Urteil über sie zu (Clem. ep. 1, 32 f. p. 40. Anaclet ep. 1, 3 p. 62 f. u. ö.). Christus ist das Haupt der Kirche, *sacerdotes vero vice Christi legatione funguntur in ecclesia. Et sicut ei sua est coniuncta ecclesia, sic episcopis iunguntur ecclesiae unicuique pro portione sua* (Evarist. ep. 2, 4 p. 90). Die Bischöfe öffnen und schließen die Himmelspforten, an ihr Urteil halte man sich daher, auch wenn sie irren (Clem. ep. 1, 37 p. 41. Urban. ep. c. 7 f. p. 145). Auch die Fürsten sollen sich vor ihnen beugen und ihre Mitarbeiter am Gesetz des Herrn werden (Clem. ep. 1, 39 p. 43). Das Gesagte gilt in hervorragender Weise von dem Papst, denn es ist des Herrn Wille gewesen, daß in Lehre und Leben die Kirche durch die Autorität der römischen Kirche regirt werde. *Huius sanctae sedis auctoritate omnes ecclesiae deo disponente reguntur* (Anacl. ep. 3, 34 p. 84; ep. 2, 24 p. 79. Zephyrin. c. 10 p. 133 u. s.). Demnach darf niemand außer Gott oder dem römischen Bischof einen Bischof richten (Melchiad. ep. 1, 2 f. p. 243 u. o.) [1]). Genaueres s. bei Thomas.-Seeberg, DG. II [2], S. 187 ff. — Damit ist entschieden, daß nicht der höhere Kirchenbegriff Augustins — als Definition hat man ihn auch später gebraucht —, sondern der vulgärkatholische zur Herrschaft kommt. Die Kirche ist die Hierarchie oder die *subditi*, welche den *praelati* folgen. Der hierarchische Staat hat den weltlichen Staat zu leiten, denn seine Regenten haben die Warheit und die Schlüssel des Himmelreiches. Auch darin lagen noch Warheitsmomente, aber die Lüge war mächtiger als die Warheit.

§ 43. **Die Busse im früheren Mittelalter.**

S. Wasserschleben, die Bußordnungen der abendl. Kirche, 1851. Regino, de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis ll. 2 ed. Wasserschleben, 1840. Ps.-Augustin de vera et falsa poenitentia, Aug. opp. XVII, 1849 ff. [2]). Schmitz, die Bußbücher u. die Bußdisciplin d. K., 1883. Hildebrand,

---

1) In diesen Gedanken offenbart sich die Tendenz der Fälschung (die Befreiung des Episkopates von der weltlichen und metropolitanen Gerichtsbarkeit). Aber den Hauptgewinn hatte das Papsttum. Nikolaus I. recipirte sie: *decretales epistolae romanorum pontificum sunt recipiendae, etiamsi non sunt canonum codici compaginatae*, Mansi Coll. conc. XV, 695.

2) Zur Datirung dieser Schrift — schon Gratian u. d. Lombarde citiren sie als august. — s. Müller S. 292 ff. 10, 25 scheint den 33. Kanon v. Chalons (813) vorauszusetzen, ich möchte nach versch. Indicien die Schrift an das Ende des 9. oder den Anfang des 10. Jarh. verlegen.

Unters. über d. germ. Pönitenzbb., 1851. Morinus, Comment. hist. de disciplina in administr. sacr. poenit. Paris, 1651; auch Venet. 1702. Steitz, das röm. Bußsakr., 1854. v. Zezschwitz, System d. kirchl. christl. Katechetik I, 485 ff. K. Müller, der Umschwung in d. Lehre v. d. Buße wärend d. 12. Jarh., in den Abhandl. f. Weizsäcker 1892, S. 289 ff. Hauck, KG. Deutschl. I, 212 ff. 252 ff. II. 223 ff. 664 ff. Funk im Kirchenlexikon II, 1561 ff. Loofs, DG.³ S. 258 ff. Möller KG. II, 105 ff. 206 ff.

1. Das in der alten Kirche übliche öffentliche Bußverfaren war schon zu Augustins Zeit in etwas beschränkt worden [1]. Auf germanischem Boden ist es ebenfalls bräuchlich gewesen, sowol in den von Karl d. Gr. eingefürten bischöflichen Sendgerichten (z. B. Regino II. 1 ff.) als in rein kirchlicher Form (s. Morinus l. VII, c. 2 ff.). Aber dieses öffentliche Verfaren widerstrebte den Germanen. In England hat es überhaupt nicht Eingang gefunden (Theodor Poenitentiale I. 13. 4 p. 197 Wasserschl.), und auch im fränkischen Reich ist es, trotz mannigfacher Manungen, doch allmählich zurückgetreten (Hauck II. 224 f.). Man beschränkte sich auf die Regel: *quorum peccata in publico sunt, in publico debet esse poenitentia* (Hraban de clericor. instit. II. 30 vgl. die Bestimmungen der Synoden von Rheims, Mainz, Chalons v. J. 813, Hefele III, 758. 759. 765; de ver. et fals. poen. 11, 26). Demnach waren es die groben Tatsünden, welche der *poenitentia publica* unterfielen.

2. Neben die öffentliche Buße trat die Privatbuße und diese hat jene bald in den Hintergrund geschoben. Es ist eine Form der klösterlichen Disciplin, welche aus Irland und England, bes. durch Columba, in dem Frankenreich Eingang fand (um 700) und von hier sich weiter ausbreitete. Zunächst ist die Privatbuße nicht gefordert, sondern nur dringend angeraten worden (Syn. z. Chalons v. 813 c. 33. Hefele III. 765). Indem sie aber Brauch wurde, wurde sie auch kirchliche Forderung. Die Bußbücher gaben den Geistlichen Anleitung, dem Sünder die Sünden abzufragen und die entsprechenden satisfaktorischen Werke zu bestimmen. Für jene Zeit hat dieses Bußverfaren gewiß segensreicher Einwirkungen nicht entbehrt. Der Sünder wurde genötigt sein ganzes Leben nach Sünden zu durch-

---

1) S. Bd. I, S. 307 f. Anm., wo aber S. 308 Anm. Z. 1 zu lesen ist: vor der Gemeinde das Bekenntnis wiederholen läßt und die Wiederaufnahme vollzieht, vgl. noch Aug. serm. 82, 7, 10 f.: *ipsa corripienda sunt coram omnibus quae peccantur coram omnibus, ipsa corripienda sunt secretius quae peccantur secretius.* Genaueres b. Morin. V, 9.

mustern, er wurde angeleitet nicht nur die strafbare grobe Sünde, sondern auch die Lust in sich (Vinniaus Poen. 2 ff. 17. Columba Poen. 23. 35. Theod. Poen. I, 2, 21 f. Halitgar Poen. b. Morin. Append. p. 8a. Reg. I, 304 p. 147), die Todsünden nebst ihren Verzweigungen (Poenit. Merseb. Wasserschl. p. 387 ff. Regino I, 292, 304 p. 146 f. Burchardi Corrector c. 181 p. 665) zu suchen und als Sünden zu erkennen und zu bereuen [1]). Und nicht nur die Todsünden, sondern jede Sünde, durch die man Gott beleidigt, wird angeraten, dem Priester zu beichten (Reg. I, 292). Liegt darin eine Vertiefung des religiösen Lebens, so ist dieselbe doch eng verbunden mit schlimmer Oberflächlichkeit. Das zeigt sich, wenn wir die Bußpraxis im Einzelnen ins Auge fassen.

3. Das hier zu Sagende gilt zunächst von der Privatbuße, aber ebenso auch von der öffentl. Buße, abgesehen von den Unterschieden, welche die Öffentlichkeit des ganzen Verfarens für letztere bedingt (s. Morin. VII, 1. 21). a) Durch die Sünde ist der gütige Gott beleidigt (de ver. et fals. poen. 8, 20; 14, 29). Veniale Sünden werden durch das VU. gelöst (s. Bd. I, 307), Todsünden *per fructus poenitentiae* (ib. 4, 10). Es gilt nun *per condignam poenitentiam satisfacere* (Reg. II, 429; I, 303: *condigna satisf.*). Die Satisfaktion besteht im Ertragen der Strafe: *quid supplicii possim excogitare quod tibi possit sufficere* (de v. et f. poen. 2, 4). Daher: *poenitere est poenam tenere* (ib. 19, 35) [2]). Diese Strafe besteht in dem *dolor* des Herzens über die Sünde, der immer andauern soll: *dolorem cum vita finiat* (ib. 13, 28), sodann in der *confessio* vor dem Priester (oder auch vor einem Laien), das bringt schon *multum satisfactionis* (ib. 10, 25), endlich in der Ausfürung der vorgeschriebenen Bußwerke. Wer das getan resp. erlitten hat, der ist würdig der göttlichen Barmherzigkeit, indem er der göttlichen Gerechtigkeit genug getan hat (*oportet ut iustus misereatur iuste*, ib. 10, 25). Eigentlich soll daher die Reconciliation erst nach Ableistung der Bußwerke eintreten (s. Vinniaus Poen. 1. 35. Benedikt Lev. Capit. I, 116. Hraban de cler. inst. II, 30 vgl. de f. et v. poen. 15, 31). Nun aber ist diese Regel nicht eingehalten worden. Vielmehr wurde es bräuchlich die Büßenden vor

---

1) S. z. B. die Beichtformel bei Reg. I, 304 p. 147 vgl. Alcuin de psalm. usu p. 2. 9 Mi. 101, 498 ff.

2) Neben diesem vindikativen Charakter haben die Bußwerke auch medizinale Bedeutung, s. z. B. Vinn. 28: *ut e contrariis contraria caret et emendet.* Reg. I, 292. 304 p. 148: *remedia peccatorum.* cf. Alcuin de confess. peccator. 3.

Ablauf der Bußfrist zur *communio orationis*, aber auch zur *plena communio* zuzulassen (Theod. Poen. I. 12. 4, viele Belege bei Morin. IX. 16). Ja selbst sofort nach der *Confessio* und der Auferlegung der Bußwerke kann dieselbe gewärt werden (s. Morin. IX, 17, 7 f.). Dabei wird aber die Erfüllung der Bußleistungen vorausgesetzt, denn der Sünder ist durch das Bekenntnis noch nicht geheilt (de f. et v. poen. 18, 34). Die Motive für dieses Verfaren ergaben sich aus den praktischen Bedürfnissen (die *desperatio* soll vermieden, der Betr. nicht der Kirche entfremdet werden etc.), zudem wurde dasselbe bei der Zunahme der sofortigen Ablösung der Strafwerke durch Geld (s. unten) eigentlich selbstverständlich. — Wer nun so Schmerz über die Sünde empfindet und dieselbe dem Priester beichtet, der hat das *peccatum mortale* in ein *veniale* umgewandelt (v. et f. poen. 10, 25), er ist damit der Höllenstrafen ledig; wenn er nun aber die *fructus poenitentiae* in Bußwerken nicht zeigt, so verfällt er dem *ignis purgatorius* (ib. 18, 34). — b) Der Sünder wendet sich an den Priester und dieser erforscht genau seine Sünde, diktirt die Sünleistungen und wünscht ihm die Vergebung. Der Sünder bekennt seine Sünde und bittet um die *intercessio* des Priesters sowie der Maria und der Heiligen (Alcuin de psalm. usu p. 2, 9. Reg. I, 304 p. 147. Halitgar b. Morin. App. p. 6 b. Corrector Burchardi 182 p. 666; Beichtanweisg. Othmars b. Wasserschl. S. 437)[1]. Der Priester betet zu Gott (*placatus esse digneris*), und spricht die Absolution aus: *deus omnipotens sit adiutor et protector tuus et praestet indulgentiam de peccatis tuis praeteritis, praesentibus et futuris* (Reg. I, 304 p. 148. Corr. Burch. 182 p. 667. Weiteres bei Morin. VIII, 8, 1 f.; c. 10 f.). Die Absolution trägt stets diesen deprecatorischen Charakter. Dem liegt einerseits der traditionelle Gedanke zugrunde, daß nur Gott selbst die Sünde vergibt (Augustin serm. 99, 9, 9), andererseits entsprach grade diese optative Form vorzüglich der Situation, indem doch erst die Bußwerke die *purgatio peccatorum* bewirken (z. B. Regin. I, 304 fin.). — c) Endlich müssen die Redemptionen der Bußwerke besprochen werden. Die Bußwerke sind besonders folgende: Fasten (Wasser und Brot am Montag, Mittwoch, Freitag), Verzicht auf leinene Kleider, barfuß gehen, *peregrinatio*, Eintritt ins Kloster, Geißelungen (aufge-

---

1) Spätere Theorien banen sich an in dem Satz: *credendum est . ., quod omnes eleemosynae totius ecclesiae et orationes et opera iustitiae et misericordiae succurrant . . . ad conversionem. Ideoque nemo digne poenitere potest quem non sustineat unitas ecclesiae* (de f. v. et f. poen. 12, 27; 11, 26).

bracht durch Dominicus Loricatus, Petrus Damiani, s. Morin. VII, 13 ff.). Sehr früh schon ist es üblich geworden die Vertauschung der aufgetragenen Bußwerke mit anderen guten Werken zu gestatten. Diese Ersatzwerke bestanden gewönlich in Gebeten und Almosen, dazu noch Geißelung, Wallfarten, das *palmatas agere* etc. Das im germanischen Recht gegebene Compositionssystem ließ diese Redemtionen bald zur festen Ordnung werden. Man hatte Tarife, welche die Umrechnung angaben. Besonders wertvoll war, daß sich nach dieser Methode die Bußzeit verkürzen ließ. Also etwa für einen Tag fasten: fünfzig Psalmen singen, oder aber einem Armen 3 oder 1 Denar geben; für ein Jar fasten: 22 Solidi Almosen etc. (Correct. Burch. 187 ff. p. 671 ff. Poen. Merseburg. 41. Canones Hibern. S. 139 f. Beda Pön. 10 p. 229 f. Egbert Pön. 15 f. p. 246). Am schlimmsten war es, daß auch die Möglichkeit anerkannt wird, daß man einen *iustus* mietet, der diese Werke ableistet (Beda 10, 8 p. 230. Cummean. Pön. p. 463 vgl. überhaupt Morin. X, 16 ff.). Die bequemste Redemption war aber die durch Geld, welche im germanischen Recht (Wergeld s. Schröder, Lehrb. d. deutschen Rechtsgesch. 1889, S. 75 ff. 330 ff. 707) ihr Vorbild hat [1]). Feste Taxen wurden aufgestellt, deren Erlegung vom Bußwerk befreit. Z. B.: *Si quis ieiunare non potest et psalmos nescit, pro die det denarium unum, et si non habet pretium, de cibo quantum sumit tantum porrigat. Pro uno anno in pane et aqua det solidos XXVI* (Poen. Merseburg. 42 vgl. 148. Columba 25. Vinn. 35. Poen. Vindob. 43. Correct. Burch. 2 ff. 50. 190. 195. 198). Die Synode von Tribur (895) hat zum ersten Mal auch für öffentliche Buße die Geldredemption anerkannt (s. Hefele IV, 558). — Eine Erweiterung erhielt diese Praxis durch die Kreuzzüge. Der Zug zur Befreiung des heil. Grabes wird als das Bußwerk angesehen (*iter illud pro omni poenitentia reputetur*, Synode zu Clermont 1095, s. Hefele V, 222). Aber nicht nur denen, die selbst auszogen, wurde ihre Tat als Bußwerk angerechnet, sondern auch solchen, welche die Ausrüstung eines Kreuzfarers bestritten [2]). Indem

---

1) Andererseits war von den Almosen nur ein Schritt zur Geldredemption.

2) Merkwürdig ist die Notiz eines Zeitgenossen, des Leo Cassinensis in seiner Chronik (IV, 11), welche die Entstehung des 1. Kreuzzuges geradezu auf *poenitentes* zurückfürt, welche dem Waffentragen nicht entsagen wollten (s. Morinus X, 19, 7).

nun jetzt großen Mengen sofort nach der Beichte die Absolution zugesprochen wurde, wurde dieses Verfaren überhaupt zur herrschenden Praxis (s. Morin. X, 20. 22). Wurde es aber Regel, daß die Sündenvergebung an der Reue und dem Bekenntnis haftete, so erhoben sich neue Probleme, die zu einer Fortbildung der Lehre Anlaß gaben. Es galt bes. das Recht der Bußwerke — trotz der vorangehenden Sündenvergebung — zu erweisen, und wieder das Recht der Kirche diese Bußwerke mit Geld etc. zu vertauschen, sowie die Notwendigkeit vor dem Priester und nicht nur vor Gott zu beichten, klar zu stellen. Diese Probleme haben die Scholastik beschäftigt (s. unten).

4. Die besten und die schlimmsten Züge in dem Christentum des früheren MA. kommen in der Geschichte des Bußinstitutes zum Ausdruck, sowol das lebhafte Sündenbewußtsein (vgl. Hauck II, 700f. III, 289), welches das ganze Christenleben zu einer andauernden Trauer macht (v. et f. poen. 12, 28)[1], das Vertrauen auf den lebendigen Gott, der allein helfen kann[2], als die ganze Veräußerlichung der Religion durch das *opus operatum*. Im Verhältnis zu der altkirchl. Bußpraxis liegen hier wichtige Weiterbildungen vor. Sie bestehen bes. in folgenden Punkten: a) der Verdrängung der öffentlichen Buße durch die private, b) der Erweiterung und Vertiefung des Gebietes der Bußzucht, c) der consequenten Ausgestaltung der Beziehung des Menschen zu Gott als eines Rechtsverhältnisses, d) der Einfürung der Redemptionen. Aber grade hier ist die Consequenz der Theorie gebrochen worden, indem e) man die Reconciliation des Sünders allmählich immer mehr nur von dem Bußschmerz und dem Bekenntnis abhängig machte. Dadurch ist f) eine Umbildung des Bußbegriffes eingetreten, man lernte die Sündenvergebung an die bußfertige Gesinnung und das Bekenntnis zu knüpfen, die Satisfaktionswerke aber mit dem Fegfeuer in Beziehung zu setzen. Aber erst nachdem dies geschehen, konnte g) die Buße ein Sakrament — im strengen Sinn —

1) Diese Stimmung ist nicht selten, vgl. schon früher den Satz des Eligius v. Noyon: *omnis vita christiani semper in poenitentia et compunctione debet consistere* (bei Hauck I, 289 Anm. 1).

2) Gegenüber dem unevangel. Verständnis der Buße darf vielleicht auf die Betonung der *fiducia* in der Bußpraxis aufmerksam gemacht werden, z. B. Otmar v. St. Gallen bei Wasserschl. S. 437: *surge cum fiducia et vera credulitate* vgl. de v. et f. poen. 5, 15; 7, 18. Die Reue wird auf eine göttliche *inspiratio* zurückgefürt (ib. 17, 33 vgl. Otmar a. a. O. S. 437).

werden, denn erst jetzt teilt eine einmalige Gottestat eine Gabe mit, wärend bisher die Buße nur in einer Reihe menschlicher Handlungen bestand. — — Das ist die Geschichte des Bußinstitutes von ca. 700 bis ca. 1100. Die DG. muß dieselbe eingehend darstellen, da ihre Kenntnis für das Verständnis der reformatorischen Dogmen unerläßlich ist. Wie die Bußredemptionen einmal den Anlaß zu einer gewissen Evangelisirung des Bußbegriffes gegeben haben, so wird sich 400 Jare später eine Evangelisirung der Kirche ihnen gegenüber entzünden.

Zweiter Abschnitt.

Die Dogmengeschichte im Zeitalter der Scholastik.

Erstes Kapitel.

Die Grundlegung der hierarchischen und religiösen Ideale sowie der scholastischen Theologie.

§ 44. Die Kirche und die Welt.

1. Die kirchengeschichtliche Bewegung vom Ende des 10. bis zum Ende des 13. Jarhunderts hat ihren Ausgang an den reformatorischen Ideen, als deren Mittelpunkt Cluny bezeichnet wird, und die allmählich die Kirche sich unterworfen haben. Es war eine ethische Reformation, die man anstrebte. Der Verweltlichung der Klöster, der Rohheit und Sittenlosigkeit des Klerus, der Anarchie in dem sozialen Leben bes. durch den Raubadel, sollte gesteuert werden. Es war ein wirklich reformatorischer Gedanke: die Welt soll kirchlich werden und die Kirche soll von der Welt frei werden. Aber dies wie jenes wird im Sinn und mit den Mitteln der katholischen Frömmigkeit betrieben. Mancherlei Mittel kamen zu dem Zweck in Anwendung: Wiederbelebung der mystischen Religiosität, Verschärfung der klösterlichen Disciplin, der Priestercölibat, die Bekämpfung der Simonie resp. der Investitur durch Weltliche, die vollständige Selbständigkeit des Kirchengutes. Diese Bewegung hat sich aber bald verbunden mit der Tendenz auf Realisirung der pseudoisidorischen Ideale (S. 27),

die man jetzt nur zu Gunsten der Papstgewalt auslegte. Die mystische Frömmigkeit des alten Mönchtums, Pseudoisidor und das Kirchengut waren die treibenden Motive dieser Reformation. Sie hat die Kirche wirklich reformirt, freilich in der Richtung jener Motive. Sie hat daher auch das religiöse Leben gefördert, einerseits indem Heiligen- und Reliquienverehrung, Wundersucht, Aberglaube, Askese, Wallfarten etc. einen neuen Aufschwung erhielten, andererseits aber auch durch eine Vertiefung des religiösen Sinnes. — Vgl. Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchl. u. allgemeingesch. Wirksamkeit, 2 Bde. 1892/4. Hauck, KG. Deutschl. III, 445 ff. 459 ff.

2. Die Reformbewegung hat aber auch dem Papsttum die Wege zur Realisirung der pseudoisidorischen Gedanken eröffnet und geebnet. Man kann diesen Zusammenhang besonders an der Schrift des Card. Humbert. Libri tres adv. Simoniacos (Migne 143) studiren: Unabhängigkeit der Kirche, ihrer Beamten und des Kirchengutes von der weltlichen Macht (III, 3. 5. 10), daher gegen die weltliche Investitur, welche Simonie ist (III. 6. 11 f.), Leugnung der Wirksamkeit der von Simonisten gespendeten Sakramente, denn Simonie ist Häresie, sie kann daher nur Verderben bringen (II, 20 ff. 26 ff. 34), Aufruf zum Widerstand gegen die weltliche Macht (III, 16)[1]. — Gregors VII. Lebenswerk hat der Erstrebung dieser Ideale gedient. Seine Gedanken sind der klassische Ausdruck der Ansprüche des mittelalterl. Papsttums. In den 27 Sätzen des ihm beigelegten Dictatus kommen dieselben präcise zum Ausdruck (vgl. bes. ep. ad Herimannum, Registrum VIII, 21; Jaffé Monum. Gregoriana, Migne 148, auch bei Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums 1895, S. 47—64): Die römische Kirche hat nie geirrt und wird nie irren. Katholisch ist nur, wer mit ihr übereinstimmt. Demgemäß ist nur der römische Bischof *universalis*, er hat Gewalt über alle Bischöfe, die er entsetzen und versetzen kann, seine Legaten gehen allen Bischöfen vor. Die Bischöfe sind nur seine Stellvertreter (registr. I, 12. 60. IV, 11), ihm auch durch Soldaten beizustehen ist ihre Pflicht (reg. VI, 17a. ep. collectae 13 fin.). *Illi soli licet pro temporis*

[1] Von Interesse ist es, das Nebeneinander zweier Vorstellungen über das Verhältnis von Staat und Kirche zu beobachten. Einerseits: *quod sicut saecularia negotia, sic et laici ecclesiastica praesumere prohibentur* (III, 9 in.) andererseits: *sicut praeeminet anima et praecipit corpori, sic sacerdotalis dignitas regali ut puta coelestis terrestri . . . Regum est ecclesiasticos sequi* (III, 21). Das ist augustinisch, aber auch Gregor VII. stand noch so.

necessitate novas leges condere. Alle *maiores causae cuiuscunque ecclesiae* gehören vor sein Tribunal (cf. reg. I, 17. IV, 27). *Nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque eius auctoritate*[1]). Der Papst allein entscheidet auf den Concilien (reg. III, 10). Ihm allein kommt der Fußkuß seitens der Fürsten zu. Er kann Kaiser absetzen, er darf aber von niemand gerichtet werden. Die kanonische Ordination macht ihn heilig (*meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus*). Aber nicht nur der Herr der Kirche ist der Papst, sondern das *universale regimen* ist ihm übertragen und er ist *princeps super regna mundi* (reg. II, 51. 75. I, 63). Daraus ergibt sich die Oberhoheit des Papstes über die Weltreiche und ihre Fürsten. Die Fürsten sollen ihre Gewalt von ihm als Lehen empfangen (reg. VIII, 26. 23. IV, 28). Wie der Mond zur Sonne verhalten diese sich zu ihm (reg. VII, 25. IV, 24). Sündhafter Hochmut ist der Grund ihrer Herrschaft. Sind sie nun notorisch im Geistlichen abhängig von den Priestern, da sie das Abendmal nicht *conficere* können und die Schlüsselgewalt nicht besitzen, so gilt der Schluß, daß sie in weltlichen Dingen erst recht dem Papst unterstehen. Der im Himmel lösen und binden kann, kann doch auch auf Erden lösen und binden (reg. VIII, 21). *Quod si sancta sedes apostolica divinitus sibi collata principali potestate spiritualia decernens diiudicat, cur non et secularia?* (reg. IV, 2). Die Schlüsselgewalt ist also der Zauberschlüssel, welcher dem Papst alle Gewalt eröffnet (vgl. III, 10a. VII, 14). Allerdings läßt Gregor dem Staat eine relative Selbständigkeit (reg. I, 19. VII, 25 vgl. Mirbt, Stellg. Aug. in der Publicist. des greg. Kirchenstreites, 1888, S. 91. 94 f. 96), aber die Voraussetzung ist die Bereitwilligkeit des Staates der Kirche zu dienen und dem Papst zu folgen. — Gregor hat in einer Weise, die nicht mehr zu überbieten war, die Ideale des Papsttums zum Ausdruck gebracht. Der unfehlbare Papst hat Gewalt über Leib und Seele, Diesseits und Jenseits, Welt und Kirche. Dahin spitzte sich der augustinische Gedanke von der *civitas dei* nun zu. Wer dem Papst widerstrebt, ist ein Häretiker (z. B. Heinrich IV. s. reg. IV, 7. 12. VIII, 21). Alle diese Forderungen ruhen schließlich auf der objektiven Wirkung des Sakramentes der Ordination. Aber der hierarchische Gedanke hat sich bei Gregor überschlagen (vgl. Cyprian. I, S. 142), wenn er in dem Kampf wider Priesterehe und Simonie

---

1) Bei Gratian heißt die Überschrift pars I dist. 19 c. 6: *inter canonicas scripturas decretales epistolae connumerantur.*

bis zur Leugnung der Kräftigkeit der Sakramente und Weihen der Schismatiker fortschritt (s. reg. VI, 5b. V, 14a. IV, 2 u. 11)[1]).

3. Es hat die Reform, wie Gregor VII. sie verstand, die Kirche auf das engste mit weltlichem Wesen verflochten. Er hat den hierarchischen Gedanken gehoben, wie keiner vor ihm, aber um den Preis, daß er die Kirche zu einem politischen Faktor des Weltgetriebes hinabdrückte. „Je mehr der relig. Geist des MA. die Welt überwand, desto mehr mußte die Kirche zur Welt werden" (v. Eicken, Gesch. u. Syst. der mittelalt. Weltanschauung, 1887, S. 741). Wol schrieb Bernhard an Eugen III.: *evangelizare pascere est, fac opus evangelistae et pastoris opus implesti* (de considerat. IV, 3, 6). Auch er bekannte: *alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es* (ib. II, 8, 16), und die *plenitudo potestatis* war die Herrschaft über Kirche und Welt. — In nichts zeigt sich die Verweltlichung der Kirche in diesem Zeitalter deutlicher als in der Prägung des päpstlichen Kirchenrechtes. Die Kirche wird regirt durch die Gesetze der päpstlichen Dekretale. Denselben eignet bindende Autorität, man sammelt sie, sie sind das Recht der Kirche. Das geschichtlich gewordene Recht ergänzte man durch Fälschungen. Aber schließlich stand über diesem positiven Recht das Naturrecht der vernünftigen Betrachtung (s. oben Gregors Beweis für die Macht der Päpste über weltliche Dinge)[2]). Die Rechtshandbücher (Gratian's Dekret etc.) sind für die Theologen der Zeit der maßgebende Ausdruck für das Wesen der Kirche und ihre Aufgaben. Indem die Kirche Welt wird, wird sie beherrscht von dem „göttlichen Kirchenrecht". — Eine Darstellung der Kämpfe zwischen der päpstlichen und nationalen Rechtsanschauung, die zum Wormser Concordat (1122) fürten, gehört nicht in die DG.

---

1) Über diese Gegensätze wärend des großen Kampfes s. die eingehende Darstellung von Mirbt, Publicistik im Ztalter Greg. VII., S. 378—446. Je nachdem ob man sich am Kirchenbegriff oder dem Sakramentsbegriff, an der reformator. Tendenz oder der hierarch. Tradition orientirte, hat man die Kraft der simonistischen Sakr. verneint oder bejaht. „In den späteren Sekten, welche die Sakramente unwürdiger Priester verwarfen, ging die Saat auf, welche die Päpste des 11. Jarh. hatten ausstreuen helfen", Mirbt S. 445f. Über die Anwendung des Bannes und Interdiktes durch Gregor s. daselbst S. 202ff. 219ff.

2) Schon Cyprian berief sich — wo es ihm paßte — der Tradition gegenüber auf die *sana mens*, Bd. I, S. 142.

Vgl. zu 2 u. 3 Mirbt, Die Publicistik im Zeitalter Gregors VII., 1894. Martens Greg. VII. 2 Bde., 1894. Hauck, KG. Deutschl. III, 752 ff. 844 ff. v. Schulte, Gesch. der Quellen des Kirchenrechts I, 1875. v. Döllinger, Das Papsttum, 1892. S. 40 ff. Kahl, Lehrsyst. des Kirchenrechts u. d. Kirchenpolitik I (1894), 137 ff. Möller KG. II, 283 ff. Müller KG. I, 436 ff. 447 ff.

§ 45. Das Christentum des heil. Bernhard.

Aber die Reformbewegung hat auch die Veranlassung gegeben zu einer wirklichen Belebung und Vertiefung der Frömmigkeit. Die besten Gedanken Augustins sind neubelebt worden. An ihm hat sich die anbetende Spekulation (Anselm) entzündet, wie auch die mystische Vertiefung in Christus, welche Bernhard v. Clairvaux (✝ 1153) der mittelalterl. Frömmigkeit vorgezeichnet hat. Über seine religiöse Gedankenwelt haben wir uns an der Hand seiner Homilien zum Hohenliede (Migne 182) zu belehren. a) Das Größte an Bernhard ist die Energie, mit welcher er die Seele anleitet, sich in die Anschauung der Menschheit Jesu, zumal seiner Passion, zu vertiefen. *Quid enim tam efficax ad curanda conscientiae vulnera necnon ad purgandam mentis aciem quam Christi vulnerum sedula meditatio* (sermo 62, 7). Wie ein Bündel Myrrhen sollen wir die Passionsbetrachtung auf unserer Brust ruhen lassen (43, 1 ff.). So tritt uns in dem Menschen Jesus Gott nahe, seine Liebe wird uns offenbar (61, 4; 20, 2; 11, 9). b) Diese Liebe nun erregt unsere Gegenliebe (20, 7; 11, 7). Ferner fürt uns die andächtige Betrachtung des Menschen Jesus zur seligen Vereinigung mit seiner Gottheit. Es ist ein *excessus parae mentis in deum sive dei pius descensus in animam: intimis illum affectibus atque ipsis medullis cordis coelitus illapsum suscipiat* (31, 6). Die ekstatische Schauung ist das *proprium experimentum* (3, 1) der Seele. Es ist ein seliges wonniges Kosen zwischen der liebenden Seele und dem Geliebten (7, 2; 73, 10; 75, 1; 74, 4). Der Himmel ist aufgetan, von oben fließen neue Gedanken in das Herz und dieses sprudelt die Weisheitsrede aus seinem Innersten hervor. Dann ist der Bräutigam da (74, 5; 69, 6). c) Aber nur der kommt zu diesem Ziel, welcher in frommen Werken Früchte der Buße darbietet (3, 2—4; 18, 5 f.; 67, 8; 11, 2), welcher Jesus, dem Lehrer, folgt und seinem Beispiel nachstrebt unter dem Kreuz und im Leiden (22, 7; 21, 2; 61, 7; 47, 6; 20, 7). Er selbst gibt uns die Kraft dazu: *sumo itaque mihi exempla de homine et auxilium a potente* (15, 6). *Siquidem cum nomine Iesum hominem mihi pro-*

pono mitem et humilem corde, benignum, sobrium, castum, misericordem et omni denique honestate ac sanctitate conspicuum, eundemque deum omnipotentem qui suo me et exemplo sanet et roboret adiutorio (ib.). d) Aber freilich zu einem regelmäßigen stetigen Leben mit Christo will es auch bei B. nicht kommen. Die berauschende Seligkeit der Schauung macht Platz der Ernüchterung, der Leere nnd Stumpfheit des Geistes (9, 3; 14, 6; 32, 2. 4; 74, 4). Hieraus hat B. nicht die Folgerung des Quietismus gezogen, sondern betont, daß neben dem contemplativen auch das aktive Leben mit den guten Werken der Liebe notwendig ist (58, 3; 85, 13 cf. de diligendo deo 10), Martha ist die Schwester der Maria (51, 2). Dieses Alles ist lediglich ein Geschenk der Gnade. *Gratia reddit me mihi iustificatum gratis et sic liberatum a servitute peccati* (67, 10 vgl. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I, 111 ff.). Aber zwei Füße hat Christus, die Barmherzigkeit und das Gericht. Hielte man sich nur an die erste oder nur an das zweite, so wären *pessima securitas* oder aber *desperatio* die Folgen. Daher ergreife man beide Füße zugleich (6, 8. 9). e) Mit diesen Gedanken ist B. einer Anweisung Augustins gefolgt (Bd. I, S. 304 Anm.): die Menschheit Jesu ist der Weg zur Gottheit. Aber indem er, der Kreuzzugsprediger, die ganze praktische Gotteserkenntnis abhängig macht von der Anschauung der Woltaten des geschichtlichen Christus, übertrifft er Aug. Für ihn ist das ganze Christentum — darin ist er maßgebend für die Frömmigkeit des MA. — *imitatio Christi.* Sein Christus ist nicht blos eine dogmatische Formel, nicht nur der jenseitige Weltenrichter, sondern der wirkliche geschichtliche Christus, die persönliche Offenbarung Gottes, und er hat dazu angeleitet diesen Christus religiös zu ergreifen. Nun werden aber diese Gedanken durchkreuzt von den Forderungen der areopagitischen Mystik. Die Gemeinschaft mit Christo ist zuhöchst nur im ekstatischen Zustand erreichbar. Von hier aus betrachtet, erlebt man in der Anschauung des geschichtlichen Christus doch nicht die Offenbarung des lebendigen gegenwärtigen Herrn, sondern sie soll nur die Brücke zur ekstatischen Vereinigung sein.

Vgl. Neander, d. h. B. u. s. Ztalter ed. Deutsch, 1889/90. Reuter, Ztschr. f. Kirchengesch. 1877, 36 ff. Ritschl, Gesch. d. Pietism. I, 46 ff. Seeberg (Thomas. DG. II[2]), S. 267 ff.

§ 46. Geschichte der Theologie von Anselm bis Petrus Lombardus.

Bulaeus, hist. universit. Paris, 1655. Denifle, die Universitäten d. MA. I, 1885. Kaufmann, Gesch. d. deutsch. Univ. I, 1888. Hauréau, Hist. de la philosophie scolastique 2 Bde. 2 A., 1873. Nitzsch, Art. Scholastik PRE. XIII. Reuter, Gesch. d. rel. Aufklärg. im MA. 2 Bde., 1875/7. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande. 4 Bde., 1855 ff. Überweg-Heinze, Gesch. d. Philos. II[7], 1883. Ritter, Gesch. d. Philos. Bd. VII. VIII. 1844/5. Erdmann, Gesch. d. Philos. I[4] (1896). Stöckl, Gesch. d. Philos. d. MA. 2 Bde., 1864 f. Willmann, Gesch. des Idealism. Bd. II (1896), S. 321 ff. Löwe, der Kampf zw. d. Nominalism. u. Realism.. 1876. Schwane, DG. d. mittleren Zeit, 1882. Thomasius-Seeberg DG. II[2], 55 ff. Harnack DG. III, 512 ff. 419 ff.

1. Mit dem Namen „Scholastik“ wird die Theologie seit Anselm und Abälard bis auf die Reformationszeit bezeichnet. Die Scholastik ist also die Theologie des späteren MA. Ihre Eigenart besteht — kurz gesagt — in der logischen und dialektischen Verarbeitung des überkommenen Dogmas. Die DG. vermag weder eine eingehende Geschichte der Entstehung und des Verlaufes der scholastischen Methode zu liefern, noch umfaßt sie die Aufgabe alle scholastischen Lehren im Einzelnen darzustellen. Dieses wie jenes ist der Gesch. der Theologie zu überlassen, und die Aufgabe ist nur, die scholastische Theologie, sofern sie für die Entstehung neuer Dogmen (Sakramente) wichtig wurde, oder das überkommene Dogma modificirte (Augustinismus), darzustellen. Die Orientirungspunkte für die Auswal des Stoffes sind somit die reformatorische und antireformatorische Dogmenbildung (Tridentinum, Vaticanum). — Bezüglich der Einteilung erhebt sich die Frage, ob die scholastischen Lehren nach den Stadien ihrer Entwicklung gesondert darzustellen sind (vgl. Harnack, Loofs), oder ob die einzelnen Lehren in ihrer geschichtlichen Entwicklung durch die ganze Scholastik hin zu behandeln sind (s. Schwane, Thomasius). Für und wider beide Methoden kann Erhebliches gesagt werden. Wir entscheiden uns für die erstere, wiewol einige Wiederholungen dabei kaum zu vermeiden sind.

Die geschichtliche Entwicklung wird aber so viel deutlicher. Freilich läßt sich diese Methode in der DG. nicht ganz genau durchfüren, da sonst eine Geschichte der scholast. Theologie zu schreiben wäre, was nicht Aufgabe der DG. sein kann.

2. Die Anfänge der Scholastik hängen zusammen mit dem schul-

mäßigen Betrieb der Theologie in den Klosterschulen sowie an den seit Beginn des 13. Jarh. aufkommenden Universitäten. Dazu kam der Aufschwung der philosophischen und speziell dialektischen Interessen, welche sich an dem Studium des Aristoteles entzündeten und anwuchsen, als man von Mitte des 12. Jarh. an und bes. seit dem 13. Jarh. zum Teil durch arabische Vermittlung den ganzen Aristoteles genauer kennen lernte. — Es war aber auch die innere Logik der Entwicklung, welche zur Scholastik fürte. War das überkommene Dogma eine unantastbare Größe, so konnte der Geist keine andere Tätigkeit an ihm ausüben als die, daß man auf dialektischem Wege die Vernünftigkeit des Dogmas erwies. Zum ersten Mal zog diese Richtung die allgemeine Aufmerksamkeit in dem Streit Berengars († 1088) auf sich [1]). — Er argumentirte mit der *ratio* und tadelte die *vecordia* seiner Gegner, aber auch diese traten ihm mit Vernunftgründen entgegen (z. B. Lanfrank). Die Kreise wurden größer und größer, in welchen entweder nur Vernunftgründe galten oder der Glaube sich doch an diesen bewären sollte [2]). Und mochte es auch Theologen geben, denen es an der Tradition genug war, so gehörte ihnen die Zukunft nicht (s. Hauck III, 956 f. 963 f.).

Durch zwei Theologen ist die sog. Scholastik begründet worden, durch Anselm v. Canterbury († 1109) und Peter Abälard († 1142). — Die Bedeutung Anselms für die Geschichte der Scholastik besteht in Folgendem: a) Ans. verficht den Realismus der Universalien. Damit hat es folgende Bewandtnis. Boëtius hat in dem Kommentar zu seiner Übersetzung der Isagoge des Porphyrius [3]) die Frage nach der objektiven Existenz der Universalia oder der *genera* und *species* unentschieden gelassen, dagegen sich in dem Komm. zu der Übers. des Victorin für sie ausgesprochen. Die sog. nominalistische Auffassung, nach welcher die Gemeinbegriffe nicht *res*, sondern nur *voces* und *nomina* seien, beruht ebenfalls auf einer Stelle des Boëtius, wo dieser sagt, daß die *res* von dem *intellectus*

1) Über frühere Erscheinungen s. Hauck, KG. Deutschl. III, 331 f. 935. 952 f.

2) s. Anselm: cur deus homo? I, 2 fin.: *illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero quia credimus, unum idemque tamen est quod quaerimus.*

3) Die Stelle des Porphyr. lautet: *de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo.*

erfaßt und vermöge der *vox* zum Ausdruck gebracht werden. Diese Probleme sind schon früh erörtert worden [1]). Anselm wurde darauf gefürt durch Roscellin v. Compiegne, welcher die nominalistische Anschauung, dass die Universalien blos subjektive Vorstellungen *(flatus vocis)* seien, auf die Trinität anwandte und dadurch sich dem Tritheismus näherte (s. Anselm. ep. II, 35. 41. de fid. trin. 2. 3).

Hierin erblickte Anselm eitel Torheit, für ihn ist vielmehr das Allgemeine als Warheit und Wirklichkeit vorhanden und das Einzelne ist nur die Erscheinung davon. Das Denken ist war, nur indem es sich auf das Allgemeine richtet (s. dial. de verit). Aber Anselm hat diese Gedanken nicht genauer ausgefürt; eine Probe seiner Auffassung bietet das Monologium mit dem ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, d. h. aus der Idee Gott wird die Realität Gottes abgeleitet. — b) Das Objekt des theologischen Forschens ist der Glaube. Ans. faßt denselben doppelt. Einerseits ist dem subjektiven Glauben der Trieb auf Erkenntnis eingestiftet. Daher gilt die Regel: *Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur* (ep. II, 41). Das ist die *fides intellectum quaerens: credo ut intelligam* (Proslog. 1; Meditat. 21; cur deus homo? I, 2). Es ist ein *tendere in deum* (Monolog. 75 f.). Was unter diesem Glauben zu verstehen ist, wird deutlich, wenn man die andere Forderung in das Auge faßt, daß nämlich der Glaube der katholischen Kirche, d. h. der Glaube der drei Symbole (Apostolic., Constantinop., Athanas. s. ep. II, 41), festzuhalten ist (de fide trinit. 2 in.). Dieser Glaube, der eine höhere Stufe in der Erkenntnis findet, wird also das Fürwarhalten der kirchlichen Lehre sein, das zugleich ein *tendere in deum* ist. Das ist der katholische Glaubensbegriff. — c) Es wird aber bei diesem Glaubensbegriff verständlich, daß Ans. den kirchl. Glauben *ratione vel necessitate* zu erweisen unternimmt (cur deus homo? I, 1 f. 10. 20. 25. II, 9. 11. 15), und die Notwendigkeit der Menschwerdung *non solum Iudaeis sed etiam paganis sola ratione* (ib. II, 23) dargetan zu haben glaubt. Damit tritt der rationalistische Charakter der Scholastik hervor, vgl. Reuter, Gesch. d. Aufkl. im

---

1) s. Prantl, Gesch. d. Logik II, 118ff. 41ff. Barach, Z. Gesch. d. Nominalism. vor Roscell., 1866. s. auch Gunzo v. Novara Mi. 136. 1294 vgl. Hauck III, 331.

MA. I, 297 ff. — Ans. WW. ed. Gerberon. 1675, bei Migne 158/9, vgl. Hasse, A. v. C. 2 Bde., 1843/52. Rule, Life and times of St. Ans. 2 Bde., 1883.

3. Man nennt Anselm den Vater der Scholastik. Dieser Ehrentitel gebürt aber mehr dem Abälard. Dieser lebendige, reiche und küne Geist hat positiv wie negativ eine Fülle von Anregungen gegeben, die in der Scholastik fortwirken, wärend Anselms Anschauungen, auch seine Erörterungen über die Versönung, in der Folgezeit nur selten nachklingen. a) Indem Abäl. in s. Schrift Sic et Non (ed. Henke et Lindenkohl 1851) einander widersprechende bibl. und patristische Stellen sammelte, stellte er die Methode der scholastischen dialektischen Vermittlung dieser Widersprüche auf (s. Sic et Non prol. p. 1349 Migne). b) Auch er stellte neben die *fides* die *ratio*. Er wendet sich sowol gegen die *pseudodialectici*, die Alles meinen beweisen zu können (Theol. christ. III p. 1226 f. 1212 f. 1218), als gegen den bloßen Autoritätsglauben, da der Glaube nur im Munde, nicht im Herzen sitzt. *Nec quia deus id dixerat, creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur* (Introductio ad theol. II, 3 p. 1050). Der Glaube ist das Fundament. Der Glaube, speziell der trinitarische Glaube ist, nach dem Athanasianum, zum Heil notwendig (ib. 1, 4 ff.). Nicht eigentlich bewiesen soll der Glaube werden, sondern nur der Vernunft einleuchtend und warscheinlich gemacht werden (ib. II, 2 p. 1040. Theol. christ. III, p. 1227). Aber es herrscht doch bei diesem Denker eine innere Ungebundenheit der Tradition gegenüber, die jener Zeit fremd war. Die Schriften der Väter seien nicht *cum credendi necessitate, sed cum iudicandi libertate* zu lesen. Der Hauptschlüssel der Weisheit ist das Fragen, *dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus*. Halt macht er dabei nur vor der *excellentia canonicae auctoritatis vet. et nov. testamenti*. Hier ist kein Irrtum möglich; scheint es doch so, so ist der Codex oder die Auslegung fehlerhaft. Die Meinung der Späteren kann irrig sein, *nisi vel certa ratione vel illa canonica auctoritate defendatur* [1]) (Sic et Non prol. Mi. p. 1347). Aber freilich entspricht diesen Grundsätzen nicht immer die Ausfürung. Sowol in der Trinitäts- wie der Versönungslehre waltet ein rationalistischer Zug — bemessen von

---

1) Abälard folgt hiemit Augustin. ep. 82, 1, 3. Vgl. noch Theol. christ. III init.: *discussio aut in scripto aut in ratione versetur.*

den Anschauungen der Zeit — vor [1]). Eine Probe seiner geistigen Freiheit gab Abälard in seinen Erörterungen über die Trinität. Er hält an der Einheit der Substanz wie an der persönlichen Dreiheit fest. Er lehrt, gut augustinisch: *unaquaeque trium personarum sit eadem substantia* (de unit. et trin. p. 32. 36. 76) und er weist den Sabellianismus zurück, aber er meint, daß, wiewol die Proprietäten und Werke der ganzen Gottheit ungeteilt eignen, doch *specialiter et proprie* die Macht des Vaters, die Weisheit des Sones, die Güte des Geistes sei [2]). Daß dieser Versuch den trinitarischen Gedanken zu deuten, an sich schlechter wäre als die von Augustin überkommenen, wird man nicht behaupten dürfen [3]). — c) Weiter ist zu bemerken, daß Ab. eine neue Einteilung der systematischen Theologie aufstellte. In der *Introductio ad theologiam* ist uns nur ein Bruchstück des dogmatischen Cursus des Ab. erhalten. Dieses große Werk war gegliedert nach dem Schema *fides, sacramentum, caritas* (s. Introd. I init.). Es sind uns nun vier Werke überliefert, welche wie durch diese Einteilung so durch viele Einzelheiten ihre Abhängigkeit von Abälard beweisen. Die *Epitome theol. christ.* (zuerst v. Rheinwald edirt 1835), die nur handschriftlich erhaltenen anonymen Sentenzen der Stiftsbibl. zu St. Florian, sowie die ebenfalls nur handschriftl. vorhandenen Sentenzen des Mag. Omnebene, sowie endlich die Sentenzen Ro-

---

1) Vgl. Reuter, Aufklär. I, 224 ff. 326 ff. R. hat Ab. freilich einseitig, der Tendenz seines Werkes entsprechend, beurteilt. Für den gesunden Zug in der Theologie des Abäl. hat er kein Verständnis, er sieht ihn zu sehr durch die Brille Bernhards an, s. dagegen Deutsch, Petr. Ab., 1883. S. 173 ff.

2) S. hierüber „Ab. 1121 zu Soissons verurteilten Tract. de unitate et trinitate dei" ed. Stölzle 1891, sowie die Theologia christ. Der Hauptsatz: *tale est ergo deum esse tres personas . . ., ac si dicamus divinam substantiam esse potentem, sapientem, benignam; immo ipsam esse potentiam, ipsam sapientiam, ipsam benignitatem* (de unit. et trin. p. 3. 2. 62).

3) Der Theorie Ab. liegt die richtige Empfindung zu Grunde, daß die Deutungen der Trinität das dreifache Leben als persönliches erklären müssen, was bei den Analogien von Subjekt und Objekt, Setzendem und Gesetztem etc. eben nicht der Fall ist. Aber Ab. selbst verfällt in den gleichen Fehler durch seine Vergleichung der Trinität mit *materia* und *materiatum, cera* und *imago cerea* (Theol. chr. IV p. 1288 Mi.), wärend andererseits die Erläuterungen, die trinit. Personen verhielten sich zu einander wie verschiedene Ausdrücke *mucro* u. *gladius* (de unit. etc. p. 51. 60), wie Eigenschaften der Seele (p. 68), wie die 3 grammat. Personen in ihrer Anwendung auf das nämliche Subjekt (p. 63. 70) die sabellianische Deutung freilich nahelegen.

lands (nachmals Papst Alex. III., ed. Gietl 1891 vgl. Denifle, Ab. Sentenzen und die Bearbeitungen s. Theol. im Archiv f. Litt.- u. KG. d. MA. I. 402 ff. 584 ff. bes. 419 ff. 603 ff.). Zu den Schülern Ab. gehört auch der Lombarde, von dem sogleich zu reden sein wird. Die Einteilung Ab. gewärte vor Allem der Sakramentslehre ihre der Religion des MA. entsprechende Stellung. Indem er das Schema im augustin. Enchiridion dadurch corrigirte, daß er statt der Hoffnung die Sakramente einsetzte, hat er sein dogmatisches Talent bewärt. Zugleich aber besteht hierin ein großer Teil seiner Bedeutung für die DG. (vgl. Hugo). — d) Endlich ist noch der Bedeutung Ab. für die Erkenntnistheorie zu gedenken. Ab. Lehrer Wilhelm v. Champeaux hatte einen extremen Realismus vertreten. Die *universalia* sind das warhaft Reale, das allen Individuen ganz und ungeteilt einwont, sodaß dieselben ihrem Wesen nach nicht unterschieden sind, sondern die Unterschiede lediglich durch die Mannigfaltigkeit der Accidenzien hervorgerufen werden (Abäl. hist. calamitatum 2, Mi. 178, 119). Ab. zwang seinen Lehrer zu einer Modifikation seiner Lehre (s. Deutsch S. 103 f. Anm.). Ab. selbst hat sich über die Frage nicht recht deutlich ausgesprochen. Einerseits sind die Gemeinbegriffe nicht nur subjektiv vorhanden, sie entstehen aber als subjektive vermöge der Beschaffenheit der Dinge. Sie sind also objektiv, sofern sie durch die Objekte erzeugt werden, und sie sind subjektiv, sofern sie nur im Subjekt entstehen (vgl. Glossulae super Porphyr. Opp. ed. Cousin II, 761). Andererseits aber läßt Ab. doch in der vulgär realistischen Weise das Besondere aus dem Allgemeinen durch die Einwirkung der Formen entstehen (vgl. Prantl II, 177 ff.). Freilich fehlt es bei ihm nicht an Äußerungen, die ein gewisses Mistrauen gegen die Gemeinbegriffe verraten (s. Deutsch S. 106 ff.). Seine Auffassung läßt sich nicht mehr sicher herstellen. Aber seine Einschränkungen des Realismus sind der Folgezeit nicht verloren gegangen. — Ab. WW. edirte Cousin 1849. 59; bei Migne 178. Vgl. Deutsch, Petr. Ab., 1883.

4. Die erste Hälfte des 12. Jarh. bietet eine rege geistige Bewegung dar. Neben jene *professores dialecticae*, deren Arroganz so groß war, daß sie Alles, *contemptis universis auctoritatibus*, mit ihren *ratiunculis* glaubten begreifen zu können (Ab. Theol. christ. III, p. 1218. 1212 f.), trat die Theologie Ab. und seiner ausgebreiteten Schule (s. Denifle, Archiv I, 613 f.). Gegen den Meister erhob sich nun ein Sturm der Entrüstung. Der Glaube der Einfältigen werde verspottet, die Geheimnisse Gottes werden entleert, die Väter verhönt,

omnia sibi usurpat humanum ingenium, ein „neues“ „fünftes Evangelium“ verkündige Abälard (Bernhard de erroribus Abael. 5, 12. vgl. Wilhelm v. St. Thierry bei Mi. 180, 249 ff.). Nutzlos und töricht, lächerlich aber auch satanisch sei die Dialektik (Joh. v. Salesbury, Walther v. St. Viktor, s. Buläus hist. univ. Paris. II, 402. 629 ff. Reuter a. a. O. II, 16 f. Bach, DG. d. MA. II, 384 ff.). Änlich Gerhoh und Arno v. Reichersberg. Besonders ersterer wirft der Dialektik seiner Zeit Nestorianismus vor (s. de investigatione Antichristi ed. Scheibelberger, 1875, dazu Bach II, 390—722) [1]). Abäl. ist bekanntlich seinen Gegnern zu Soissons (1121) und Sens (1141) erlegen. — Hiezu kamen die Versuche die „positive Theologie“ darzustellen. Schon vor die Zeit des Kampfes scheint der Versuch des Honorius Augustodunensis ca. 1120 (Augsburg oder Autun?) die ganze christliche Lehre kurz zusammenzufassen (s. Elucidarium sive dialog. de summa totius christ. theol. bei Migne 172, 1109 ff.), zu fallen [2]). Nun folgte Hugo v. St. Viktor († 1141) mit seinem großen Werk *de sacramentis* und der *Summa sententiarum* (bei Migne 176). Der Hauptinhalt der h. Schrift sind die *opera restaurationis humanae,* aber zum Verständnis derselben ist das *opus conditionis* vorher darzustellen (de sacr. prolog. 2. 3). Unter diesem heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt soll die christliche Lehre zum Zweck rechten Schriftverständnisses dargestellt werden. Nachdem zunächst von Schöpfung, Fall, Erbsünde etc. gehandelt (l. I pars 1—7), kommt Hugo zur *reparatio* (p. 8) und behandelt mit Verwertung anselmischer Gedanken das Erlösungswerk. Der große Arzt hat zu Heilmitteln die Sakramente eingesetzt (c. 12). Diese sind also der Hauptteil des Werkes. Die Hauptsakramente sind Taufe und Abendmal (6. 7).

---

1) s. auch Rocholl, Rupert v. Deutz 1886, S. 189 ff.

2) Der Verf. handelt von Gott, der Schöpfung, dem Teufel, dem Fall; er kommt dann auf die Notwendigkeit der Satisfaktion (hier ist Anselm benützt, s. I, 8. 16 f. 21), dann Christi Leben und Wirken, die Sendung des Geistes, die Kirche als den mystischen, die Eucharistie als den wirkl. Leib Christi. Dann wird im 2. Buch über die Sünde, die Prädestination (II, 9), den Ursprung der Seelen, die Ehe, die Stände und Berufsklassen (II, 18) gehandelt, ferner von der Sündenvergebung durch *confessio* und Taufe (II, 20), von den Propheten u. der h. Schrift (II, 27), von Schutzengeln und Dämonen, von der *unctio* der Kranken (II, 30), dem Tode. Im 3. Buch wird eingehend von Seligkeit, Verdammnis und Purgatorium (III, 3) geredet. — Verrät I, 2 Kenntnis Abälards?

Da aber die Sakramente *sacr. fidei* sind. und zum Heil die *fides* gehört (8), handelt p. 10 vom Glauben, dann p. 11 *de naturali lege* und p. 12 *de lege scripta.* — Das 2. Buch beginnt mit einer Besprechung der Christologie, es folgt ein Abschnitt über die Kirche, die *ecclesiastici ordines* etc. Dann wendet sich der Autor den Sakramenten zu: *baptismus, confirmatio, corpus et sanguis, de minoribus sacramentis et sacris* (II, 9), die Simonie, *coniugium, de votis, de vitiis et virtutibus,* dann *de confessione et poenitentia et remissione peccatorum* (II, 14), endlich *de unctione infirmorum* sowie die Eschatologie. — Dabei will Hugo sich nur von der Autorität der Schrift leiten lassen (Summ. praef.), verdienstlich ist nur der Glaube, der kein *experimentum* und keine *ratio* hat (ib. I, 11 p. 59)[1]. So wenig ansprechend der systematische Aufbau des großen Werkes ist, so lehrreich ist doch die Unterstellung des ganzen Aufbaus unter den Sakramentsgedanken, sowie das Absehen von der *ratio.* — Aber schon in den auch von Bernhard anerkannten Sentenzen des Robert Pullus († ca. 1150; bei Migne 186) tritt neben die *auctoritas* die *ratio* (z. B. I, 12. III, 23) und beginnt in die positive Darstellung des Überkommenen die dialektische Untersuchung eingeflochten zu werden. Der moderne Geist siegt, aber er siegt nur, indem er dem Alten Concessionen macht.

5. Das zeigt sich am deutlichsten an dem Lehrbuch eines Schülers Abälards, das zum dogmatischen Lehrbuch des MA. geworden ist[2]. Petrus Lombardus († 1160, nach anderen 1164), schuf in seinen quatuor libri sententiarum ein Werk, das sich wegen seines Stoffreichtums, seiner Zeitgemäßheit, und wegen der vorsichtigen Zurückhaltung des eigenen Urteils als Grundlage für die dogmatische Arbeit der Folgezeit als brauchbar erwies. Der Verf. will den Glauben und die kirchlichen Sakramente zur Darstellung bringen. Er verwirft die

---

1) Die Echtheit der dem Hugo zugeschriebenen Sentenzen ist durch Denifle angefochten (s. Arch. f. Litt. u. KG. d. MA. III, 634 ff.) s. aber dagegen Gietl, Die Sentenzen Rol. S. XXXIV ff. Ein Teil der Sentenzen Hugos sind auch als tractat. theologic. des Hildebert v. Lavardin überliefert (s. Migne 171, 1067 ff., col. 1150 schließt mit der Stelle Sent. IV, 3 Mi. 176, 121), vgl. Hauréau, Les oeuvres de Hug. de St. Vict., 1886, p. 71. Über die Unechtheit des 7. Traktates (de coniug.) s. Gietl a. a. O. S. XL f.

2) Gerhoh hat den Lombarden bekämpft und Walther v. St. Vikt. rechnete ihn unter die verderblichen Dialektiker. Seine Rechtgläubigkeit ist auch auf Synoden beanstandet worden s. Hefele CG. V², 616 ff. 719 f.

garruli ratiocinatores (I dist. 4 B), und ein *novellum sui desiderii dogma.* — *Hoc volumen deo praestante compegimus . . . in quo maiorum exempla doctrinamque reperies* (s. den Prolog). So wird sein Buch freilich zu einer großen Citatensammlung aus den Vätern. Nichts destoweniger aber herrscht in demselben die *ratio* und die dialektische Methode. Neben die *auctoritas* tritt die *ratio* (z. B. IV dist. 4 E; 15 B). Fragen werden aufgeworfen, Autoritäten gesammelt und durch dialektische Erwägung wird ein Resultat gewonnen, doch kommt es auch vor, daß der Autor auf eine ausdrückliche Lösung verzichtet (z. B. I dist. 19 O. III d. 7 N). Gegen Abälard wird polemisirt, aber dem Einfluß seiner Methode wie seiner Lehren begegnet man unausgesetzt. Der Lombarde beschließt die erste Periode der Scholastik. Seine Dogmatik ist die Dogmatik der Zukunft: Abäl. Methode verbunden mit der überkommenen Hochschätzung der Autoritäten. — Der Lombarde hat die Dogmatik des Damasceners gekannt und fleißig benützt[1]). Die Einteilung desselben ist auf ihn von Einfluß gewesen (vgl. Bd. I, S. 231 f.), aber daneben sind die augustinischen Probleme verarbeitet. und hat die Sakramentslehre eine eingehende Behandlung erfaren. Die Einteilung ist in der Kürze folgende. Das 1. Buch handelt von Gott, seinem Dasein, der Dreieinigkeit und den Eigenschaften. Im 2. Buch wird von der Schöpfung, dem Menschen, der Sünde, der Freiheit, der Gnade gehandelt. Das 3. Buch redet von der Christologie, dem Erlösungswerk und auf Anlaß der Frage, ob Christus wie Liebe auch Glaube und Hoffnung gehabt habe, von den Cardinaltugenden, den Gaben des hl. Geistes und den Geboten. Im 4. Buch endlich wird von den 7 Sakramenten und der Eschatologie gehandelt. Überschaut man diesen Entwurf, so ist seine Änlichkeit mit der Einteilung des Damasceners ebenso klar, als die Unterschiede charakteristisch hervortreten. So unvollkommen der Plan ist, so lückenhaft die Ausfürung, so locker das Gefüge, so liegt doch ein wirklicher Fortschritt vor im Verhältnis zur Dogmatik des Damasceners. Freilich hier wie dort sucht man vergeblich nach einem wirklichen Verständnis des Evangeliums. Die augustinischen Elemente sind in dem semipelag. Verständnis des MA. vertreten. Bewunderungswürdig ist eigentlich

---

1) I dist. 19 N heißt es von ihm: *inter doctores Graecorum maximus in libro, quem de trinitate scripsit, quem et papa Eugenius* (III. v. 1145—53) *transferri fecit,* es folgen Citate aus de fide orth. III, 6. 4. Zur Abfassungszeit s. noch Denifle, Archiv I, 611.

nur die feste Gestaltung der Sakramentslehre. Aber nicht nur die Vorzüge, sondern fast mehr noch die Mängel des Buches haben ihm seine geschichtl. Stellung erobert. — — Gedruckt ist dasselbe unendlich häufig. Vgl. Nitzsch PRE. VIII, 743 ff. Protois, Pierre Lombard, 1881. — Siehe noch des Petrus Pictaviensis († 1205) Sententiarum ll. 5 (bei Migne 211).

Im Folgenden werden die einzelnen Lehren dieser Periode, sofern sie für die DG. von Bedeutung sind, darzustellen sein. Es sind folgende: 1) die Christologie, 2) die Versönungslehre, 3) Berengars Lehre vom Abendmal und die Prägung des Dogmas vom Abendmal, 4) die Sakramentslehre, 5) der Kirchenbegriff. Dabei bleiben einzelne Lehren (Sünde, Gnade, Freiheit, Glaube, Werke) für einen späteren Zusammenhang aufbewart. Aber das will schon hier hervorgehoben werden: die theologische Hauptarbeit für die Kirche des MA. haben nicht die dialektischen Meister seit Thomas getan, sondern sie ist in unserer Periode durch Anselm, Abälard, Hugo und den Lombarden ausgefürt worden.

§ 47. Die Christologie Abälards und des Lombarden, der Widerspruch Gerhohs.

1. Die Christologie Abälards befolgt den abendländischen oder augustinischen Typus (vgl. Bd. I, 211). Feststehende Voraussetzung ist: *una in duabus substantiis vel naturis persona.* Hiebei fällt besonderes Gewicht darauf, daß Gottes Unveränderlichkeit gewart bleibt. Die Menschwerdung bedeutet nicht für Gott das Eintreten eines Neuen, *sed eius sempiternae voluntatis novum aliquem significamus effectum* (Introduct. ad theol. III, 6 p. 1104 f. Mi.). Ebenso kann das Werden bei der Menschwerdung nicht eigentlich gefaßt werden. Es findet keine *mutatio* der Gottheit statt und der Satz, daß Gott Mensch ist, kann nur uneigentlich verstanden werden: *nec homo esse proprie dicendus est* (ib. p. 1107 f. 1106) [1]. Über die Art der Vereinigung hat Ab. die orthodoxen Formeln reproducirt, aber er hat der Sache doch eine eigentümliche Wendung gegeben. Christus ist der *homo assumptus a verbo*; dieser Mensch nun erfüllt in allem den Willen der

---

1) Ab. spricht die Beobachtung aus: *saepe quippe de toto ad partes vel de partibus ad totum translationes fiunt nominum.* z. B. wenn vom Son Gottes gesagt wird, er sei geboren (exposit. symb. p. 626 Mi.), vgl. Deutsch, Abäl. S. 302 Anm.

ihm einwonenden Gottheit. *Quod nunquam homo ille assumptus aliquid facere appetivit quod hic sibi suave esse speravit, sed quia hoc deo placere credidit* (expos. in Rom. V, 15 p. 963)[1]). Auch an diesem Punkt hat der scharfsinnige Mann, indem er die Vereinigung von Gottheit und Menschheit auf das Gebiet des Willens oder der Person verlegt[2]), eine Korrektur der Kirchenlehre angedeutet. Allerdings aber konnte man auch seiner Darstellung nicht one Grund Nestorianismus vorhalten.

2. Der Lombarde bietet natürlich die kirchlichen Formeln. Die zweite Person der Gottheit nahm die unpersönliche menschliche Natur an (Sent. III dist. 5 C: *carnem et animam assumpsit, sed non personam hominis*). Doch hat ihn die Frage ernst beschäftigt, ob nicht die Menschheit Jesu doch als *persona* zu fassen sei, er verneint sie, weil zur Zeit der *assumptio* Leib und Seele noch nicht *in unam personam* verbunden waren (III d. 5 A.D.E; d. 10 C). Die geistige Entwicklung Jesu war demgemäß nur für andere vorhanden, *non quidem in se, sed in aliis* (III d. 13 B). Bezüglich der Frage, ob der Son in der Menschwerdung etwas geworden, verrät sich der Lombarde als Abälardianer, indem er, freilich nur stillschweigend, der Ansicht den Vorzug gibt, der Logos habe die menschliche Natur wie ein Gewand umgenommen, um menschlichen Augen erscheinen zu können. So bleibt die Logosperson *una eademque immutata* (III d. 6 F. d. 10). Gott ist Mensch geworden, *quia est habens hominem* (III, 7 K). Indem nun die menschliche Natur dabei nicht persönlich zu fassen ist, ist die Ansicht ausgesprochen worden: *Christum secundum hominem non esse personam nec aliquid* (III, 10 A). Aber mit keinem Wort hat sich der Lombarde für diesen absurden Satz entschieden. Diese Ansicht, die man Nihilianismus nannte, wurde von Alexander III.

---

1) Diese Betrachtungsweise ist in der Schule Abäl. geläufig gewesen. Christus ist *verbum habens hominem* und *homo habens verbum* (Epitome 24 extr. Rol. Sent. p. 171 f. 180. Omnebene b. Denifle Archiv I, 466 f.). Übrigens beruft sich Roland hier mit Recht auf Augustin (gegen Gietl p. 175 n, s. Aug. in Joh. tr. 19, 15 cf. Hilarius de trin. X, 22, Mi. 10, 360 s. noch oben S. 14 Anm. 1). Die Anschauung ist deutlich Epit. 24 p. 1733 Mi.: *sic anima illa verbo subiecta erat, quod nullum motum illi corpori attribuere poterat nisi quantum verbum inspirabat*, s. noch c. 25 de volunt. assumpti homin.

2) Das Problem der Christologie ist nicht auf dem Boden der Natur oder der Idiome, sondern der Person zu lösen.

1163 u. 1197 gemisbilligt [1]). Indem so die Gottheit und Menschheit scharf geschieden werden, ergibt sich als Folge, daß der menschlichen Natur Christi nicht *latria* sondern nur *dulia* zukommt (III d. 7), und daß das Leiden Christi der Substanz nach auf die menschliche Natur beschränkt ist (III d. 15 D). — Diese formell orthodoxe Betrachtungsweise empfängt ihre Eigenart einerseits aus der Schwierigkeit einer rationalen Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, andererseits aus der Einwirkung der augustinischen Christologie.

3. Allein unter den Zeitgenossen glaubte man sie als Rationalismus und Adoptianismus verdammen zu sollen. Am eingehendsten legte Gerhoh v. Reichersberg seine abweichende Anschauung dar. G. bewegt sich auf der Ban Cyrills. Er geht von dem konkreten Gottmenschen aus, in ihm sind Gottheit und Menschheit geeinigt, sowol der Natur als der Person [2]) nach. Diese Einigung ist aber nichts Unmögliches, da das Endliche fähig ist das Unendliche zu fassen [3]). Die Bedeutung seiner Anschauung bewärt G. durch die praktische Beziehung auf die Erlösung. Indem Gott Mensch wurde, ist die menschliche Natur zur Rechten Gottes erhoben, und ist ein Feuer in die menschl. Natur gekommen, das die Sünde austilgt. Der Gottmensch ist uns Weg und Muster, Warheit und Leben, ersteres als Mensch, letzteres als Gott (z. B. de investig. Antichr. II, 1 p. 190 f.). Gemäß diesen Gedanken ist der Nestorianismus der Zeitgenossen ein Fluch. Christus der eine Gottmensch ist *adoratione una adorandus* (de glor. et honore fil. hom. 12, 3, Migne 194, 1114). Eine andere Consequenz betrifft die Gegenwart Christi im Abendmal. In demselben Moment kann Christus an tausend Orten zugleich sein. *Et unde hoc nisi quia idem corpus spirituale omnem angustiam locorum et temporum supergressum est . . . Neque enim corporaliter uno quamlibet pulchro vel optabili loco Christus includi aestimandus est, qui, prout vult, ubique est* (de invest. II, 51 p. 299 f., ebense Arno v. R. s. Bach II, 685). So trat der nüchternen abendländischen An-

---

1) nicht verdammt, s. Reuter, Gesch. Alex. III. Bd. III, 703 ff. Hefele V, 618. 719.

2) *Christus unus atque idem ipse divina simul et humana persona est*, wofür der naive Beweis gefürt wird, daß, wie wenn eine Person gut wird, sie sich nicht verdoppelt, auch Christus da seine göttliche Person die menschliche Person wurde, *personam non duplicavit*, de investig. Antichr. II. 40 p. 278.

3) *Omnino pura in Christo humanitas tanquam nubes candida capax divini luminis et illud ei capabile fuit*, Bach DG. II, 425.

schauung in den Anfängen der Scholastik die alte alexandrinische Christologie entgegen. S. die Schriften Gerhohs oben S. 45 und Migne 194 u. vgl. Bach DG. II, 390 ff.

§ 48. Die Lehre von der Versönung. Anselm und Abälard.

1. In dem Werk Cur deus homo? hat Anselm die Lehre von dem Erlösungswerk zum ersten Mal einheitlich darzustellen unternommen. Es handelt sich Ans. um den vernünftigen Nachweis der Notwendigkeit der Menschwerdung und Erlösung, da doch Gottes Allmacht alles dessen nicht bedurft hätte (I, 6). Von einem Recht des Teufels an den Menschen ist nicht zu reden (I, 7). Die Lösung jener Aufgabe ergibt sich von der Voraussetzung aus, daß der Mensch nur durch Vergebung der Sünden die Seligkeit erlangen kann (I, 10 extr.). Die Sünde besteht darin, daß die Kreatur Gott die gebürende Ehre vorenthält. *Honorem debitum qui deo non reddit, aufert deo, quod suum est, et deum exhonorat, et hoc est peccare* (I, 11). Dadurch aber verletzte der Mensch die ihm als vernünftigem Wesen auferlegte Pflicht. Die etwaige Erwartung, daß die göttliche Barmherzigkeit die Sünden erlasse, könne nicht in Erfüllung gehen, indem das Nichtstrafen der ungesünten Sünde Unordnung in das Reich Gottes bringt, *deum vero non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere* (I, 12). Die Ordnung wird aber durch die Gerechtigkeit bewart. *Nihil minus tolerandum est in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat, non solvat quod aufert.* Daher *nihil ergo servat deus iustius quam suae dignitatis honorem.* Aus der Notwendigkeit die Ordnung des göttlichen Reiches und Gottes Ehre zu erhalten, folgt die Regel: *necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur* (I, 13). Durch das eine wie das andere wird die göttliche Ehre wiederhergestellt. Durch die Strafe, indem Gott sich als Herrn des ihm widerstrebenden Menschen beweist (I, 14). Andererseits dadurch, daß der Schuldige durch freiwillige Satisfaktion die verletzte Ordnung wiederherstellt. Somit nimmt obige Regel diese Form an: *necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur* (I, 15). Es hat aber Gott den Weg der Strafe nicht eingeschlagen, da sonst der Mensch zu Grunde gegangen wäre (II, 4). Gott wälte den Weg der Satisfaktion. Da die Menschen die Zal der gefallenen Engel ersetzen sollten (I, 16 ff.), so kann Gott sie als Sünder nicht annehmen (I, 19). Nun aber gilt für die Satisfaktion die Regel:

non sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit (I, 11). Da aber die geringste Sünde, z. B. ein unerlaubter Blick, schwerer wiegt als die ganze Welt, so ist Gott eine Satisfaktion zu leisten, die mehr ist, als alles außer Gott (I, 20. II, 6). Und da der Mensch Gott verunehrte, indem er dem Teufel unterlag, so wird die Satisfaktion in sich schließen, daß der Mensch — unter erschwerten Umständen — den Teufel überwinde (I, 22 f., II, 11). Ist einerseits die *satisfactio* eine so große und umfassende, so ist andererseits der Mensch schlechthin unfähig, sie zu leisten, denn was immer er Gutes tut, ist er ja an sich Gott zu leisten schuldig. Als *satisfactio* kommt es also nicht in Betracht (I, 20). — Die so beschaffene Satisfaktion kann nur Gott leisten. Aber ein Mensch soll sie leisten, einer der *eiusdem generis*, versippt mit der Menschheit ist (II, 8): (*nisi fiat . . satisfactio) quam nec potest facere nisi deus, nec debet nisi homo: necesse est, ut eam faciat deus homo* (II, 6). Der Gottmensch muß etwas zur Ehre Gottes tun, wozu er an sich nicht verpflichtet ist. Die gehorsame Erfüllung des Willens Gottes kann es nicht sein, da dazu jede vernünftige Kreatur verpflichtet ist. Wol aber genügt die freie Hingabe seines unendlich wertvollen Lebens in den Tod (II, 11). Das unendliche Gut dieses Lebens ist mehr als genügend zur Bezalung aller Sünden der ganzen Welt (II, 14 fin. 17). Notwendig ist somit die Menschwerdung und das Leiden des Gottmenschen zur Satisfaktion der göttlichen Ehre gegenüber. Nur nebenher stellt Ans. einen Zusammenhang zwischen Christus und der Menschheit her, indem er auf die Lehre und das Beispiel, die Christus den Menschen geben konnte und wollte (II, 11 fin. 19 init.), hinweist, aber die beiden Gesichtspunkte sind nicht nachdrücklich und deutlich mit einander combinirt. Aus dieser Unterlassung begreift sich die wenig einleuchtende Weise, in der Ans. den Erfolg des Tuns Christi auf die Menschheit überträgt. Das *meritum* Christi kann der Vater nicht unbelont lassen, sonst wäre er *iniustus* oder *impotens*. Da er dem Son nichts geben kann, indem dieser nichts braucht, so kommt der Lon denen zu gut, für die der Son starb. *Quibus convenientius fructum et retributionem suae mortis attribueret quam illis, propter quos salvandos . . hominem se fecit et quibus moriendo . . exemplum moriendi propter iustitiam dedit, frustra quippe imitatores eius erunt, si meriti eius participes non erunt?* (II, 20). So wird der Menschheit die Sünde erlassen (ib.). Auf diese Weise ist sowol die göttliche Gerechtigkeit als die Barmherzig-

keit gewart (II, 21). So ist aber auch *sola ratione* die Schriftlehre erwiesen (II, 23).

Diese Abhandlung ist wichtig, als erster Versuch eine zusammenhängende Anschauung vom Werk Christi zu liefern [1]). Der Verf. löst diese Aufgabe nach einer für die Scholastik vorbildlichen Methode, die Verbindung des dialektischen Beweises und der juristischen Betrachtung. Die *ratio* gründet sich auf die das Buch beherrschende (germanische) Rechtsregel: *poena aut satisfactio* [2]). — Anzuerkennen ist vor Allem die Energie, mit welcher die Sündenvergebung als Erfolg der Erlösung behauptet wird, sowie das lebhafte Bewußtsein der Sünde. Freilich liegen dafür die schweren Fehler der Untersuchung am Tage: a) Ans. kennt nur ein Rechtsverhältnis zwischen Gott und Mensch, b) die Erlösung wird ganz einseitig auf den Tod Christi gestellt, indem dieser wegen der jurist. Fassung der *satisfactio* als eine dingliche Leistung betrachtet ist, c) der Zusammenhang zwischen Christi Wirken und Leiden wird nicht deutlich, d) die Übertragung des Werkes Christi auf die Gemeinde ist nicht verständlich, e) vor allem ist die Umstimmung Gottes, die Ans. annimmt, mit seinen Mitteln religiös nicht verständlich zu machen etc. —

Vgl. Baur, d. chr. L. v. d. Versöng. S. 155 ff. Hasse, Ans. II, 485 ff. Cremer a. a. O. Ritschl, Rechtfertigg. u. Versöng. I², 33 ff. Harnack III, 341 ff., sowie die Darstellung des Duns Scot. in Sent. III dist. 20 qu. un.

---

1) Als Vorgänger ist bes. Gregor d. Gr. zu nennen, s. S. 5, über. Aug. Bd. I S. 304 Anm.

2) Vgl. Cremer, die Wurzeln d. anselm. Satisf.-begr. Stud. u. Krit. 1880, 7 ff. u. ibid. 1893, 316 ff. Hier ist die Abhängigkeit der Gedankenentwicklung des Ans. von dem Grundsatz des germanischen Strafrechts: *aut poena aut satisfactio* nachgewiesen. Es ist damit das Prinzip der Ersetzung der Bußstrafen aus der Bußdisciplin (s. S. 30 f.) auf die Versönung übertragen. Vgl. Brunner, Deutsche Rechtsgesch. I, 163: „Das Recht der Fehde stand nur dem Verletzten und seiner Sippe zu. Von der Wal der beleidigten Sippe hing es ab, ob der Missetäter mit seinen Geschlechtsgenossen der Fehde ausgesetzt sei, »die Fehde, die Feindschaft tragen« oder die durch das Recht festgesetzte *compositio* tragen solle.“ Von hieraus begreift sich erst der innere Zusammenhang der Abhandlung und die Betonung der göttlichen Ehre, der privatrechtliche Zusammenhang, der dingliche Charakter der Leistung Jesu (vgl. Wergeld), das Geltendmachen der Geschlechtsgemeinschaft zwischen Christus u. der Menschheit, denn nur ein Verwandter konnte die satisfaktorische Leistung vollbringen. Schwierig bleibt die Einfürung des Begriffes *meritum* (vgl. Gregor S. 5 f.). Germanisch gedacht ist auch der Gottesbegriff, s. II, 16. Übrigens hat Ans. auch außerhalb dieses Zusammenhanges dem Sünder das *debitum satisfaciendi* beigelegt, s. de conceptu virginal. 2.

2. Wenn man die von Ans. mit Recht außer Kurs gesetzte Deutung der Erlösung als eines Loskaufes vom Teufel bei Seite läßt, so bot die abendländische Überlieferung außer dem von Anselm ausgebauten Gedanken, noch bes. das Verständnis der Erlösung dar, wonach Christus Gottes Liebe offenbart und durch Lehre und Beispiel zur Gegenliebe und Frömmigkeit anleitet. Es ist also ganz verständlich, daß letztere Auffassung alsbald gegen die Anselms reagirte. Das geschah durch Abälard (s. Ritschl a. a. O. I [2], 48 ff. Seeberg, die Vers.-l. Ab. u. ihre Bekämpfg. durch Bernh. in Mitteil. u. Nachr. f. d. ev. K. in Rußl. 1888, 121 ff., derselbe b. Thomas. II [2], 124 ff. Mourier, Abél. et la rédemption, thèse Montaub. 1892). — In seinem Commentar zum Römerbrief hat Abäl. (zu Röm. 3, 22 ff.) seine Versönungslehre entwickelt. Auch er weist jene Theorie von einem Anrecht des Teufels zurück. Die Erlösung beziehe sich doch nur auf die Erwälten, über die der Teufel nie Gewalt gehabt habe. Auch kann der Teufel durch sein Unrecht gegen die Menschheit kein Recht über sie erlangt haben. Nur als Kerkermeister und Peiniger kann der Teufel angesehen werden, indem Gott ihm die Menschheit überantwortet. — Gott konnte der Menschheit, wie es z. B. der Maria wirklich geschehen, auch vor Christi Tod die Sünde erlassen. Wozu hat dann aber der Son Gottes das Leiden auf sich genommen? Wenn Adams geringe Schuld einer so großen Sünung bedurfte, welche Sünung wird dann der Mord Christi erfordern? Sollte Gott Gefallen gehabt haben an dem Tode des Sones, sodaß er durch diese größere Sünde die kleineren vergab? Und wem soll denn das Lösegeld des Blutes Christi bezalt sein? Nicht dem Teufel, also Gott. Ist es nun aber nicht unbillig, daß das Blut des Unschuldigen als Lösegeld gefordert werde? Kann Gott Gefallen haben am Tode des Sones, *ut per ipsam universo reconciliatus sit mundo?* (Mi. 178, 833—6). Somit ist die anselmische Meinung entgründet, als ob Gott durch Christi Tod versönt sei.

Positiv hat Ab. seine Lehre folgendermaßen dargelegt. Durch des Gesetzes Werke hat niemand gerecht werden können. Nun ist aber in Christus Gottes Liebe offenbar geworden, indem er unsere Natur annahm und als unser Lehrer und Vorbild treu bis zum Tod verharrte. Diese Liebe Gottes hält uns an zur Gegenliebe und erzeugt sie in uns. Vermöge des Glaubens an die in Christo offenbar gewordene Liebe Gottes hängen wir mit Christo wie mit unserem Nächsten durch ein unlösbares Band der Liebe zusammen. Die so in unserem Herzen

entstehende Liebe ist der Grund zur Vergebung der Sünden nach Luc. 7, 47. Röm. 3, 25 „*ad ostensionem suae iustitiae*" bezieht Ab. auf die dem Menschen mitgeteilte Gerechtigkeit, *id est caritatis quae nos apud eum iustificat* (p. 833). So werden wir erlöst von der Sünde und von der Furcht, indem Christus in uns Liebe wirkt. *Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum dei libertatem acquirit, ut amore eius potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, quae maior inveniri, ipso attestante, non potest* (p. 836. 832 f.) [1]. Dieser Gedankenreihe tritt eine andere an die Seite. Zu Röm. 5, 12 ff. fürt Ab. aus, daß Christus, indem er Mensch wurde, dem Gebot der Nächstenliebe unterstand. Dem kam Christus nach *tum instruendo nos tum pro nobis orando*. Auf diese Weise geschieht, weil sein Gebet wegen seiner Gerechtigkeit erhört werden muß, daß Christus *quod in nostris non erat meritis, ex suis suppleret* (p. 865). Wie nun die Belehrung durch Christus fortgeht (p. 859), so auch sein betendes Eintreten für die Seinen (vgl. serm. 10 p. 449). Wir werden also erlöst durch Christum, *pro nobis semel morientem et saepius orantem et assidue nos instruentem* (p. 861) [2]. Ab. Meinung ist somit: Gott sandte der sündigen Menschheit seinen Son zur Offenbarung seiner Liebe und als Lehrer und Beispiel. Dadurch wird in den Sündern Glaube und Liebe erregt. Diese Liebe wird der Grund zur Sündenvergebung. Andererseits bedingt die Liebe Christi, daß er andauernd die Menschen belehrt und betend für sie bei Gott eintritt. Hiedurch werden ihre unzulänglichen Verdienste ergänzt. Wenn nun aber Ab. die Frage, warum grade der Son, und nicht etwa der Vater Mensch geworden, damit beantwortet, daß der Son oder die göttliche Weisheit (oben S. 43) Mensch wurde, um uns durch Wort und Beispiel zu belehren (Theol. christ. IV,

---

1) Vgl. 836: *nobis autem videtur, quod in hoc iustificati sumus in sanguine Christi et deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam quod filius suus nostram susceperit naturam et in ipsos nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrixit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nil iam tolerare ipsum vera reformidet caritas.*

2) Die sonst in Betracht kommenden Stellen serm. 5 p. 419 f. serm. 12 p. 481. serm. 10 p. 452, im Comm. z. Röm.br. p. 860 ordnen sich sämtlich diesen Gedankenreihen ein, wie in meiner Abhandl. a. a. O. S. 131 ff. gezeigt ist.

p. 1278f. vgl. serm. 5 p. 423), so dürfte im Zusammenhang seiner Theologie erstere Gedankenreihe die beherrschende sein (vgl. Seeberg a. a. O. S. 136ff.). — Diese Theorie entnimmt aus dem Schatz der kirchlichen Überlieferung Anschauungen, die ein Gegengewicht gegen die Einseitigkeit Anselms bilden. Indem aber innerhalb der Ausfürungen Ab. eine specifische Bedeutung des Todes Christi nicht festzustellen ist, verfiel sie der entgegengesetzten Einseitigkeit.

3. Auch die Versönungslehre Abälards wurde Gegenstand der Bekämpfung durch den heil. Bernhard (s. ep. 190, dazu Seeberg l. c. S. 143ff.). Ab. verkürze das Christentum, nach ihm sei Christus nur ein Lehrer. In Wirklichkeit bringe er Vergebung der Sünden und Rechtfertigung und erlöse aus den Banden des Teufels (7, 17; 8, 20). So wenig Adams Beispiel uns zu Sündern machte, so wenig genügt Christi Beispiel zur Erlösung (8, 22; 9, 23). Christi Blut und Kreuz behalte bei Abälard keinen Platz. *Qui totum de salute tribuit devotioni, regenerationi nihil . . . Gloriam redemptionis . . . non in pretio sanguinis sed in nostrae constituit conversationis profectibus* (9, 24). Gewiß sei das Beispiel der Liebe Christi groß und wichtig, *sed non habent fundamentum ac proinde nec statum, si deest redemptionis fundamentum . . . Ergo nec humilitatis exempla nec caritatis insignia praeter redemptionis sacramentum sunt aliquid* (9, 25). Ob *institutio* oder *restitutio* das sei die Frage (9, 23). Nun hat Bernhard allerdings selbst in vielleicht noch größerem Umfang als Ab. die Methode des letzteren praktisch geübt. Christi Liebe sollen wir betrachten, um zur Gegenliebe angeregt zu werden (in Cant. serm. 16, 5; 43, 1—3), er ist unser Lehrer und Beispiel (ib. s. 15, 6; 43, 4; 22, 7; 21, 2; 61, 7; 47, 6; 20, 7; 24, 8). Aber daneben tritt doch auch der andere Gesichtspunkt auf. Christi Blut ist das *pretium nostrae redemptionis. Nisi amasset dulciter, non me in carcere requisisset illa maiestas. Sed iunxit affectioni sapientiam, qua tyrannum deciperet, iunxit et patientiam, qua placaret offensum deum patrem* (s. 20, 2). — Eine Theorie hat Bernh. nicht gebildet. Aber das Nebeneinander der beiden Gedanken: Christi Liebe erzeugt Gegenliebe, er ist Lehrer und Beispiel und sein Blut erlöst uns von Sünde Tod und Teufel und bewirkt die Versönung des Vaters, stellt die Anschauungsweise des MA. dar.

4. In der Schule Abäl. wirkte sein Hauptgesichtspunkt fort. So hat der Verf. der Epitome die Frage *cur deus homo?* mit dem Hinweis auf die ware Lehre und das gute Beispiel beantwortet (c. 23

p. 1731 Mi.). Und die Sentenzen von St. Florian sagen, die Erlösung sei deshalb *in persona filii* geschehen, *ut quotiescunque reminisceremur dilectionem quam nobis exhibuit, a peccatis abstinemus nos*. Wir selbst haben uns *propter admirabilem dilectionem, quam nobis exhibuit*, von der Unterjochung durch den Teufel befreit (Denifle Archiv I, 431). — Aber sonst bieten die zeitgenössischen Theologen die Gesichtspunkte Bernhards resp. Anselms dar. Honorius Augustodunensis wiederholt Anselms Gedanken (Elucidar. I, 8. 16. 17. 21). Ebenso hat Hugo den Ans. reproducirt. Das *deum placare* ist nötig, es geschieht durch ein *damnum restaurare* und *de contemptu satisfacere*. Das tut der Gottmensch. Ist dieser Weg der Erlösung auch nicht als notwendig zu erweisen, so ist er doch der angemessenste, indem uns so die Größe unserer Schuld und der künftigen Herrlichkeit vorgestellt werde (de sacr. I, 8, 4. 6. 7. 10. II, 1, 6). Robert hat beide Gesichtspunkte. Christus hat uns durch sein Gott, nicht dem Teufel, dargebrachtes Opfer befreit (Sent. IV, 14). Dieses war der geeignetste Weg zur Erlösung, freilich nicht der einzig mögliche (IV, 15). Geeignet ist der Weg aber, indem er uns die Größe unserer Sünde wie der göttlichen Liebe bekannt macht (IV, 13). Auch hier tritt das Erlösungswerk unter die Gesichtspunkte der Lehre und des Beispiels (III, 28).

5. Petrus Lombardus verleugnet in seiner Erörterung unseres Problems in der 18. u. 19. Distinktion des 3. Buches ebensowenig seine Abhängigkeit von Abälard als seine kirchliche Korrektheit. Er geht aus vom Gesichtspunkt des *meritum Christi*. Schon durch sein frommes Leben verdiente Christus sich selbst die Verklärung und die Leidensfreiheit (18 A B). Sein Tod geschah somit *pro te, non pro se* (18 E). Und zwar verdiente er uns durch denselben den Zugang zum Paradiese, die Erlösung von der Sünde, der Strafe und dem Teufel, *Christus homo sufficiens et perfecta fuit hostia* nämlich zu unserer *reconciliatio* (18 E). Demnach ist zu fragen, wie durch seinen Tod die Erlösung vom Teufel, der Sünde und der Strafe geschieht? Hierauf wird zunächst mit Abäl. geantwortet. Der Tod Christi offenbart uns Gottes Liebe. *Exhibita autem tanta erga nos dilectionis arrha et nos movemur accendimurque ad diligendum deum . . . et per hoc iustificamur i. e. soluti a peccatis iusti efficimur. Mors ergo Christ nos iustificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris.* Dies geschieht aber, nach Paulus, auch durch den Glauben an den Gekreuzigten. Indem wir so von der Sünde

befreit werden, werden wir auch vom Teufel frei. Doch wird dieser Gedanke durchkreuzt durch die Reminiscenz, daß das Kreuz Mausefalle und das Blut Köder für den Teufel wurde (19 A). Dem abälardischen Grundgedanken entspricht auch die Betrachtung (19 F), daß wir mit Gott, der uns stets geliebt hat, dadurch versönt sind, daß unsere Sünden und unsere Feindschaft gegen Gott fortgeräumt sind. Nun tritt aber auch der objektive Gesichtspunkt hervor. Gott wurde Mensch zur Überwindung des Teufels, da ein Mensch oder Engel leicht hätte sündigen können (B). Weiter erlöst uns Christus von der ewigen Strafe *relaxando debitum* (C). Ebenso von der zeitlichen Strafe, welche in der Taufe erlassen und in der Buße gemindert wird. *Non enim sufficeret illa poena, qua poenitentes ligat ecclesia, nisi poena Christi cooperatur qui pro nobis solvit* (D). Nach dem Lombarden hat also a) Christus durch das *meritum* seines Todes uns die Erlösung verdient, indem die von ihm erlittene Strafe zu unserer Erlösung wirkt, b) Christus hat den Teufel überwunden resp. gefangen, c) sein Tod hat uns zur Liebe erweckt und dadurch gerecht gemacht und erlöst. Von Interesse ist die Einfürung der Gesichtspunkte des *meritum Christi* und des Strafleidens, bes. aber die Unklarheit über den Zusammenhang der aufgefürten Gedanken [1]. Zu einem Abschluß ist also der Gedanke der Versönung in dieser Periode nicht gekommen, aber die Elemente derselben sind deutlich herausgearbeitet.

§ 49. **Berengar v. Tours und das Abendmalsdogma.**

Bereng. († 1088) schrieb: epistola ad Adelmannum und Liber de sacra coena adv. Lanfrancum (ed. A. u. F. Vischer 1834). Lanfrank († 1089): de corp. et sang. domini adv. Ber. Tur. bei Migne 150, 407 ff. Vgl. Sudendorf, Berengarius Turon. 1850. Schnitzer, Ber. v. Tours 1890. Dieckhoff, Abendmalslehre im Ref.ztalter I, 44 ff. Reuter, Gesch. der rel. Aufklärung im MA. I, 91 ff. Schwabe, Studien zur Gesch. des 2. Abendmalsstreites, 1886. Bach DG. I, 364 ff. Thomasius-Seeberg DG. II, 43 ff.

1. Die Lehre vom Abendmal hat ihre scholastische Gestalt empfangen in Folge der Angriffe, welche ein Vorläufer der Scholastik wider die kirchlich werdende (radbertische) Theorie richtete. Berengars Lehre ist folgende: Brot und Wein werden durch die Consekration zu Leib und Blut Christi, d. h. sie werden *sacramentum*

---

1) Unter denselben Gesichtspunkten behandelt Petrus Pict. das Erlösungswerk, s. Sent. IV, 19. 20.

corporis et sanguinis Christi. Brot und Wein bedeuten *(significant)* Christi Leib und Blut, sie sind *similitudo, signum, figura, pignus.* Die Sache kommt nicht *in manum* oder *in os, sed in cognitionem* (de s. coena p. 431. 223, ep. ad Adelm.). Die Abendmalselemente bleiben also was sie waren, es tritt nur durch die Consekration ein Neues hinzu, die geistige Bedeutung, welche man mit dem Geist erfaßt (z. B. p. 125). Man eignet sich Christi Leiden und Sterben an, sodass es innerlich für uns maßgebend wird (p. 194). Christi Leib empfangen nach dieser Auffassung nur die Gläubigen. Für diese Anschauung beruft sich Berengar auf die Schrift (Joh. 6) und auf die Väter, bes. Augustin. Die Lehre seiner Gegner hält er für *vecordia,* die seinige sei allein logisch und vernünftig, erfordert doch der Satz: Brot und Wein sind Leib und Blut, daß erstere fortbestehen, um letzteres zu sein (p. 50. 161). Da Christi Leib *impassibilis* und unzerteilbar sich im Himmel befindet, wie kann man *portiunculae carnis* in den einzelnen Communionen also überall verteilen wollen (p. 199)? Und hat Christus sich nicht ganz den Gläubigen zugesichert, nicht blos Stücke? Schließlich füre die Lehre der Gegner — wie Berengar scharfsinnig erkennt — auf *duae carnes* (p. 200), einen himmlischen und einen sakramentalen Leib (vgl. Dieckhoff S. 50 ff.). Um Berengar gerecht zu beurteilen, muss man sich den Gegensatz gegenwärtig erhalten, an dem seine Lehre erwuchs, sodann aber nicht vergessen, daß er das religiöse Interesse der Sache tiefer als seine Gegner erfaßt hat; auf die persönliche Gemeinschaft mit Christo kam es ihm an [1]).

2. Diese Lehrweise rief vielseitigen Widerspruch wach. Die Schärfe, mit der Berengar das Abendmal zu einer *figura* machte, die rationalistische Methode seiner Begründung (Reuter I, 112. 293. Bach I, 387 ff.) empörten. Die *multitudo ineptorum,* wie B. sagte, war gegen ihn, und selbst Gregor VII. vermochte ihn nicht zu schützen. Zu Rom (1050), zu Vercelli (1050) wurde er verdammt. Trotzdem zu Tours (1054) der päpstliche Legat Hildebrand sich mit seiner Lehre zufrieden erklärte, bestand das Mistrauen wider ihn fort. In Rom (1059) musste er ein Bekenntnis annehmen, das die Trans-

---

1) Unter den *Berengariani* hat eine Gruppe gelehrt, daß zwar Brot und Wein nachbleiben, aber *ibi corpus et sanguinem domini revera sed latenter contineri, et ut sumi possint quodammodo ut ita dicam impanari* (Guitmund de corp. et sang. Chr. I Mi. 149, 1430 vgl. Alger de sacr. I, 6).

substantiation in krassester Form aussprach: *panem et vinum . . post consecrationem non solum sacramentum*[1]*, sed etiam verum corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi esse et sensualiter non solum sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri* (Hefele IV, 826). Nachdem er dann in Frankreich wieder seine Lehre verfochten hatte — jetzt schrieb er das Buch de sacra coena[2] — mußte er im J. 1079 in Rom wieder widerrufen[3]. Er blieb aber bei seinen Ansichten. „In der Tat, ein scharfsinniger Theoretiker der Aufklärung ist B. gewesen, ein Heros derselben war er nicht“ (Reuter I, 126).

3. Das Abendmal ist durch diese Kämpfe zu einem theol. Lieblingsstoff und die Lehre Radberts — in vergröberter Form — zur Kirchenlehre geworden. Lanfrank, Hugo v. Langres (de corp. et sang. Christi c. Berengar. Migne 142, 1325 ff.), Alger v. Lüttich (de sacramentis corp. et sang. dom. Migne 180, 743 ff.), Durand v. Troanne (de corp. et sang. dom. Migne 149, 1375 ff.), und bes. Guitmund v. Aversa (de corp. et sang. Christi veritate in euchar. Migne 149, 1427 ff.) verteidigten die alte oder neue Lehre (vgl. Bach I, 385 ff.). Eine *mutatio* findet mit den Elementen statt. Das beweisen die Einsetzungsworte, welche nicht *figurative* sondern *substantive* vom Leibe Christi sagen (Guitm. Mi. 149, 1469 ff.). Ebenso hätte die Kirche gelehrt *a priscis temporibus* (Lanfr. c. 18), und eine Reihe wunderbarer Erscheinungen bestätigt es (Guitm. p. 1479 f., Durand Mi. 149, 1418). Nach der Verwandlung bleiben die Qualitäten (Farbe, Geruch, Geschmack) den Elementen, damit die Empfänger kein Grauen überkomme und damit *credentes fidei praemia ampliora perciperent* (Lanfr. 18). In jeder Hostie ist der ganze Leib Christi — vermöge seiner Allmacht — ja mehr: der ganze Christus gegenwärtig (Guitm. 1434, 1480. Alger I, 15. Anselm v. Canterb. Ep. IV, 107. Mi. 159, 255). Gläubige wie Ungläubige empfangen ihn, letztere *non salubri efficientia* (Lanfr. 20. Alger I, 20). Hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis des sakr. zu dem historischen Leib, ant-

---

1) Das Wort *sacramentum* genügt also nicht mehr; und in der Tat, ein „Sakrament“ im antiken Sinn war das Abendmal nach dieser Theorie nicht mehr. Der Begriff des Mysteriums ist ein anderer geworden.

2) Geschrieben 1077/8, s. Bröcking Ztschr. f. KG. 1892, S. 177 ff.

3) Hier wurde scharf hervorgehoben die Identität des sakr. Leibes mit dem von der Jungfrau geborenen, am Kreuz gestorbenen, s. Lanfrank de corp. et sang. dom. c. 2.

wortet Lanfrank: *et ipsum corpus quod de virgine sumptum est . . . et tamen non ipsum.* Ersteres: *quantum ad essentiam,* letzteres: *si spectes panis vinique speciem* (Lanfr. 18). Alger hat die Schwierigkeit, die sich hier ergab, zu lösen versucht durch den Gedanken, daß Christus wegen seiner Allmacht auch leiblich allgegenwärtig sein könne: *in coelo et in terra praesens etiam corporaliter potest esse ubicunque, quomodocunque sibi placuerit — — contra naturam carnis — — semper idem et totus* (I, 15. Mi. 785). — Den Ausdruck *transsubstantiatio* findet man zuerst bei Hildebert v. Lavardin (+ 1134) sermo 93 (Mi. 171, 776 [1])).

4. Auch in der angehenden Scholastik ist der Transsubstantiationsgedanke überall vertreten. So in der Schule Abälards [2]), s. bes. Rolands Sentenzen p. 223 ff. [3]), sowie die Mitteilungen Gietls aus den Florianer Sentenzen und Omnebene (in s. Ausg. Rolands p. 223. 227. 233. 234) und die Epitome 29. Ebenso bei Honorius August. (Elucid. I, 28. 30). Besonders klar Hugo: *per verba sanctificationis vera panis et vera vini substantia in verum corpus et sanguinem Christi convertitur, sola specie panis et vini remanente, substantia in substantiam transeunte* (de sacr. II, 8, 9). Da Christi Leib nicht allgegenwärtig ist (vgl. II, 2, 13), so ist er nur *ad tempus*, solange er will, wie einst auf Erden so jetzt im Abendmal gegenwärtig (II, 8, 13 cf. Summ. 6, 2) [4]). Wie Robert Pullus (Sent. VIII, 5), so vertritt auch Petrus Lombardus die Wandlungslehre: *constat verum corpus Christi et sanguinem in altari esse, immo integrum Christum*

---

1) S. aber schon Germanus Paris. b. Martène Thes. V, 95: *transformatur*; Haimo v. Halberstadt oben S. 25. Honorius Augustod. eucharistion c. 3: *in substantiam translatum.* (5. 9. Migne 172, 1252. 1255.) Stephan Augustodunens. (ca 1120) de sacr. altaris c. 16: *in corpus meum transsubstantiari* (Mi. 172, 1293). Wilhelm v. St. Thierry de corp. et sang. domini c. 3.

2) Von Abäl. selbst besitzen wir keine Behandlung des Abendmals, aber die übereinstimmenden Aussagen seiner Schüler geben seine Ansicht wieder.

3) Roland geht auch hier bereits ganz scholastisch vor. Er behandelt, wie die übrigen Schüler Abäl., die Frage, ob die von einer Maus gefressene Hostie Leib des Herrn sei, ed. Gietl p. 234.

4) Aber diesem fruchtbaren Gedanken stehen die öden Betrachtungen gegenüber, daß Christus bei dem 1. Abendm. seine sterbliche Natur für eine Weile auszog und sich den Unsterblichen als Sterblicher in den Händen trug: *in eo quod dabat mortalis fuit et in eo quod dabatur immortalis fuit, et tamen ipse qui mortalis dabat et qui immortalis dabatur, non duo sed unus ipse fuit* (de sacr. II, 8, 3).

ibi sub utraque specie, et substantiam panis in corpus vinique substantiam in sanguinem converti (Sent. IV dist. 10 D). Die Accidenzien der irdischen Substanz bleiben aus den bekannten Gründen (d. 11 AE). Aber über die Art der *conversio* nähere Aussagen zu machen, lehnte er ab (11 C). Den Erfolg des Sakramentes erblickte er in der Vergebung der *peccata venialia* und der *perfectio virtutis* (d. 12 G; *gratiae infusio* Hugo sacr. II, 8, 7). Endlich behandelt er das Abendmal unter dem Opfergesichtspunkt. Es ist ein tägliches Opfer: *quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel.* Wegen unserer täglichen Sünden wird das Opfer wiederholt. *Et Christum semel oblatum et quotidie offerri, sed aliter tunc aliter nunc* (d. 12 G). Nur wie ein Bild repräsentire dieses Opfer das Kreuzesopfer (Petr. Pictav. Sent. V, 13). Auch hier folgte die Theorie nur langsam der Praxis [1]).

5. Zum Dogma wurde diese von den Theologen geprägte Lehre erhoben durch Papst Innocenz III. auf dem 4. Lateranconcil (1215): *corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina . . . Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos qui rite fuerit ordinatus* (Mansi XXII, 982, s. schon Can. 6 der Synode v. Piacenza 1095, Hefele V, 216). — Die *multitudo ineptorum*, die Logik der Theologen und die Hierarchie haben dieses Dogma hervorgebracht. Es war eine *corruptio optimi* und es hat doch der Christenheit ein Stück Religion erhalten.

§ 50. Begriff des Sakramentes, die sieben Sakramente.

1. Die Bedeutung der Scholastik für die DG. besteht vor Allem in der Herstellung der katholischen Sakramentslehre. Die entscheidenden Schritte auch hiefür sind in unserer Periode geschehen. Die

1) Auch andere Theologen des 12. Jarh. haben sich mit dem Abendmal eingehend befaßt s. Bach I, 392 ff. Hervorgehoben werden mag die Lehre Ruperts v. Deutz. Hatte Radbert die Verwandlung als eine Schöpfungstat verstanden, so denkt sie sich Rupert in Analogie zur Menschwerdung. Wie die göttliche Natur die menschliche annahm, one sie zu zerstören: *sic substantiam panis et vini secundum exteriorem speciem quinque sensibus subactam non mutat aut destruit, cum eidem Verbo in unitatem corporis eiusdem, quod in cruce pependit . . . ista coniungit* (in Exod. l. II c. 10 Mi. 167, 617 f.).

Religion wird in die Sakramente verlegt. Zunächst ist freilich der Begriff des Sakr. keineswegs klar, schon weil die Zälung schwankte. Noch Bernhard redet von vielen Sakramenten und fürt zehn an (Migne 183, 271 f.). Auch Hugo v. St. Viktor kann das Kreuzeszeichen und die *invocatio trinitatis* (de sacr. I, 9, 6), sowie allerhand kirchliche Symbole und Formeln unter die Sakramente rechnen (ib. II, 9), Roland stellt die Incarnation unter die Sakramente (p. 157). Nun traten aber im 12. Jarh. bei den Theologen allmählich immer schärfer bestimmte Sakramente hervor. Robert stellt den unwiederholbaren (Taufe, Confirmat.), die wiederholbaren (Buße, Abendm.) gegenüber (Sent. V, 24)[1]. Hugo behandelt in der Summa: Taufe, Confirmat., Eucharistie, letzte Ölung, Ehe, aber auch die Buße (6, 10 ff. cf. de sacr. II, 14) und die Schlüsselgewalt, welche durch *consecratio* gegeben wird (6, 14). Hier ist die Siebenzal faktisch vertreten. Von Einfluß wurde auch hier die Theologie der Schüler Abälards. Die Epitome hat: Taufe, Confirmat., Abendm., Ölung, Ehe (änlich die Sentenzen v. St. Florian Denifle Archiv I, 432), die Buße wird im 3. Abschnitt des Systems bei der Liebe behandelt (c. 35 ff.)[2]. Dagegen haben Roland und Omnebene (s. Denifle l. c. S. 467): Taufe, Confirm., Abendm., Buße, l. Ölung, wobei die *potestas clavium* u. Ordination (Rol. p. 267 f.) besprochen wird, und die Ehe. Da Omnebene den Roland benützt zu haben scheint (s. Gietl, Sent. Rol. p. LIV), so sind Hugo und Roland u. W. die ersten, welche sieben Sakramente herausheben. Scharf und deutlich tritt diese Zälung aber erst bei dem Lombarden auf (Sent. IV, 2 A)[3]. Als Hauptsakramente bezeichnete man auch jetzt noch Taufe und Abendmal, die aus der Seite Christi geflossenen (Lomb. Sent. IV, 8 A. Hugo de sacr. I, 9, 7. II, 2, 1).

2. Man operirte mit der alten (augustin.) Definition des Sakramentes als *sacrae rei signum* oder *visibile signum invisibilis gratiae*

---

1) Es ist nicht richtig nach der gelegentlichen Erwänung VII, 14 ihm als 5. Sakr. die Ordination beizulegen.

2) So scheint auch Abälard selbst eingeteilt zu haben, s. Ethica c. 23.

3) Nach dem Obigen ist meine Darstellung in Thomas. DG. II², 216 zum Teil zu berichtigen. Es ist nicht richtig, daß der Lomb. zu den 7 Sakr. durch Combination der Sakr. bei Hugo und Robert kam (s. Anm. 1). Eine Abhängigkeit des Lombarden von Roland scheint chronologisch unmöglich zu sein (s. Gietl a. a. O. S. XVI f.). Der Lomb. ist von der in der Schule Abäl. üblichen Zälung (s. die Epit.) ausgegangen, und hat diese, nach Hugo, durch die Buße und den *ordo* erweitert. Das lag aber sozusagen in der Luft.

(Rol. p. 155. Epit. 1). Aber der Begriff wird doch schon schärfer gefaßt: *contra originalis peccati et actualis vulnera sacramentorum remedia deus instituit* (Lomb. IV, 1 A. Hugo, de sacr. I, 8, 12). Sie sind nicht nur Zeichen, nicht nur *significandi gratia, sed etiam sanctificandi* eingesetzt (ib. B). Als subjektive Bedingung segenreichen Empfanges ist Glaube und Buße genannt (ib. IV, 4 B). Den leitenden Gedanken hat aber niemand so scharf ausgesprochen als Hugo: *sacr. est corporale vel materiale elementum, foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam* (de sacr. I, 9, 2). So kann z. B. von dem Taufwasser gesagt werden: *ex sanctificatione continet gratiam spiritalem* (ib. II, 6, 2). Hier ist der mittelalterliche Sakramentsbegriff erreicht. Die sinnlichen Elemente enthalten irgendwie die Gnade, mit ihnen wird diese dem Menschen eingegossen. Dabei sind freilich Unterschiede zu machen: *Alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adiutricem conferunt ut baptismus, alia in remedium tantum sunt ut coniugium, alia gratia et virtute nos fulciunt ut eucharistia et ordo* (Lomb. IV, 2 A). Da wir die einzelnen Sakramente später wieder zu besprechen haben, sollen hier in aller Kürze wenige Bemerkungen gemacht werden.

3. Die Taufe bezweckt die Erneuerung des Menschen durch *depositio vitiorum* und *collatio virtutum* (Lomb. IV, 3 L). Das *peccatum originale* wird dem Menschen erlassen, indem 1) *per gratiam baptismi vitium concupiscentiae debilitatur,* und 2) *reatus in baptismo aboletur* (ib. II, 32 B).

4. Die *confirmatio* bewirkt *donatio spiritus s. ad robur* (ib. IV, 7 A. *infusio gratiae* Hugo de sacr. II, 7, 1). *Et est confirmatio dignior baptismo, quanto dignius est athletam fieri quam a morbo curari . . . Unde soli episcopo confirmatio nunc conceditur* (Rob. Sent. V, 23, Hugo l. c. II, 7, 4). Dagegen hat Roland nach dem Effekt die Taufe für *dignior* erklärt, wogegen die Conf. *dignior* nur genannt werden könne, *quia a digniori persona tradi debet* (p. 213) [1].

5. Über das Abendmal s. § 49, 3. 4.

6. Eingehender muß *de poenitentia* gehandelt werden, denn

---

1) S. noch Petr. Pict. Sent. V, 9: *baptismus . . . utilior . ., confirmatio est melior et dignior et pretiosior. Sicut aqua utilior vino, sed vinum dignius et excellentius est.*

die Theologen haben den Fortschritt in der Bußlehre theoretisch zu rechtfertigen versucht. — a) Auch hier sind Abälard und seine Schüler von der größten Bedeutung gewesen. Nach Ab. 1) besteht die ware Buße in der *contritio cordis*[1]). Wo diese ist, da gewärt Gott die Vergebung der Sünden (Ethica 19). Ebenso die Epitome (35) und Roland (Sent. p. 243. 245). In der Regel wird sich aber an die Zerknirschung die *confessio* anschließen (Eth. 24. Epit. 36. cf. die Praxis serm. 8 fin.). Aber sie ist keine Bedingung der Sündenvergebung, sondern *magna pars satisfactionis* (Eth. 24). 2) Diese Vergebung aber erstreckt sich nur auf die ewigen Strafen. *Non enim deus, cum peccatum poenitentibus condonat, omnem poenam eis ignoscit, sed solummodo aeternam* (Eth. 19. Epit. 35). Die *poena satisfactionis* dagegen soll von den zeitlichen Strafen der Sünde, sowol den in diesem Leben als den im Purgatorium eintretenden, befreien. Genügen diese Bußwerke[2]) nicht, so wird Gott die Strafe vollmachen *in hac vita vel in futura poenis purgatoriis affligendo* (Exposit. in Rom II, 4 p. 840. Eth. 25 cf. Epit. 37. Rol. p. 248). 3) Die Notwendigkeit der Beichte und der satisfaktor. Werke hat Roland durch folgende Betrachtung gesichert: *deum offendimus male cogitando, ecclesiam scandalizamus perverse agendo, et sicut duos offendimus, et duobus satisfacere debemus, deo per cordis contritionem, ecclesiae per oris confessionem et operis satisfactionem, si temporis qualitas exposcit* (p. 249). Ab. hat also das Recht der satisfaktor. Werke aus der Notwendigkeit die zeitliche Strafe der Sünde abzubüßen erwiesen. Damit war ein Problem gelöst, das die neue Bußpraxis stellte. Indem er aber andererseits den Erlaß der ewigen Strafe lediglich von der *contritio* abhängig macht, hat er ein anderes Problem dieser Praxis verschärft: die Absolution scheint um ihre Hauptbedeutung gebracht, der Priester nur Berater wegen der satisfaktor. Werke zu sein.

b) Hugo v. St. Viktor tritt auch in der Bußlehre, gegen Abäl. Ansichten polemisirend, als Repräsentant der hierarchischen Orthodoxie auf. Für ihn ist die *confessio* die Hauptsache in der Buße. Vorausgesetzt ist dabei die *contritio* und die Bereitwilligkeit die *satisfactio* zu leisten (de sacr. II, 14, 1. Summ. 6, 10).

---

1) Nach Epitome 35 entsteht sie *non timore poenae. sed amore iustitiae.*

2) Beachte die scharfen Bemerkungen Ab. über *nonnulli sacerdotum . . . subiectos decipientes. ut pro nummorum oblatione satisfactionis iniunctae poenas condonent vel relaxent* etc. Ethic. 25.

Wer nicht beichten will, ist ein Verächter Gottes (sacr. II, 14, 8). Die wirkliche Vergebung erlangt man aber nur durch die *confessio* und *satisfactio: confitetur peccatum suum sacerdoti qui ei iustam satisfactionem iniungit, non enim ad arbitrium suum sed iuxta arbitrium sacerdotis satisfacere debet, et tunc solvit eum sacerdos a debito damnationis futurae* (Summ. 6, 11)[1]. Die Absolution schließt sich also an das Bekenntnis, aber sie erfolgt in Hinblick auf die bei demselben auferlegte *satisfactio* (s. d. Anm.). Hugo tritt somit theoretisch für die Idee der älteren Bußpraxis ein (s. S. 30 f.). Endlich hat Hugo eifrig die Ansicht bekämpft, als wenn die priesterliche Absolution blos kirchlich deklaratorische Bedeutung habe. Er begegnet ihr durch folgende Gedankenreihe. Der Sünder ist durch ein Doppeltes gebunden: *obduratione mentis* und *debito futurae damnationis*. Erstere hebt Gott auf durch die Gnade, die in uns die *poenitentia* wirkt. *ut . . . poenitentes a debito damnationis absolvi mereamur* (sacr. II, 14, 8 p. 565). Wie nun der lebendig gemachte Lazarus von den Aposteln „gelöst" wurde, so lösen die Priester vermöge einer *potestas divinitus collata* den bußfertigen Sünder von der ewigen Verdammnis (ib. p. 565 f. 568 u. summ. 6, 11)[2]. In diesem Gedanken drückt sich die dogmengeschichtl. Bedeutung seiner Lehre aus.

c) Dagegen hat Robert Pullus in der Absolution und Confession das Wesen des Sakramentes erblickt: *Absolutio quae peracta confessione super poenitentem a sacerdote fit, sacramentum est, quoniam sacrae rei signum est* (Sent. VI, 61). Aber die priesterliche Absolution ist nur die Ankündigung der Vergebung, die Gott auf Grund der Pönitenz dem Sünder zu Teil werden ließ (ib. ebenso Petr. Pict. Sent. III, 16). Nach der Absolution aber

---

1) Es ist notwendig zu bemerken, daß Hugo nicht unbekannt ist, daß die Vergebung von *contr.* u. *confess.* abhängt: *hoc est autem remedium, ut corde poeniteat et ore confiteatur delictum; quod cum fecerit, iam amplius debitor damnationis non erit* (sacr. II, 14, 8 p. 567). Auch die obige Stelle schließt diese Auffassung nicht aus, indem *tunc* blos auf das *iniungere satisf.* weist, vgl. etwas später (p. 149): *sacerdos dimittit . . ., a debito futurae poenae absolvendo per am quam iniungit satisfactionem.*

2) Die praktische Stimmung, die dieser Theorie entspricht, hat Hugo unübertrefflich ausgedrückt: *Quomodo scire possum, quando condigna erit poenitentia mea? Quia hoc scire non potes, ideo necesse habes semper poenitere. Satisfacere potes, nimis facere non potes. Melius est, ut plus facias quam minus . . . Tamen ut aliquando peccatrix conscientia consoletur, positus est modus et mensura poenitentiae exterioris, ut illa expleta vel perfecta, fiduciam habere incipias*, de sacr. II, 14, 2 fin.

bleiben die Bußwerke zu leisten (VI, 52). Sind dieselben nicht geschehen, so werden sie durch die Fegfeuerstrafen ergänzt (ib. u. VII, 1. VI. 59).

d) Der Lombarde läßt auch hier die Anregungen Abäl. erkennen. Die Buße umfaßt die bekannten drei Stücke (Sent. IV, 16 A), sie ist Strafe und als solche satisfaktorisch: *poena satisfacit* (IV, 14 A. B. 15 C). Die Anerkennung, daß die Vergebung blos die *contritio* und das Bekenntnis vor Gott voraussetzt (IV, 17 C), wird dahin ergänzt: *oportere deo primum et tunc sacerdoti offerri confessionem, nec aliter perveniri ad ingressum paradisi, si adsit facultas* (ib. D), da nämlich letztere *quaedam punitio peccati* ist (ib. F). Das bedingt keine Differenz zu Abäl. An die *confessio* schließt sich dann die *absolutio* (dist. 18). Die Frage, ob Gott oder die Priester vergeben, wird dahin entschieden, *quod solus deus dimittit peccata et retinet, et tamen ecclesiae contulit potestatem ligandi et solvendi, sed aliter ipse solvit, aliter ecclesia* (18 E)[1]), die Priester entscheiden darüber, ob der Sünder *in facie ecclesiae solotus habetur* (F). Weiter binden und lösen die Priester aber auch durch das Auflegen und Erleichtern der *satisfactio*, sowie durch die Zulassung der durch sie Gereinigten zur Sakramentsgemeinschaft. Indem nun aber in Wirklichkeit dies von der Absolution abhing, erläutert der Lomb. seinen Satz: *notandum est, quia quos satisfactione poenitentiae ligant, eo ipso a peccatis solutos ostendant, quia non imponitur alicui satisfactio poenitentialis, nisi quem sacerdos vere poenitentem arbitratur. Alii vero non imponunt et eo ipso peccatum retineri a deo iudicant* (G). Die ungenügende Erfüllung der Buße hat das Fegfeuer zur Folge: *et gravius punientur quam si hic implessent poenitentiam* (20 B)[2]). — Der Lomb. hat die Lehre von der Buße nicht gefördert. — Der dogmenhist. Ertrag unseres Zeitalters liegt darin, daß man beginnt einen Zusammenhang zwischen der Beichte und der priesterlichen Absolution herzustellen, sowie in dem Nachweis der Notwendigkeit der *satisfactio* vom Gesichtspunkt der zeitlichen Sündenstrafe resp. des Purgatoriums aus.

7. Die auf Jak. 5, 15 begründete Sitte der *extrema unctio*[3])

1) Auch hier, wie oft bei dem Lomb., die Theologie des „Ja und Nein“; IV, 18 D waren die Ansichten Hugos u. Abäl. angefürt.

2) Eine ausdrückliche Unterscheidung der zeitlichen und ewigen Strafen ist mir bei dem Lomb. nicht begegnet.

3) Die Synode zu Aachen 836 erwänt sie unter den Pflichten des Seelsorgers (Mansi XIV, 681), ebenso zu Pavia 850 (Hefele III. 177). Erstmalig begegnet die Sitte bei den Gnostikern s. Bd. I. S. 61.

wird in unserer Zeit ebenfalls unter die Sakramente gereiht. Sie dient einem doppelten Zweck: *ad peccatorum remissionem et ad corporalis infirmitatis alleviationem* (Lomb. IV, 23 B. Hugo de sacr. II, 15, 3).

8. Über die Entstehung des Sakr. der Ordination ist Bd. I, S. 272 f. berichtet. Einen neuen Antrieb zur Feststellung desselben gab das Bußinstitut sowie die sakramentale Auffassung der Gnade. Der Priester empfängt die beiden Schlüssel *discretio et potestas* durch die Ordination. In *consecratione dantur omnibus illae duae i. e. officium exercendi discretionem et officium exercendi potestatem.* Das Binden und Lösen ist ihnen damit überantwortet (Hugo Summ. 6, 14 vgl. Roland p. 264 ff. Lomb. Sent. IV, 19 A—C). Doch das ist nur eine Seite der Sache. Durch die Ordination wird eine *amplior gratia* mitgeteilt (Lomb. IV, 24 A), sowie eine *spiritualis potestas*, ein *character spiritualis* (ib. K). Diejenigen sollen zu ihr zugelassen werden *qui digne possint dominica sacramenta tractare* (ib. B). Bezieht sich das auf alle sieben *ordines* (*ostiarii, lectores, exorcistae, acolythi, subdiaconi, diaconi, presbyteri*), so doch vor Allem auf die Priester. *Sacerdos nomen habet compositum ex Graeco et Latino, quod est sacrum dans sive sacer dux. Sicut enim rex a regendo, ita sacerdos a sacrando dictus est, consecrat enim et sanctificat* (ib. J). Auch bei diesem Sakrament ist die volle begriffliche Klarheit nicht erreicht, aber der treibende Gedanke ist klar. Die Ordination verleiht die geistige Macht die Sakramente zu verwalten und durch sie die Laien zu heiligen (vgl. Greg. VII. oben S. 35).

9. Das Sakrament der Ehe verrät durch die Darstellungsform seine juristische Herkunft.

Dieser Paragraph zeigt, daß die Theologen des 12. Jarh. die Materialisirung der Gnade durch die Sakramente bereits klar ausgebildet haben. Die Theologen des 13. Jarh. überkamen freilich eine Anzal ungelöster — und unlösbarer — Probleme, aber auch die feste für das mittelalterl. Christentum maßgebende Grundanschauung: die Gnade ist die in den Sakramenten wirksame Kraft, über welche den Priestern die Verfügung nach göttlichem Recht zusteht.

§ 51. Der Begriff der Kirche.

1. Die Aufgabe dieses Kapitels wäre unvollständig gelöst, wenn nicht nachgewiesen würde, daß der Kirchenbegriff, der Gregor VII. geleitet hat (s. S. 34 ff.), auch von den Theologen aufgenommen worden

ist. Bekanntlich sind Äußerungen über den Kirchenbegriff bei den Scholastikern nur spärlich vorhanden. Weder das System Abälards, noch der Damascener gaben Anleitung zu seiner Behandlung, der Gedanke war eine selbstverständliche Voraussetzung, dessen Anwendung das Kirchenrecht und in der Theologie die Sakramentslehre zu besorgen hatten. Um so wichtiger ist es, daß in unserer Periode Hugo v. St. Viktor und Robert Pullus ihre Ansicht über den Begriff der Kirche deutlich ausgesprochen haben. Dazu kommen die Erörterungen über das Verhältnis von Staat und Kirche in dem Polycraticus des Johann v. Salisbury († 1180, opp. ed. Giles, 5 Bde., 1848, vgl. Gennrich, Die Staats- u. Kirchenlehre d. Joh. v. Sal., 1894)[1].

2. Der Ausgangspunkt begreift sich aus Augustin: *quid est ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas christianorum?* (Hugo de sacr. II, 2, 2). Indem nun aber, wie die angefürten Worte zeigen, die *fideles* nur die *christiani* sind, fürt diese Definition keineswegs „zur waren christlichen Idee der Kirche" (Liebner, Hugo v. St. V. S. 446), sie besagt nur, daß die Christenheit die Kirche ist[2]. Die richtige Erkenntnis ergibt sich aus der Einteilung der Christen in *praelati* und *subiecti* (Hugo ib. II, 2, 5 vgl. Robert. Sent. VII, 19: *praelati ecclesiam gubernantes*). Diese bereits Cyprian geläufige Formel (Bd. I, S. 139 f.) bedeutet nun, daß die rechte Seite der Kirche aus den Klerikern die linke aus den Laien besteht (Hugo II, 2, 3). Es gibt also zwei Leben oder zwei Völker, deren eines den zeitlichen Bedürfnissen dient, wärend das andere das verwaltet, was zum geistlichen Leben gehört (ib. 3). Jedes dieser Völker untersteht einer Herrschaft, nämlich dem König und dem Papst (ib. 4). Demgemäß wird das Wesen der Kirche erkannt, indem man von ihren *ordines, sacramenta* und *praecepta* handelt. Es wird nun die Abstufung der *ordines* behandelt. Die sonderlichen Befugnisse der Bischöfe vor den Priestern werden damit begründet, daß sonst die Untergebenen sich gegen ihren Vorgesetzten etwas herausnehmen und des schuldigen Gehorsams vergessen könnten (ib. II, 3, 12). Über den Bischöfen stehen die Erzbischöfe und die vier Patriarchen, über allen der *papa* d. i. *pater patrum*, dem,

1) s. auch Honorius Augustodun., *summa gloria de Apostolico et Augusto* (Migne 172).

2) Interessant ist die Definition des Alanus ab Insul.: *ecclesia est congregatio fidelium confitentium Christum et sacramentorum subsidium* (de articul. cath. fid. IV in., Migne 210, 613).

vice Petri principis apostolorum praesidente, jeder kirchliche *ordo* zum Gehorsam verpflichtet ist, *qui solus praerogativa dignitatis claves habet ligandi omnia et solvendi super terram* (II, 3, 5). Niemandem außer Gott steht ein Urteil über ihn zu (Johann. Polycr. VIII, 23 opp. IV, 363). — Nach der Deutung des augustinischen Gedankens von den beiden Staaten, die Hugo beherrscht, ist es nur eine selbstverständliche Folgerung, daß die geistliche Gewalt um vieles höher steht als die weltliche, ist jene doch älter als diese und hat jene doch diese einzusetzen *(instituere)* und über sie zu richten (II, 2, 4 vgl. Rob. VII, 7). *Hunc ergo gladium de manu ecclesiae accipit princeps . . . Est ergo princeps sacerdotii quidem minister et qui sacerdotum officiorum illam partem exercet quae sacerdotii manibus videtur indigna* (Johann. IV, 3 in.)[1]. Doch soll dabei der Staat auch als göttliche Institution angesehen werden (Johann. l. c. IV, 1), nur daß er sich der geistlichen Leitung unterzuordnen hat. Robert hat dabei der Einsicht Ausdruck gegeben, daß nach Matth. 22, 21: *sacerdotium praeest regno in his quae ad deum praeest et regnum sacerdotio in his quae pertinent ad mundum* (VII, 7 p. 920 f. vgl. Hugo II. 2, 6. 7. Gregor VII. oben S. 35). Diese Gedanken stellen eine präcise Zusammenfassung des gregorianischen Kirchenbegriffes dar: 1) der Klerus verhält sich zu den Laien wie die Obrigkeit zu den Untertanen, 2) diese Stellung des Klerus begreift sich aus seiner Gewalt über die Sakramente, 3) der Klerus ist ein abgestufter Organismus, dessen Gipfel der Papst ist, 4) die weltliche Gewalt ist nach göttlichem Recht der geistlichen untergeben.

Zweites Kapitel.

Die Entwicklung der christlichen Lehre wärend der zweiten Periode der Scholastik.

§ 52. Die kirchlichen Ziele, das religiöse Leben. Reformbestrebungen.

1. Wir stehen auf der Hochebene des MA. Eckstein und Fundament sind in der vorigen Periode gelegt, Richtung und Um-

---

1) Johannes sagt: *publicae ergo utilitatis minister et aequitatis servus est princeps* (Polycr. III, 2). Das schwerste Verbrechen ist nun die *tyrannis*,

fang des Gebäudes festgestellt. Nicht die Fürer des 13. Jarh. haben die entscheidende Arbeit getan, sondern ihre Vorgänger im 11. und 12. Jarh. Das gilt von den Theologen nicht minder als von den Kirchenmännern und den Reformatoren der Frömmigkeit. — Wir greifen zunächst zurück auf die Entwicklung der hierarchischen Ideen und der religiösen Ideale, deren Beginn § 44 u. 45 dem Leser vorfürten.

Wir haben zuerst an die Festhaltung der gregor. Grundsätze bei den späteren Päpsten zu erinnern. Vor Allem kommt Innocenz III. in Betracht. Der *vicarius Christi* ist der Papst, *inter deum et hominem medius constitutus, infra deum sed ultra hominem, minor deo sed maior homine, qui de omnibus iudicat et a nemine iudicatur* (Migne 217, 658). Nicht nur die ganze Kirche, sondern die ganze Welt untersteht seinem Regiment, *Iacobus frater domini . . . Petro non solum universam ecclesiam, sed totum reliquit seculum gubernandum* (registr. II, 209). Demgemäß hat er in der Kirche als Alleinherrscher walten wollen (Bestätigung der Bischöfe, Gehorsamseid derselben, sie sind *in partem sollicitudinis* berufen, Appellation nach Rom, der römische Landbesitz etc. s. die Bulle v. Eger 1213 in MG, leg. II, 224 f. reg. I, 495. 496), und andererseits die Oberleitung der Staaten beansprucht, empfängt doch der Mond sein Licht von der Sonne: *sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem* (reg. I, 401; Migne 217, 1180 vgl. Döllinger, Papsttum S. 401 f.) [1]). — Ihren schroffsten Ausdruck fanden diese Gedanken in der Bulle *„Unam sanctam"*, welche Bonifatius VIII. im J. 1302 erließ. Die Hauptsätze derselben sind: *Unam sanctam ecclesiam catholicam . . . fide credere cogimur . . . extra quam nec salus est nec remissio peccatorum . . . In qua unus dominus, una fides, unum baptisma . . . Igitur ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus videl. et Christi vicarius, Petrus Petrique successor . . . In hac eiusque potestate duos esse gladios, spiritalem videl. et temporalem . . . Uterque ergo est in*

---

welche sich *adversus ipsum corpus iustitiae* richtet. Daraus folgt das Recht des Tyrannenmordes: *tyrannum occidere non modo licitum est, sed aequum et iustum* (ib. III, 15. VIII, 17 in. 18 fin.).

1) Innoc. behauptete, die Päpste hätten das griechische Kaisertum zur Zeit Karls nach Deutschland verpflanzt, daher stehen ihnen *ius et auctoritas examinandi personam electam in regem* zu. de elect. 34 bei Mirbt, Urkunden S. 78.

potestate ecclesiae spiritalis scil. gladius et materialis. Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spiritali subici potestati . . . Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem . . . Nam veritate testante spiritalis potestas terrenam potestatem instituere habet et iudicare, si bona non fuerit . . . Quicunque igitur huic potestati a deo sic ordinatae resistit, dei ordinationi resistit, nisi duo, sicut Manichaeus, fingas esse principia . . . Porro subesse romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.

2. Die Anregungen des h. Bernhard haben auf die fromme Spekulation der Folgezeit einen tiefgreifenden Einfluß gehabt, doch gehört das Einzelne nicht mehr in die DG. [1]). Dagegen ist hier des Protestes zu gedenken, welcher zur Zeit der höchsten Machtentfaltung der Hierarchie, als die Reformgedanken selbst nur Mittel der Verweltlichung der Kirche geworden waren, vom Standpunkt der Nachfolge des armen Lebens Christi wider die Verweltlichung der Kirche sich erhob. Dem heil. Franz v. Assisi ist in Christo die Macht der Liebe offenbar geworden. Das arme Leben Christi hat sein Herz überwältigt, seine Nachamung ist sein Ideal geworden. Er wurde der Ritter der „heiligen Armut". Nicht in Lehrsätze hat er seine Gedanken gekleidet, die Stimmung des Evangeliums war Alles. Christi Liebe ließ seine Freudentränen nicht versiegen und lehrte ihn Wunder der Liebe tun. Alle Kreatur zeugte ihm von der Liebe Gottes und alles Lebendige forderte von ihm Liebe. „Alles Vergängliche" war ihm „nur ein Gleichnis", das Gleichnis von der Seele, die ihres Gottes ist. So wurde sein Leben und mit ihm die ganze Kreatur zu einem Lobgesang auf Gott, zum Dienst der freien Liebe. *Laudate et benedicete misignore et rengratiate — Et serviteli cum grande humilitate* (Sonnengesang). *Deus meus et omnia qui es tu, dulcissime domine, deus meus, et quis sum ego vermiculus, servus tuus? Sanctis-*

---

1) s. die mystischen Schriften von Hugo († 1141) und Richard († 1173) v. St. Viktor, auch Bonaventura Itinerarium mentis; eine ausfürliche Darstellung bei Thomasius DG. II², 272 ff. Die relig. Mystik wird hier systematisirt und in das Philosophische gezogen. Man kann diese Schriften als Anfänge der theolog. Ethik bezeichnen.

sime domine, vellem te diligere (opp. Franc. ed. v. d. Burg, 1849, p. 44). — *Absorbeat, quaeso, domine, mentem meam ab omnibus quae sub caelo sunt ignita et melliflua vis amoris tui, ut amore amoris tui moriar qui amore amoris mei dignatus es mori* (ibid. p. 43). — Oder, wie Jacopone singt: *Fac me vere congaudere — Jesulino cohaerere — Donec ego vixero.* Franz ist von der Kirche seiner Zeit zum Ordensgründer gemacht worden. Er hat mehr gewollt und mehr erreicht. Man kann vielleicht sagen, daß er alle Menschen zu Mönchen hat machen wollen, aber er hat doch auch die Menschenkinder gelehrt Christen und Menschen zu werden. Indem er in dem Jesus der Evangelien Gott und die Liebe fand und in der Nachfolge Jesu die Freiheit über die Welt erwarb, ist eine gewaltige Anregung von ihm ausgegangen. Er hat die individuelle Unmittelbarkeit, die gegenwärtige Seligkeit des religiösen Lebens der Welt gelehrt, und er hat angeleitet die Welt und die Menschen einfach und one die dogmatische Brille anzuschauen. Er hat die Armut und die Liebe verherrlicht und hat in ihnen das Gefül persönlicher Vollkommenheit ergreifen gelehrt. Man kann das an dem religiösen Leben, wie an der Kunst und Litteratur der Folgezeit nachweisen. Besonders gilt das auch von dem unmittelbaren liebevollen Verständnis des menschlichen Lebens Jesu, das die Folgezeit darbietet. Die eine köstliche Perle der Überlieferung ist dadurch neu gefunden worden. Wie eingehend und wie liebevoll haben Bonaventura (Meditationes vitae Christi, opp. VI), Ludolf v. Sachsen (Vita Christi, s. auch *de vita et beneficiis salvatoris Iesu Chr. devotissimae meditationes*)[1]) das menschliche Leben Jesu darzustellen gewußt: *ut in omnibus locis et factis ita sis animo, ac si praesens esses corpore* (Bonav. c. 88 fin.). Wer so Jesu Leben betrachtet, in dessen Herz kommt eine gewisse *familiaritas, confidentia et amor* zum Herrn (ib. prooem.). Er, so wird immer wieder betont, ist für uns das gute Beispiel: *qui ad hoc de caelo nobis missus est, ut praeiret nos in via virtutum et legem vitae ac disciplinae suo nobis daret exemplo* (Ludolf prolog.). Das ist der Weg, um: *eum in spiritu intueri* (ib. II, c. 89). S. hierüber Seeberg in Ztschr. f. k. Wiss. 1888, S. 163 ff. — Die Anregungen des heil. Franz sind durch seinen Orden und trotz seines Ordens der Christenheit nicht verloren gegangen. Er war ein „Vorreformator".

Vgl. Hase, Fr. v. Ass. 1856. Sabatier, Leben d. h. Fr. deutsche

1) Wol von Thomas v. Kempis, vgl. Pohl im Kempener Progr. v. 1895.

Übers. 1895. Hegler Ztschr. f. Theol. u. K. 1896. K. Müller, Die Anfänge des Minoritenordens etc. 1885. Thode, Franz v. Ass. u. die Anfänge der Kunst d. Renaissance in Ital. 1885. Ehrle, in Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. MA. III, 554ff.

3. Die reformatorischen Bewegungen haben natürlich auch die Laienfrömmigkeit beeinflußt. Bes. läßt sich das von den an den dritten Orden des h. Franz sich anschließenden Bußbruderschaften sagen. Aber allerdings muß zugestanden werden, daß in den breiten Schichten der Bevölkerung eine äußerlich kirchliche Religiosität auch jetzt fortbestand. Man glaubte an Gott, Christus, Maria und die Heiligen. Man glaubte eben „was die Kirche glaubt“ [1]). „Es gibt ein gewisses Maß des Glaubens, zu welchem jeder verpflichtet ist und welches den Einfältigen und vielleicht allen Laien genügt, nämlich daß jeder Erwachsene glaube, daß Gott ist und ein Vergelter für alle Guten ist. Ebenso müssen Alle die anderen Artikel *implicite* glauben, nämlich, daß Alles war ist, was die allgemeine Kirche glaubt.“ Diese Worte Innocenz IV. [2]) geben den Tatbestand wieder [3]). Der Glaube an Gott besteht in der Überzeugung, daß er die Geschicke der Menschen leitet, das Gute belont und das Böse straft. Christus hat durch seinen Tod den Teufel überwunden (z. B. Schönbach, Altdeutsche Predigten III, 76. 174), er ist uns ein Beispiel der Tugend, der Demut und Armut geworden (ib. III, 7. 238. 252. 40). Er ist der „himmlische König“ (ib. III, 6). Durch treue Erfüllung der kirchlichen Pflichten kann man Gott gnädig stimmen. Dazu kommt die Fürbitte der Heiligen, bes. der Maria [4]), sowie die Schutzmittel, welche man an den Reliquien hat. Endlich aber das Almosen. Sein Leben verbringt der Mensch im ständigen Hinblick auf das Jenseits.

---

1) Der „Glaube“ ist das Apostolikum, z. B. Schönbach, Altdeutsche Predigten I, 41. 46. Sein wesentl. Inhalt die Trinität ib. I, 4. II, 115. III, 114. Dazu kommt die Gottheit Christi sowie die sieben Sakramente (s. Altdeutsche Predigten ed. Wackernagel S. 77ff.). S. noch I, 42: *ich geloube alles des, des ich christenmensche zu rehte gelouben sol.*

2) Apparatus quinque libror. decretalium I, 1 s. Ritschl, Fides implicita 1890, S. 10.

3) Es ist Recht der Inquisitoren: *possunt excommunicare laicos disputantes de fide catholica publice vel privatim* (Bernard. Guid. Practica inquisit. IV p. 207).

4) Die Verehrung derselben ist im raschen Steigen begriffen. Schon 1140 versuchte man in Lyon ein Fest der unbefleckten Empfängnis Mariä einzufüren, aber Bernhard sprach sich entschieden gegen diese Vorstellung

Alles was er tut, hat Beziehung zu Lon oder Strafe dort [1]). Und wie er so zu dem Jenseits in steter Beziehung steht, so greifen die Wunder desselben immer wieder in dieses Leben ein [2]). — Die Vorsehung Gottes, die *fides implicita*, Christus der Teufelsüberwinder und der Lehrer der Tugend, die Kirchlichkeit, das Almosen, Heilige, Reliquien, das Jenseits sind die Hauptstücke des praktischen Christentums [3]). — Aber in den Kreisen der höchsten Bildung hat in jener Zeit auch das Friedrich II. beigelegte Wort von den „drei Betrügern" (Mose, Jesus, Mohammed) Anklang finden können (vgl. Reuter, Gesch. d. rel. Aufklärg. II, 276 ff.). S. Knobler, Kathol. Leben im MA. 4 Bde. 1887 ff. (nach Digby). Föste, Zur Theol. d. Berthold v. Regensburg, Zwickauer Gymnasialprogr. 1890.

4. Die Mittel, durch welche die Kirche das relig. Leben beeinflußte, sind hauptsächlich folgende. a) Die Predigt, die sich wesentlich mit der Einschärfung eines sittlichen Lebens befaßte, wobei die Lehre nur in allgemeinen Umrissen vorgetragen, die Liturgie erläutert, die Geschichte Christi und der Heiligen erzält wurde [4]). b) Sodann das Bußsakrament. Die Umbildung desselben im 12. Jarh. (s. S. 31 f.) hat eine Anzal neuer Fragen ergeben: ob die

---

aus, s. ep. 174. Hinsichtlich des h. Franz s. ep. 11. 12, sowie p. 40 der opp. Bes. Konrad v. Würzb. in d. Gold. Schmiede (bes. 210. 282. 488. 632: *du bist ein êwic fundament — dar ûffe de geloube stât — diu kristenheit gemûret hât — ir zuoversiht ûf dîne kraft.* 1374. 1832. 1992. Altd. Predigten ed. Wackernagel S. 96 f. 214 f. Berthold v. Regensb. Predigten II, 79: *unser herre ist der künic und unsere frouwe die künigîn.*

1) *Duo fratres expulsi sunt de monasterio isto; nisi illi duo fuerint reversi, nunquam bonus erit status eius: unus eorum vocatur Date, alter vero Dabitur* (Caesar. Heisterb. dial. IV, 68).

2) S. bes. die dialog. miraculorum des Cäsar. v. Heisterbach (ed. Strange 1851), sowie Petrus Venerabil. de miraculis sui temporis bei Migne 189.

3) Eine geordnete Zusammenstellung der relig. Gedanken der mhd. Litt. existirt m. W. noch nicht, einen Anfang machte Schönbach, Über Hartmann v. Aue 1894.

4) Vgl. Linsenmayer, Gesch. d. Predigt in Deutschl. 1886, S. 157 ff. s. Schönbach, Altdeutsche Predigten 3 Bde. 1886 ff. Honorius Augustodunens. speculum ecclesiae (Migne 172), Alanus ab Insulis, summa de arte praedicatoria (Mi. 210). Guibert de Novigent. lib. quo ordine sermo fieri debeat (Mi. 156), hier col. 26: *dei vero gratia iam fides omnium cordibus innotuit, quam etsi inculcare saepius ac retractare auditoribus oportuit, non minus tamen imo multo crebrius ea quae mores eorumque instituere possint, dicere convenit.*

contritio für sich genüge oder ob es noch der *confessio* vor dem Priester bedarf. Noch Gratian läßt die Entscheidung darüber offen, ob *cordis contritione, non oris confessione peccata dimitti* oder ob *sine confessione nullam veniam posse promereri* (Decret. pars II causa 33. quaest. 3 can. 30. 60. 89). Die Theologen haben sich schließlich für letzteres entschieden (s. unten). Indem so die Confession vor dem Priester das maßgebende Stück des Sakramentes wurde [1]), trat allmählich für die optative die indikative Form der Absolution ein [2]). Die Kirche ist es also jetzt, die durch ihren Vertreter die *absolutio a poena et culpa* gewärt. Weiter fragte es sich, ob nur Todsünden oder alle Sünden zu beichten seien. Im Allgemeinen galt die Regel, daß für häufige leichtere Sünden die *communis poenitentia in ecclesia*, die *oratio dominica, ieiunium et in pauperes eleemosyna et maxime altaris salutaris hostia* genügen (s. Hugo de sacr. II, 14, 1; Lombard. Sent. IV, dist. 21 E; ein anonym. Trakt. de poenit. aus dem 12. Jarh. Migne 213, 880; vgl. die taegeliche buoze Schönb. Altd. Predigten III, 34). Die Satisfaktion durch Werke wird immer mehr durch den Ablaß zurückgedrängt, für den sich eine Anzal von Anlässen und Formen herausbildeten (Bekämpfung der Häretiker, Jubiläumsablaß, Kirchweihfeste, Fronleichnamsfest, Kirchbau, Marienfeste, Canonisation von Heiligen, Bruderschaften, Rosenkränze, Crucifixe etc. s. Wildt im Kirchenlex. I², 102 ff.) [3]). So wurde die Buße zum Hauptsakrament: *ubi poenitentia, ibi et indulgentia est . . . Quoties ergo deus dat homini poenitentiam, toties dat et indulgentiam* (Mi. 213. 873). — Die Regel, daß für öffentliche Versündigung auch öffentlich Buße zu leisten ist, besteht in der Theorie fort [4]), aber es tritt in Wirklichkeit die öffentliche Buße doch immer mehr zurück. Schon Honorius Augustodunens.

1) Besonders deutlich wird die neue Anschauung bei Abälard serm. 8 fin., später z. B. Schönbach, Altdeutsche Predigten III, 88.

2) Anders noch Honorius Specul. eccl. Mi. 172, 826. Die Trierer Synode 1227 bietet schon die Formel: *ego te absolvo* (Hefele CG. V, 948); vgl. Lea, hist. of conf. and indulg. I, 482 ff.

3) Der Glaube an den Ablaß wurde gradezu zu einem Merkmal der Orthodoxie. Das Konstanzer Concil verordnet der Häresie Verdächtige zu fragen: *utrum credant, romanos pontifices indulgentias concedere posse rationabilibus de causis.* — Der Häresie Schuldigen werden *peregrinationes* noch später aufgelegt, s. Bernard. Guid. Practica inquis. II, 5. 11. III, 1. 8. 13. 45 fin. Indessen kommt auch hier die Commutation vor (ib. II, 11. 22), auch durch Geld (II, 23. 25 cf. III, 45 p. 166 f.).

4) Z. B. Schönbach, Altdeutsche Predigten I, 36: *der mensch buzet sin sunde zweir leie wis, offenbare und heimeleiche.* — Von der *poenitentia*

nennt die *publice poenitentes: deum irridentes* (Elucidar. II, 18). Im 14. Jarh. war sie vielfach bereits ganz verschwunden. *In talibus secundum cursum hodiernum videtur potius scandalum quam aedificatio* (Durand. Sent. IV dist. 14 qu. 4 a. 3). — Innocenz III. hat auf der 4. Lateransynode (1215) das Gesetz aufgestellt: *omnis utriusque generis fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata fideliter confiteatur saltem semel in anno proprio sacerdoti et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum. . . . Sacerdos sit discretus et cautus . . .; diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, quibus prudenter intelligat, quale debeat ei praebere consilium et cuiusmodi remedium adhibere* (c. 21 Mansi XXII, 1007). Dieses Gesetz ist öfters eingeschärft und auch eingehalten worde (Synoden z. Narbonne 1227 c. 7, Trier 1227 c. 3. 4, Canterbury 1236 c. 18, Toulouse 1229 c. 13, wo dreimalige Beichte verlangt wird, s. Hefele V, 943. 946. 1052. 982). — Vgl. Goetz Revue internat. de théol. 1894, 300 ff. 431 ff. u. Ztschr. f. KG. XV, 321 ff. Lea, a hist. of auricular confess. and indulgences, 3 Bde Lond. 1896. c) Weiter sind hier die übrigen Sakramente zu erwänen. *Und in* (den Pfaffen) *hât der almehtige got die siben heiligkeit darumbe bevolhen, daz sie die kristenheit dâ mite heiligen süllen an die werlt, sô si in die werlt varnt unde sô sie durch die werlt varnt unde sô sie ûz der werlt varnt, mit dem heiligen toufe unde mit der heil. ê unde mit der heil. firmunge unde mit der heil. bihte unde buoze unde mit dem heil. gotes lîchnamen unde mit dem heil. olei unde mit den gerihten* (Berthold v. Regensb. ed. Pfeiffer I, 142). Im Einzelnen wird dieses Alles später zu besprechen sein. So aber ist das ganze Christenleben eng gebunden an die Kirche, d. h. die Hierarchie [1]).

5. Endlich ist in Kürze der seit dem 11. u. 12. Jarh. so mächtig anschwellenden häretischen Bewegungen zu denken. Das Interesse der abendländischen Christenheit ist auf die Erlangung der *salus animarum* durch die Kirche gerichtet (Bd. I, S. 151). Es

publica unterschied man die *poenitentia solemnis*; diese wurde nur vom Bischof verhängt, sie wurde bes. feierlich kirchlich begangen und durfte nicht wiederholt werden (Alex. Hal. Summ. IV, quaest. 64 membr. 2. Thom. Summ. III suppl. qu. 28 art. 3 vgl. Morin. de discipl. V, 25. 2 ff. Hefele VI, 183. 220. 502.).

1) So deutet das MA. die Beziehung zur Kirche, s. Greg. VII. oben S. 35 u. vgl. Hagen, Minnesinger III, 11a: *wir waeren doch verirret gar. unt heten wir der pfaffen niht.* Thom.-Seeberg DG. II², 214.

entspricht dem, daß die Kirche des MA. ihr Wesen vor Allem in den Gedanken von der Kirche und den Sakramenten, bes. dem Bußsakrament, ausprägt. Dem gemäß hat sich aber auch das Interesse der specifisch abendländischen Häresien (resp. Schismen: Novatianism., Donatism.) gestaltet [1]). Auch die großen häretischen Gruppen des MA. haben ihr Wesen nicht eigentlich an abweichenden theolog. Meinungen, sondern an der praktischen Tendenz von Sünde zu befreien und — zum mindesten in ihren Lehrern — die heilige apostolische Kirche herzustellen. Es sind die beiden großen Stämme der mittelalterl. Häresie, mit denen wir es zu tun haben, die Katharer und die Waldenser. Nun haben die Katharer allerdings vermöge ihrer orientalischen Herkunft fast die gesamte Gnosis resp. den Manichäismus (mit mannigfachen Schattirungen) repristinirt (zwei Götter, gnost. Christologie Dualismus etc.). Aber ihre praktische Spitze fanden auch diese Bestrebungen an den Gedanken, daß die römische Kirche die Hure Babel, daß ihre Hierarchen Pharisäer sind, daß ihre Sakramente nichts taugen, wärend die Katharer die eine heilige Kirche sind mit der waren heiligen Hierarchie und den wirkungskräftigen Sakramenten Die *boni christiani*, die *veri imitatores Christi* werden verfolgt von der Kirche, die nicht Kirche ist; nur sie vermögen aber wirklich von Sünde zu befreien durch ihre Taufe und ihr Bußsakrament (*consolamentum*, *melioramentum*) [2]). Bei den Waldensern tritt die Lehrabweichung fast ganz zurück (Leugnung des Fegfeuers, gegen Heiligen- und Bilderverehrung), aber praktisch haben diese Prediger der apostol. Armut doch schließlich Rom und seine Hierarchie verworfen (bes. die Lombarden), der römischen Hierarchie die ihre gegenübergestellt und das rechte Bußsakrament ihren Anhängern angeboten [3]). Die Linie des mittelalterl. Christentums haben weder die einen noch die anderen überschritten. Das Christentum blieb auch hier Reinigung durch die

---

1) Dasselbe gilt von der Reformation.

2) S. z. B. Reiner's Summa de catharis etc. (Martene, Thes. anecd. V), p. 1764 ff., sowie in den von Döllinger (Beiträge zur Sektengesch. d. MA. Bd. II) publicirten Urkunden z. B. S. 17. 286. 322. 372 (Kirche); 188. 6. 39. 280. 295 (Hierarchie); 197. 280. 198. 371. 115. 294 (Sakramente); 280. 313. 323. 326. 370. 373 (Bußsakr.) u. ö., dazu Bernard. Guid. Practica inq. III c. 32. 33. IV p. 222 f. V, 1, 1. 2. 3. 4.

3) Bei Döllinger II, S. 7. 287. 252. 306. 97. 288 f. 306. 332. 335. (römische und waldens. Hierarchie); 256. 115 (Sakr.); 288. 304. 332 (Bußsakr.). Bernard Guid. Pract. inq. III, 34. 35. V, 2, 3. 4. 5. 6.

Sakramente, der Gehorsam gegen die Hierarchie und gute Werke in der Nachamung Christi. Die Kirche hat ihnen von ihrem Standpunkt aus mit Recht vorgehalten: *sacramenta annullabant* und *evacuant sacerdotium* [1]). Nur eine Verschärfung des kirchl.-sakramentalen Charakters des Christentums ist die nächste Folge dieser Bewegungen — sie waren der energischste Ansturm gegen die Kirche seit der alten Gnosis — gewesen (s. bes. c. 1. 3. 21 der 4. Lateransynode, Hefele V, 878 ff. 881 f. 888). Und immer deutlicher tritt an die Stelle des Glaubens an Gott das *obedire mandatis ecclesiae romanae* [2]). — Die „freigeistige" [3]) Häresie der Begarden dagegen, die sich seit der Mitte des 12. Jarh. in Deutschland verbreitet, ist — mit ihrem Pantheismus, ihrem ethischen Indifferentismus, ihrem prinzipiell antikirchlichen Sinn [4]) — ein Symptom der sich regenden Selbständigkeit, der Unruhe der Kirche und ihren Institutionen gegenüber. Dasselbe gilt von dem radikalen Franziskanertum [5]) und von den apokalyptischen Spekulationen (das „ewige Evangelium"), wie sie seit Joachim v. Floris († 1202) die Kirche bewegen und beunruhigen.

S. die Quellen bei Möller KG. II, 374 f. 383; Bernardi Guidonis practica inquisitionis haereticae pravitatis ed. Douais 1886; vgl. Ch. Schmidt, Hist. et doctrines de la secte des Cathares ou Albigeois 2 Bde. 1849. Döllinger, Beitr. z. Sektengesch. d. MA. 2 Bde. 1890. Dieckhoff, die Wald. im MA. 1851. K. Müller, die Wald. u. ihre einzeln. Gruppen 1886. Preger, Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss. XIII. XIV. Preger, Gesch. d. deutschen Mystik I, 207 ff. 461 ff. Reuter, Gesch. d. rel. Aufkl. II, 240 ff. Jundt, hist. du panthéisme populaire 1875. Denifle, das ev. aet. in Arch. f. Litt. u. KG. des MA. I, 49 ff. Ehrle, die Spiritualen, daselbst III, 553 ff.; I, 509 ff.; II, 108 ff. 249 ff.; VI, 1 ff. Haupt, Ztschr. f. KG. VII, 372 ff.

---

1) Außer den angegebenen Stellen s. die Sammlung von Seeberg (Thomas. DG. II²), S. 192 f.

2) Das ist die immer wiederkehrende Formel beim Abschwören der Häresie, s. z. B. Bernard. Pract. inq. III, 10 f. 14. 46 p. 168. V, 6, 2. 4. 8. 11; 8, 7. 10.

3) *ein fry Geist* (Döllinger II, 386).

4) S. z. B. Döllinger II, S. 384. 390 (*impeccabiles*), 417. 384. 385 f. 390 (eins mit Gott. *pares Christo*); 390. 416 (*omnia sunt deus. Omnia fiunt a deo*); 386. 387. 403. 416 (Ethik); 398. 416. 398 (Christol., Purgat.) u. s. w.

5) Die Ideale von Franz werden hier wie ein „fünftes Evangelium" verherrlicht unter schärfster Kritik der Kirche. die Babel geworden, s. z. B. Bernard. Pract. inq. III, 39. V, 4, 5; V, 3, 2. 3; 8, 1 ff. Indem dieselben sich vielfach mit den Begarden verbanden. wurden sie auch so genannt.

§ 53. Geschichte und Charakteristik der Theologie des 13. Jarhunderts.

S. die Litteratur zu § 46.

1. Man kann die Geschichte des geistigen Lebens in der Kirche von der Mitte des 11. bis gegen Ende des 12. Jarh. vielleicht an drei Männern veranschaulichen, dem Papst Gregor VII., dem h. Bernhard und Abälard. Und man darf dann ebenso das 13. Jarh. charakterisiren durch drei große Fürer, den Papst Innocenz III. (s. § 52, 1), den h. Franz (s. § 52, 2) und Thomas v. Aquino. Die Hierarchie hatte den Höhepunkt ihrer Macht erreicht, der Welt wie der Häresie gegenüber bewärte sie das. Aber zur selben Zeit begann leise eine Befreiung und Verfeinerung des inwendigen Lebens, und gleichzeitig entfaltete sich die Wissenschaft kräftiger und reicher denn je zuvor in der Geschichte des MA. Und wieder wurde die Antike die Lehrmeisterin. Hatte man bisher nur die logischen Schriften des Aristoteles gekannt, so kamen jetzt die Metaphysik, die Physik, die Psychologie und Ethik hinzu [1]). Mit Begeisterung und Begierde warf man sich auf ihr Studium. Männer wie Albert d. Gr. und Thomas v. Aquino commentirten sie. Das Weltbild wurde reicher und die Begriffswelt feiner und genauer. Aristoteles, der *praecursor Christi in naturalibus*, wurde die maßgebende Autorität und der Meister der Methode. Dazu kam die Kenntnis der arabischen Philosophie. Der Stoff und die Probleme des Erkennens mehrten sich gewaltig. Aber alles Erkennen dient schließlich der Kirche. Religion und Welterkennen sind noch nicht geschieden. So schwollen die dogmatischen Lehrsysteme mächtig an, die man teils in Commentaren zu den Sentenzen des Lombarden, teils in selbständigen Werken (Summa theologiae) [2]) vortrug. Die alte dialektische Methode wird beibehalten, und je umfassender das Material

---

1) S. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristotele 1843. Über die Bildung und Gelehrsamkeit der Zeit s. v. Liliencron, der Inhalt d. allg. Bildg. in d. Zt. d. Schol. Münch. 1876, vgl. auch Prantl in d. Sitzungsberichten d. Münch. Akad. 1867 II. S. 173 ff. Ein sehr interessantes Verzeichnis der Bücher, welche 1286 die Buchhändler in Paris feil haben, samt den Preisen s. im Chartularium universit. Paris. (ed. Denifle) I, p. 644 ff.

2) Der Titel *summa* kommt übrigens schon vor dem Lombard. vor, s. Denifle, Gesch. d Univ. I, 46.

ist, desto mehr nimmt die Zal der Gründe und Autoritäten *pro et contra* zu, desto schärfer werden die logischen Distinktionen und desto complicirter die Gänge der Dialektik. Die Dogmatik wurde wieder — wie bei den Alexandrinern des 2. u. 3. Jarh. — zu einem großen System der Religionsphilosophie, das alle Weisheit der Metaphysik und Physik, alle Macht der Kirche und ihrer Institutionen in sich aufnahm, und das doch nie den Grund der Glaubensregel und des Dogmas unter den Füßen verlieren sollte. — Und doch mußte dieser Bau in sich zusammenfallen, denn man lernte, wärend man ihn auffürte, wirklich etwas, man erkannte, daß die Elemente, die hier mit einander verknüpft waren, auseinanderstrebten. Die verweltlichte Kirche hatte eine weltweise Theologie. Jede Kirche ist verweltlicht, die einem anderen Ziel nachstrebt als dem Reich Gottes und seinem Evangelium, und jede Theologie ist verweltlicht, die Anderes sucht als das Verständnis des Evangeliums. Und die eine wie die andere kommt zu Fall — am Evangelium, das sie nicht sucht, nicht minder als an der Welt, die sie sucht. Das hat sich auch an der Kirche des M.A. gezeigt. Bonifaz VIII. und Duns Scotus waren Zeitgenossen. Der Papst, welcher den verwegensten Ausdruck für die Papstherrschaft fand (s. § 52, 1)[1], hat den Widerspruch gegen dieselbe hervorgerufen, der seither nicht verstummt ist. Und der Theologe, der die dialektische Darstellung der Kirchenlehre zu höchster Vollendung steigerte, ist selbst irre geworden an dem Bund von Glauben und Philosophie und hat den entscheidenden Anstoß zur Zerreißung desselben gegeben (s. unten). —

2. Wir überblicken zunächst die Geschichte der Scholastik in der 2. Periode. Die in Betracht kommenden Theologen gehören fast alle dem Dominikaner- oder Franziskanerorden an. Obenan nennen wir Alexander v. Hales († 1245, Dr. irrefragabilis). Er verfaßte eine Summa universae theologiae. Er ist schon von Aristoteles angeregt, die Probleme und die Methode der späteren Scholastik treten in dem großen Werk schon deutlich hervor, zumal in der Sakramentslehre hat er Maßgebendes geleistet. Noch deutlicher macht der neue Geist sich bei Albert d. Gr. († 1280, Dr. universalis) geltend. Er ist es, der den Aristoteles zuerst in umfassender Weise für die Theologie nutzbar gemacht hat. Seine Erörterungen über die Metaphysik und

---

1) Der Hauptsatz der Bulle: *porro subesse* etc. entstammt dem opusc. c. error. Graec. des Thomas.

Erkenntnislehre sind für Thomas maßgebend geworden. Neben Paraphrasen zu Aristot. schrieb er bes. einen Comm. zu den Sentenzen d. Lomb., eine (nicht vollendete) Summa, sowie die Summa de creaturis (Opp. 21 voll. ed. Jammy Lyon 1651 vgl. Bach, Alb. M. 1881). In seinem Geist arbeitete sein größerer Schüler Thomas v. Aquino fort († 1274, angelus ecclesiae). Mit umfassender Kenntnis des Aristoteles und der Kirchenschriftsteller (der Areopagite tritt jetzt hervor) verbindet sich bei Thomas kirchliche Korrektheit und ein wirklich religiöser Sinn, sowie ein hervorragendes dialektisches Talent. Einen genialen Geist kann man Thomas kaum nennen, aber er war ebenso groß als Systematiker wie es Albert als Sammler war. Unter seinen Schriften nennen wir: den Comm. zu den Sent., die Summa totius theologiae, die Summa de veritate cath. fidei contra gentiles, die Expositio symboli, das Compendium theologiae[1]). Das systematische Talent des Thomas zeigt sich gleich bei der einfachen Einteilung der Summa: 1) *de deo*, 2) *de motu rationalis creaturae in deum* oder vom Menschen, 3) *de Christo qui secundum quod homo via est nobis tendendi in deum*, wo von Christo, der Erlösung und den Sakramenten gehandelt wird. Das Werk ist bekanntlich nicht vollendet, sondern bricht in der Lehre von der Buße ab, wurde aber von Schülern des Thomas nach den anderen Schriften des Thom. ergänzt. Das Schema der Darstellungsweise ist folgendes. Es wird ein Problem aufgestellt (*quaestio*), diese Quästion wird in eine Reihe von Artikeln gespalten. Jeder Artikel tritt in Frageform auf. Darauf wird, mit *videtur quod non* eingeleitet, eine Anzal von Gründen etwa aus Bibel, Vätern, Aristoteles gegen die Frage vorgebracht. Daran schließt sich mit: *sed contra est* eingefürt, eine Anzal von anderen Gründen, welche für Bejahung der Frage sprechen. Es folgt, mit *respondeo dicendum* anhebend, der Entscheid, welcher meist die aufgeworfene Frage bejaht. Die vermeintlichen Gegengründe werden dann mit einem *ad primum*, *ad secundum* etc. *dicendum* aufgelöst[2]). Ein Bei-

1) Sie wurden sehr oft edirt. Mir liegt die Antwerpener Ausg. v. 1612 vor, die Summa citire ich nach der Ausg. v. Fretté u. Maré (Paris 1882 ff.), das Compend. nach d. Ausg. v. Abert 1896. Ebenso unendlich groß ist die Litt. über ihn, s. Werner, d. h. Th. 3 Bde. Wagenmann, PRE. XVI, 570 ff. Portmann, das Syst. d. Summa d. h. Th., 1894.

2) Das ist die von Abälard eingefürte Behandlung des Stoffes. Die in den meisten Ausgaben zu Schluß der einzelnen Artikel gedruckte *Conclusio* rürt nicht von Thomas her.

spiel. In dem 1. Teil der Summa lautet der 4. Art. der 8. Quästio: *utrum esse ubique sit proprium dei?* 1) *videtur quod esse ubique non sit proprium dei;* 4 philosophische Gründe hierfür, teilweise aus Aristoteles, dann noch 2 Gründe aus Augustin. 2) *sed contra est, quod Ambrosius dicit.* 3) Darauf erfolgt die Antwort: *Respondeo dicendum, quod esse ubique primo et per se est proprium dei.* Dann Begründung dieses Satzes und hienach Zurechtstellung jener 6 Gründe für die Negation: *ad primum* etc. *dicendum.* Neben Thomas soll hier nur noch sein Freund und Zeitgenosse der Franziskaner Bonaventura erwänt werden († 1274, Dr. seraphicus), sodann Heinrich v. Gent (s. unten). Duns Scotus erfordert eine gesonderte Behandlung. Bonaventura hat in seiner Theologie dem mystischen Element eine noch größere Bedeutung gegeben als Thomas und bes. Albert. Das schließt aber nicht aus, daß er mit Energie den dogmatischen und philosophischen Problemen seiner Zeit nachgeht. Von seinen Schriften nennen wir den Comment. zu den Sentenzen, sein dogmatisches Compendium Breviloquium, sowie das Compend. theol. veritatis, die declaratio terminorum theologiae und das mystische Compendium Itinerarium mentis in deum (Seine WW. wurden oft edirt zu Rom 1588 ff.; zu Lyon 1668; Mainz 1609; Venedig 1751; Paris 1863 f. Das Breviloq. edirte Hefele 1861, u. Vicetia 1881).

3. Ehe wir den einzelnen Lehren nachgehen, tun wir gut, uns an dem maßgebenden Beispiel des Thomas über die Richtung und das Ziel der scholastischen Arbeit zu belehren. — a) Das Objekt des Glaubens und somit auch der Theologie ist von Gott übernatürlich offenbart. Die Notwendigkeit der Offenbarung ergibt sich daraus, daß die menschliche Vernunft das Wesen Gottes aus der Natur nicht erkennen kann, also etwa die Dreieinigkeit. Die Offenbarung erstreckt sich aber auch auf solches, was die Vernunft an sich vielleicht finden könnte, aber nur langsam und spät (c. gentil. I, 3 ff. Summ. I qu. 1 art. 1). Auf diese Weise wird der Mensch auch der religiösen Erkenntnis schlechthin gewiß, indem *si immediate a deo per revelationem* herrürt (Summ. I q. 1 a. 5). Die Offenbarung ist aber enthalten in der heil. Schrift. Ihr eigentlicher Verfasser ist Gott: *auctor sacr. scripturae est deus* (ib. I q. 1 a. 10). Durch die Inspiration hat Gott den Propheten in der Weise *impressionis transeuntis* bestimmte Erkenntnisse mitgeteilt. *Prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum*

cuiusdam doctrinae (II. II, q. 171 a. 2. a. 6. q. 172 a. 3)[1]). Dieses hat Gott sodann sowol durch die Geschichte der Ausbreitung des Glaubens als durch Wunder und Zeichen bewärt. Und so *ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum* (c. gent. I, 6). Somit muß gesagt werden: *oportet, quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est* (Summ. I q. 1 a. 8). Wie aber einerseits der Schrift wegen ihrer Herkunft geglaubt werden muß, so ist sie andererseits auch die einzige sichere und bindende Autorität. *Auctoritatibus autem canonicae scripturae utitur proprie et ex necessitate argumentando, auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit, aliis doctoribus factae* (ib.)[2]). Somit hat Thomas die heil. Schrift als die Offenbarung Gottes als Quelle und absolute Autorität der christlichen Lehre deutlich proklamirt. Grade ebenso Bonaventura: *auctoritas principaliter residet in s. scriptura quae per spiritum s. est condita tota ad dirigendam fidem catholicam* (Brevil. 5, 7). Aber die Offenbarung ist eine Lehre[3]). Nicht aus der Sünde wird ihre Notwendigkeit abgeleitet, sondern aus der *debilitas intellectus humani* (Summ. I qu. 1 a. 5). — Die gewonnene Gedankenreihe bedarf jedoch einer Ergänzung. Es hat sich nämlich in der Kirche von Anfang an die Notwendigkeit ergeben, das, was in der Schrift *diffuse et variis modis et in quibusdam obscure* enthalten war, deutlich und kurz zusammenzufassen: *quod proponeretur omnibus ad credendum.* Das ist das *symbolum apostolorum.* Den wesentlichen Inhalt des Glaubens bietet

---

1) S. noch Bonavent. in hexaëm. serm. 9 (opp. I, 35 f.), z. B. *oportet, quod fides firmetur per verbum inspiratum.* Albert Summ. I tract. 1 qu. 4; qu. 5 membr. 2. Man beachte übrigens, wie gemäßigt die Inspiration hier gedacht ist. Im früheren MA. hat Agobard die Anschauung zurückgewiesen, als wenn: *non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum spiritus sanctus eis inspiraverit, sed etiam corporalia verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit.* Nicht wie bei Bileams Eselin wird die Rede bei den Propheten erzeugt, s. adv. Fredegis. 11 (Migne 104, 166).

2) Cf. Quodlibeta XII a. 26: *dicta expositorum necessitatem non inducunt, quod necesse sit eis credere, sed solum scriptura canonica quae in vet. et nov. test. est.*

3) Das eigentliche Objekt der Offenbarung resp. des Glaubens ist die *veritas prima* oder Gott, alles Andere (wie Christi Menschheit, Sakramente) kommt hier in Betracht *inquantum per haec ordinamur ad deum, et eis etiam assentimur propter divinam veritatem* (Summ. II. II, q. 1 a. 1).

das Apostolicum (vgl. auch Bonav. Breviloq. 5, 7). Indem aber die Häretiker Irrtümer aufbrachten, wurde es nötig dieses Symbol zu erweitern und zu erläutern. Das geschah durch das Nicänum und die anderen Synoden und die Väter [1]). Das Bekenntnis wird überliefert *quasi ex persona totius ecclesiae, quae per fidem unitur.* Nun kann eine *nova editio symboli . . . ad vitandum insurgentes errores* auch jetzt noch Bedürfnis sein. Dieselbe fällt dann dem Papst zu. 1. Kor. 1, 10 kann nicht befolgt werden, *nisi quaestio fidei de fide exorta determinaretur per eum, qui totae ecclesiae praeest, ut sic eius sententia a tota ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam ecclesiam, ut congregare synodum generalem.* Daher: *cuius auctoritate synodus congregatur et eius sententia confirmatur* (Summ. II. II q. 1 a. 9 u. 10 cf. qu. 11 a. 2). Die Offenbarung wird sonach der Christenheit überliefert in den Symbolen und Synodalbeschlüssen sowie vermöge der päpstlichen Glaubensdefinitionen. Gewiß ist dabei Voraussetzung, daß diese mit der Autorität der Schrift übereinkommen, aber wirklich steht neben der *auctoritas scripturae* und über ihr die *sola auctoritas summi pontificis.*

b) Indem nun die Offenbarung von der Vernunft nicht erfaßt werden kann, ist sie im G l a u b e n anzunehmen. Dieses ist schon deshalb nötig, weil sonst *evacuaretur meritum fidei* (Summ. II. II q. 2 a. 9. 10). Thomas hat als erster eine sorgfältige Untersuchung des Glaubensbegriffes angestellt (s. quaestio disputata de fide, opp. VIII, 804 ff. u. Summ. II. II qu. 1 ff.). Thomas geht aus von der augustin. Formel: *credere est cum assensione cogitare.* Der *intellectus possibilis* oder das Denkvermögen kommt auf doppeltem Wege zum Urteil [2]), entweder so, daß das Objekt sich ihm auf in-

---

1) In den zwölf oder, wie die Scholastiker gewönlich zälen, vierzehn Artikeln *continentur quoad ea quae principaliter credenda sunt* (Bonav. in Sent. III d. 25 a. 1 q. 1). Es werden regelmäßig d r e i S y m b o l e aufgezält: *primum factum est ad fidei instructionem, secundum ad fidei explanationem, tertium ad fidei defensionem* (Bonav. Compend. theol. verit. V, 21. Centiloq. p. 3 sect. 38. Anselm Ep. II, 41. Alexander Hal. Summ. IV qu. 37 § 9 nennt vier, zält aber drei auf: Apostolic., Athanas., Constantinop., für welches Bonav. das Nicän. nennt. So auch Duns Sent. I d. 26 q. 1, 25. Durand. Sent. III d. 36 q. 2. Biel III 25 q. un. Duns Sent. IV d. 43 q. 1, 11). Zu der Schrift und den Symbolen kommen noch die *documenta doctorum.* Bonav. nennt: Dionys., Greg. Naz., Greg. Nyss., Damasc., Basil., Athanas., Chrysost., Hilar., Gregor., Aug., Ambros., Hieronym. (in hexaëm. s. 9 p. 36a).

2) Der Glaube hat es nicht mit der Feststellung der *simplices rerum*

tellektuellem Wege als war erweist, oder so daß er vom Willen zur Zustimmung bewegt wird. *Et sic etiam movemur ad credendum dictis, inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae, et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum* (de fide art. 1 p. 805 b). Daß aber der Intellekt in dieser Weise dem Antrieb des Willens nachkommt, begreift sich aus dem *habitus fidei divinitus infusus*, d. h. dem Intellekt eingegossen (a. 4 p. 812). Der Glaube wird also vom Willen angeregt, aber er hat seinen Sitz im Intellekt. *Actus fidei essentialiter consistit in cognitione, et ibi est eius perfectio* (a. 2 p. 809). Der Glaube ist also ein von praktischen Motiven abhängiges anfangendes Erkennen der göttlichen Dinge, *quae sunt supra rationem*. Die Schwäche der menschlichen Vernunft ist schuld daran, daß hier nur der Glaube möglich ist. Das Ziel aber besteht *in perfecta dei cognitione* (a. 10 p. 820. c. gent. III, 25, 8; 26; 50, 6; IV, 42, 1), wie denn das ewige Leben die völlige Gotteserkenntnis bieten wird (a. 2 p. 807 b)[1]. Begreift sich aus diesen Gedanken einerseits, daß der Glaube seine Vollendung am Erkennen hat, so leuchtet andererseits ein, daß der Glaube, sofern er vom Willen ausgeht, verdienstlich ist, sowie daß er seine *formatio* vom Willen oder der Liebe erhält: *a caritate fides informatur* (a. 5 p. 813a cf. Summ. II. II q. 4 a. 5 u. 3; q. 2 a. 9). Nun kommt der Laie freilich nie zu einer alle Glaubensartikel umfassenden *fides explicita*. Von ihm gilt immer: *implicite credit singula quae sub fide ecclesiae continentur*[2]. Aber Thomas erwartet nicht nur von den Lehrern und Seelsorgern die *fides explicita*, sondern er verlangt dieselbe auch von den Laien hinsichtlich der Dreieinigkeit, der Menschwerdung, des Sterbens und der Auferstehung *et alia huiusmodi, de quibus ecclesia festa facit* (a. 11 p. 822). Diese Forderung hängt mit der intellektualistischen Grundrichtung des Thomas zusammen. Besteht die Seligkeit in völliger Erkenntnis, so muß eine gewisse Erkenntnis hienieden als Vorbereitung auf jene erworben werden (p. 822 a). Der Glaube ist also eine durch praktische Willensmotive erzeugte Anfangserkenntnis der göttlichen Offenbarung.

---

quidditates zu tun, sondern mit dem Urteil: *credimus enim vera et discredimus falsa* (de fide art. 1).

1) Nach Thomas steht der Wille unter dem Intellekt, er ist geistig nur sofern er von diesem abhängt (c. gent. III, 26, 1).

2) S. auch Bonav. Sent. III d. 25 a. 1 q. 3.

c) Diese Erkenntnis ist sowenig als die Offenbarung widervernünftig, sie ist übervernünftig (de fid. art. 10 ad 7). Die Aufgabe der Theologie kann nun nicht sein *ratione humana* die Offenbarung zu beweisen. Das wäre unmöglich, indem die Theologie es ja mit übervernünftigen Glaubensartikeln zu tun hat, da sie ihre Principien von Gott erhält (Summ. I q. 1 a. 5 u. 8, cf. q. 32 a. 1). Sie kann nur einiges erläutern, indem sie heranzieht, was auch die Philosophen erkennen konnten. Ihre *rationes* sind nicht eigentlich *demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur* (II. II q. 1 a. 5), dazu kommt auch die Widerlegung der Gegner (c. gent. I, 9). Aber weil die Theologie mit den Principien der Offenbarung arbeitet, ist ihre Erkenntnis sicherer und wichtiger als die aller übrigen Wissenschaften (I q. 1 a. 2. 5). Das ist im Wesentlichen der Standpunkt Abälards, die naive Zuversicht Anselms haben die großen Scholastiker nicht gehabt [1]).

d) Das hängt zusammen mit ihrer Stellung zur Universalienfrage. Thomas folgt hier, fast ganz ebenso wie vor ihm Albert, dem Aristoteles. Der Mensch nimmt vermöge seiner Sinne das Einzelne und Äußere war. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* (Summ. I q. 85 a. 3 u. 7). So entsteht von dem Ding eine *forma particularis*. Der *intellectus agens* prägt diese in dem *intellectus possibilis* zu einer *species intelligibilis* um (ib. I q. 79 a. 3, q. 85 a. 2). Der Intellekt erkennt also freilich das Allgemeine, aber das hat durchaus nicht den Sinn, als wenn er wirklich subsistirende Ideen direkt erfaßte, sondern der allgemeine Begriff, den wir uns bilden, ist immer nur *universale post rem*. Das Universale existirt nicht als ein Allgemeines, sondern ist in den Dingen unter besonderen Merkmalen (*universale in re*). Die Urbilder hievon sind nun die Ideen Gottes (*universalia ante rem*), welche in ihm ewig präexistiren, wie die Ideen in dem Künstler sind, bevor er sein Werk ausfürt. So auch Albert und vor ihm Avicenna. Demnach ist das Wesen der Dinge abhängig von der göttlichen Idee, und insofern hat Plato Recht (c. gent. III, 24). Theoretisch

1) Die Frage, ob die Theologie eine *scientia speculativa vel practica* sei, hat Albert in letzterem Sinn (Summ. I tr. 1 qu. 3 membr. 3), Thomas mehr in ersterem beantwortet (Summ. I q. 1 a. 4). Er beruft sich darauf, daß die Theologie es nicht sowol mit menschlichen Handlungen als mit den *res divinae* zu tun habe. Ein wirklicher Gegensatz liegt nicht vor, indem diese Theologie, die nur gesteigerte Glaubenserkenntnis sein soll, im Sinn des Thomas doch auch eminent praktisch ist.

hat dieser Aristoteliker Ernst gemacht mit der Regel: *in praesenti deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus* (Summ. I q. 86 a. 2 ad 1). Wie aber die Offenbarung diesen Defekt ausfüllt, so wird die Erkenntnis dieser Welt in ihrem Causalzusammenhang zur Gotteserkenntnis (c. gent. III, 50). In der Ordnung der Welt werden Gottes Ideen offenbar.

4. Die Scholastik hat ein Doppelgesicht. Sie ist Orthodoxismus: die Lehren der Kirche, die Sätze des Kirchenrechtes, die Gewonheiten und Bräuche der Kirche sind absolute unantastbare Warheit. Das Wirkliche ist war, wenn es kirchlich ist. Und die Scholastik hat einen rationalisirenden Zug: das Unkirchliche wird als unvernünftig, das Kirchliche als vernunftgemäß erwiesen auf den verschlungenen Pfaden der Dialektik. — Schließlich müssen wir aber noch durch einige Bemerkungen den etwaigen Irrtum zerstören, als wenn neben Thomas nicht auch andere Gedanken in der Theologie des 13. Jarh. laut geworden wären [1]). Bonaventura (s. oben sub 2) ging als Mystiker wie Scholastiker vielfach seine eigenen Wege [2]). Roger Bacon († 1294) wies auf die Bedeutung der Erfarung und der Erfarungswissenschaft hin [3]). Raymundus Lullus († 1315) verlangte im Gegensatz zur averroistischen Aufklärung [4]), daß die Glaubenssätze strikt bewiesen würden (*intendimus probare articulos fidei per necessarias rationes*). Dem Glauben soll der Verstand folgen, und so sollen sie mit einander emporsteigen zur Erkenntnis der Warheit, auch der Geheimnisse der Offenbarung [5]). Der fröhliche Glaube an die Allgewalt der logischen Demonstration, der die Anfänge der Scholastik kennzeichnete, lebt hier wieder auf. Noch ist Heinrich v. Gent († 1293, er schrieb Quodlibeta und einen Sentenzencomm. sowie eine Summa theol. [6])) zu erwänen, der in seiner Auf-

---

1) Die hervorragenden Theologen der Zeit s. bei Stöckl, Gesch. d. Phil. im MA. II. 735 ff.

2) Z. B. daß auch die Geistwesen irgendwie materiell sind (*materia spiritualis*), indem sie nicht *actus purus*, sondern mit *potentia* behaftet sind (Stöckl II, 886) etc.

3) S. Stöckl II, 916 ff.

4) S. Reuter, Gesch. d. Aufkl. II, 148 ff.

5) S. seine *ars magna* u. vgl. Neander, Denkwürdigkeiten II (1846). Stöckl II, 924 ff.

6) Ed. Venet. 1613. Vgl. Stöckl II, 739 ff., Werner, Heinr. v. G. in Denkschr. d. Wiener Akad. Phil.-hist. Cl. Bd. 28, 97 ff., Siebeck, Ztschr.

fassung der Universalien von Thomas abweicht. Nach ihm präexistiren die *exemplaria* der Dinge als selbständige Wesen in Gott (Quodl. VII, qu. 1. 2). Nur die Gnade kann uns die Anschauung derselben verleihen (Summ. I qu. 2). Weiter behauptete Heinr. eine selbständige Existenz der Materie, wärend Thom. dieselbe für bloße Potenz ansah (Quodl. I qu. 10). Leib und Seele haben nicht eine, sondern zwei Formen (Quodl. III q. 15). Überall fällt die Betonung des Empirischen und der Beobachtung auf. Vor Allem aber hat er den Willen dem Intellekt übergeordnet, da die Willenstätigkeit die beherrschende und maßgebende in dem Leben sei: *voluntas praeeminet intellectui* (Quodl. I q. 14 u. 16). Da Duns Scotus den Übergang zur nominalistischen Theologie herstellt, werden wir von ihm erst im nächsten Kapitel handeln. Auf seinen älteren Zeitgenossen Richard v. Middleton, der wie er die Bedeutung des Willens für Gott und Mensch stark betont, kann hier nur hingewiesen werden (sein Sentenzencomm. ist gedruckt Brixen 1591). Unsere Aufgabe ist nun, bes. an der Hand des Thomas, die Lehrentwicklung im 13. Jarh. im Einzelnen darzulegen.

§ 54. Die Gotteslehre und die Christologie.

Baur, die Lehre v. d. Dreieinigk. u. Menschwerdg. II, 1842. J. Delitzsch, die Gottesl. d. Thom. v. Aq., 1870. Ritschl, Geschichtl. Stud. z. chr. Lehre v. Gott in Jarbb. f. deutsche Theol. 1865, 279 ff. Werner, Thomas II, 619 ff. Dorner, Lehre v. d. Pers. Christi II, 399 ff. H. Schultz, Lehre v. d. Gottheit Christi, 1881, S. 153 ff.

1. Die Lehre vom Wesen Gottes ist von der alten Kirche nicht ausgeprägt worden, indem das ganze Interesse von dem trinitarischen Problem absorbirt wurde. An der Trinität haftete auch die Formel „Person“ [1]), wärend das göttliche Wesen als „Substanz“ oder *essentia* bezeichnet wurde. Aber mochte dieses nun durch die Prädikate der Unendlichkeit oder des Überseienden ausgezeichnet werden, so kam man damit doch nur auf die unfruchtbaren Abstraktionen des Gottesbegriffes der griechischen Philosophie. Auch Augustin hat Gott als *essentia* definirt, und dem schien die Auffassung des Areopagiten zu entsprechen (Bd. I, 236 f.). Diesem theoretischen Mangel hielt praktisch

---

f. Philos. u. phil. Krit. Bd. 93, S. 200 ff., zu s. Biographie s. Ehrle in Arch. f. Litt. u. KG. d. MA. I. 366 ff.

1) Wie zäh derartige Traditionen sind, kann man daraus abnehmen, daß erst Jacobi von dem „persönlichen“ Gott geredet hat, s. Eucken, Grundbegriffe d. Gegenw.[2] S. 269.

die Eigenschaftslehre und theoretisch die Fülle persönlicher Analogien in der augustin. Trinitätslehre das Gleichgewicht. Es war aber daher ein gewisser Fortschritt, als Anselm ausdrücklich feststellte, daß Gott denkender Geist ist (Monolog. 27. 7 ff.)[1]. Bedeutungsvoll ist auch hier die Lehre des Thomas. Auch er hat in griechischer Weise Gott als *maxime ens, primum movens* gefaßt und die Regel gegeben: *non possumus considerare de deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit* (Summ. I q. 2 a. 3. q. 2 init. Compend. 3 ff.). Aber in diesem Zusammenhang hat er doch deutlich zu machen gewußt, daß Gottes Sein Denken und Wollen ist (Summ. I q. 19 a. 1). Indem nun Gott das *primum movens* ist, folgt, daß er *actus purus* ist *absque alicuius potentialitatis permistione* (Comp. 4. 11. Summ. q. 3 a. 1 u. 7. q. 9 a. 1. q. 25 a. 1). Da diese schlechthinige Aktivität Denken und Wollen ist, realisirt sie einen Zweck, und indem Gott Güte ist, wird sein Wille nur von ihr bewegt oder ist Liebe (ib. I q. 19 a. 2, q. 20 a. 1). Der letzte Gott proportionale Zweck ist er selbst. Alles Geschehen in der Welt muß also auf diesen Zweck bezogen sein, da Gott der Urheber der Welt ist. Daraus ergibt sich nun als Grundverhältnis Gottes zur Welt, daß er sie liebt. *In hoc vero, quod aliquis amat alium, vult bonum illi et sic utitur eo tanquam se ipso referens bonum ad illum sicut ad se ipsum* (ib. q. 20 a. 1 ad 3). Der Gedanke ist klar: Gott will sich allewege als letzten Zweck; indem er die Welt setzt, will er sie von Ewigkeit her als Mittel zu diesem Zweck oder er verhält sich zu ihr wie zu sich selbst, d. h. er liebt sie. Dieses Verhältnis Gottes zur Welt wird darin offenbar, daß Gott allen gibt was sie bedürfen und sie in ihrer Art erhält — das ist seine *iustitia* und *veritas* (q. 21 a. 1 u. 2) — weiter aber darin, daß er das Elend vertreibt. Und das geschieht dadurch, daß *per alicuius boni perfectionem* die Mängel fortgeschafft werden. Das ist Gottes Barmherzigkeit (ib. a. 3). Gott liebt also die Welt, indem in jedem auf die Welt gerichteten Akt (ib. a. 4) Gerechtigkeit und Barmherzigkeit mit einander verbunden sind. Durch diese klassische Entwicklung ist eine religiöse Erkenntnis Gottes erzielt, die notwendig den Gedanken des persönlichen Liebeswillens in sich faßt. Statt nun aber bei dieser positiven Erkenntnis zu bleiben, hat sich der griechische Gottesgedanke doch bei Thom. dahin geltend gemacht, daß er z. B. die

1) Vgl. auch die germanische Fassung des Gottesgedankens in Cur deus homo?

Erlösung nur als das angemessenste Mittel betrachtet, *per quod melius et convenientius pervenitur ad finem* (ib. III q. 1 a. 2). Doch ist ein positiver Fortschritt in der Gotteslehre nicht zu verkennen.

2. Dagegen ist ein solcher in der Trinitätslehre nicht zu bemerken. Es greift nicht über die Anregungen Augustins hinaus, wenn der Lombarde, Alexander, Thomas an die geistigen Funktionen des Menschen als Analogien erinnern, oder wenn Richard v. St. Viktor (s. ll. 6 de trinit.) aus der Liebe, die einen *mutuus amor* und eine *alietas* der drei Personen verlange, das Problem lösen will [1]). Nur eins ist hier zu erwänen. Der Lombarde hat in der 5. Dist. des 1. Buches die Fragen erörtert, ob der Vater die göttliche *essentia* oder diese den Son oder sich selbst erzeugt habe. Er verneint diese Fragen. Da die göttliche Essenz oder Natur *communis est tribus personis et tota in singulis*, so müßte der Vater bei jener Annahme sich selbst bezw. die Essenz, durch die er ist, erzeugt haben, was unmöglich ist. Sodann aber würde die Essenz zu einer bloßen Relation der Gottheit herabgedrückt, was durch ihren Begriff ausgeschlossen ist. Der Lomb. entscheidet sich dahin, daß die in den drei Hypostasen identische göttliche Essenz weder zeugt noch erzeugt wird; sonach ist das innertrinitarische Leben eine zwischen den Hypostasen bestehende Relation. Diese Gedanken, die auf der augustin. Voraussetzung der strengen Einheit Gottes ruhen, wurden angefochten von Joachim v. Floris († 1202). Die Unterscheidung der göttlichen Substanz von den Personen füre zu Sabellianismus oder Arianismus. Er selbst geht, wie die Kappadocier, aus von den drei Personen, die zusammen *unum, una substantia* oder *unus deus,* nicht aber einfach *unus* sein sollen; zur Erläuterung werden Collectiva wie *unus grex, unus populus* herangezogen [2]). Mit Bezug auf die Streitfrage hat das 4. Laterancocil (1215) folgende Lehre festgesetzt: *Credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est pater et filius et spiritus, tres simul personae, ac singulatim quaelibet earundem. Et ideo in deo trinitas est solummodo, non quaternitas, quia quaelibet trium persona-*

---

1) Vgl. Meier, die Lehre v. d. Trinit. I, 292 ff. Richard meint: „siehe, wie leicht die Vernunft beweist, daß in der Gottheit eine Mehrheit von Personen sein solle".

2) S. die Auszüge aus Joachim in dem Protokoll v. Anagni (1255), Denifle, Archiv I, 136 ff.

rum est illa res videlicet substantia, essentia sive natura divina, quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest. Et illa res non est generans neque genita, nec procedens, sed est pater qui generat, filius qui gignitur et spiritus s. qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura (Hefele V, 880 f.). Die Kirche des MA. hat sich hiedurch auch explicite zu der augustinischen Gotteslehre bekannt [1]).

3. Der christologische Gegensatz des 12. Jarh. ist in dem 13. Jarh. nicht zum Austrag gebracht worden. Die großen Scholastiker bieten in ihrer Christologie nur eine Reproduktion des überkommenen Dogmas dar, an der man vor Allem vermißt, daß die Anschauung des Menschen Jesus, über welche die Frömmigkeit der *imitatio Christi* verfügte, nicht zur Verwertung kam. Die Grundzüge der Lehre sind folgende: die Logosperson oder die göttliche Natur nimmt die unpersönliche menschliche Natur zur Einheit mit sich an. Nicht e i n e Natur kommt so zu Stande, sondern die Einigung vollzieht sich in der Person. *Divina natura . . . univit sibi humanam naturam, quamvis non in seipsa, sed in una persona* (Bonav. III d. 5 a. 1 q. 1). *Unio facta est in persona, non in natura* (Thom. Summ. III q. 2 a. 2) [2]). Hiebei soll an die g a n z e Menschennatur gedacht werden. Aber zu einer wirklichen Einigung beider Naturen kommt es doch nicht, sie besteht in der gemeinsamen Beziehung zu der Logosperson: *unio . . . est relatio quaedam quae consideretur inter divinam naturam et humanam secundum quod conveniunt in una persona filii dei.* Real ist die *unio* nicht in der göttlichen, sondern nur in der menschlichen Natur (ib. q. 2 a. 7). Demnach ist die M e n s c h w e r d u n g nur relativ zu verstehen: *deus autem factus est homo eo quod humana natura incoepit esse in supposito* [3]) *divinae naturae ab*

---

1) Durch den Lombarden ist die kappadocische Terminologie des Damasceners in die Theol. eingefürt und zwar mit einer Rechtfertigung (I, d. 19 NO). Es ist aber doch wichtig, daß selbst in der Predigt der augustin. Typus der Lehre festgehalten wird, z. B. Schönbach, Altdeutsche Predigten II, 115. 110. III, 115 f. (*ein warer got in der heiligen drinüsse. — Der vater und sein wistum und sein minne ist neur ein got*).

2) Thomas hat beide Begriffe genau definirt: *natura significat essentiam vel quod quid est sive quidditatem speciei* (ib. q. 2 a. 1). *persona: rationalis naturae individua substantia* (a. 2, nach Boët.), *hypostasis* ist dasselbe, nur daß *rationalis* fehlt.

3) = ὑπόστασις.

aeterno praeexistente (ib. q. 16 a. 6 ad 1). Es ist der Erbfehler der Christologie, daß, indem Gottheit und Menschheit abstrakt als Unendliches und Endliches etc. einander entgegengesetzt werden, der Christus der Evangelien doch nur in Worten beschrieben wird [1]). Dieser Hang bewärt sich an der Betrachtung des Thomas über die Frage, ob in Christus nur *unum esse* sei? Da das hypostatische Sein der Menschennatur in Christo fehlt, so sei diese Frage zu bejahen (ib. q. 17 a. 2). — Endlich wird die *communicatio idiomatum* als zwischen den Concreta Gott und Mensch bestehend gelehrt: *ipsae naturae secundum quod dicuntur in concretione possunt sibi ipsis idiomata communicare, ut si dicatur: deus est homo et homo est deus* (Bonav. III d. 6 a. 1 q. 1, Thomas III q. 16 a. 5). Über die zwei *voluntates* und *operationes* s. Thom. III q. 18 u. 19. Ein selbständiges Interesse an der Christologie hat unsere Periode nicht besessen [2]). Man war zufrieden, wenn der logische Zusammenhang der überlieferten Lehre nachgewiesen war. Man hatte nichts gelernt, aber auch nichts vergessen [3]).

§ 55. **Das Werk Christi.**

1. Neues ist in dieser Frage in unserer Periode nicht producirt worden. Man versucht, wie schon der Lombarde, den objektiven Gesichtspunkt, wobei Anselms Gedanken verwandt werden, mit der subjektiven Betrachtungsweise Abälards zu combiniren. So schon Alexander v. Hales, der, Anselm folgend, die Notwendigkeit der Satisfaktion lehrt, die Christus durch sein *meritum* erwirkt (Summ. III qu. 1 membr. 4 ff. qu. 16 m. 3 u. 4). Schärfer prägt Bonaventura die Lehre aus. Das Werk der *reparatio* befaßt in sich 1) daß die Menschen durch Christum, speziell durch sein unschuldiges Leiden, Gott kennen, lieben und nachamen lernen, und 2) daß ihnen die Schuld erlassen werde *per satisfactionem condignam*. Dies erfordert die

---

1) Wie wenig das Problem erfaßt ist, geht auch daraus hervor, daß Thom. es für möglich erklärt, daß der Logos gleichzeitig zwei menschliche Naturen angenommen hätte (ib. q. 3 a. 7).

2) S. aber die Bemühungen des Bonav. im Breviloq. für jeden christolog. Satz die *ratio* aus dem Erlösungsgedanken zu geben.

3) Luther hat gegen die Scholastiker den Vorwurf gerichtet, daß sie „eine Wand machen zwischen Gottes Son und dem Sone von Maria der Jungfrau geboren“ (Erl. Ausg. 47, 362). Dieser Vorwurf trifft Bernhard nicht, wol aber die scholastische Methode.

Menschwerdung (Breviloq. 4, 1. 9). *Cum pura creatura non posset pro toto genere humano satisfacere nec alterius generis creaturam deceret ad hoc assumi, oportuit, ut persona satisfacientis esset deus et homo* (in Sent. III d. 20 a. 1 q. 3). Die Satisfaktion kommt zu Stande durch das Verdienst Christi (*pro nobis mereri et satisfacere*, III d. 18 a. 2 q. 2), welches er *non tantum in actione sed etiam in passione* erwarb (ib. a. 1 q. 3 cf. Brevil. 4, 7). Da in Christi Wirken und Leiden ein *concursus utriusque naturae* stattfand (Brevil. 4, 2), so eignet dem *meritum hominis dei* — *meriti perfectio et plenitudo* (ib. 4, 7). *Est autem satisfacere honorem deo debitum rependere* (ib. 4, 9). Dies geschah durch das Leiden Christi als das geeignetste Mittel *ad placandum deum* (III d. 20 a. 1 q. 5). Darin erweist sich sowol die Barmherzigkeit als die Gerechtigkeit Gottes (ib. a. 1 q. 2). Aber mit diesem anselmischen Gesichtspunkt verbindet Bonav. die abälardische Vorstellung: die Passion empfahl sich als das geeignetste Mittel auch dadurch, daß sie die Menschen zur Liebe gegen Gott anregte (ib. a. 1 q. 5). Endlich ist zu bemerken, daß Bonav. durch den Gedanken, daß Christus zu der Gemeinde im Verhältnis des Hauptes zu den Gliedern steht (ib. III d. 13 a. 2 q. 3. Brevil. 4, 5), den Zusammenhang zwischen dem Erlösungswerk und den Erlösten anschaulich macht, was Anselm nicht gelungen war [1]). Die Reparation geschieht also *remediando, satisfaciendo et reconciliando* (Brevil. 4, 2).

2. Dieselbe Linie hält die ausgezeichnete Darstellung des Thomas ein. Als Erlöser kommt Christus nach seiner menschlichen Natur in Betracht, wobei aber wegen der Vereinigung mit Gott derselben doch *quaedam divina virtus* eignet (Summ. III q. 48 a. 5 ad 1. q. 49 a. 1 ad 1 u. 2). Dies ist nicht unverständig, wenn man bedenkt, daß die menschliche Natur nur in der göttlichen Hypostase besteht (s. oben). Das Erlösungswerk besteht in Folgendem: *Inquantum etiam est homo, competit ei coniungere homines deo praecepta et dona hominibus exhibendo et pro hominibus ad deum satisfaciendo et interpellando* (q. 26 a. 2). In diesem Satz sind die leitenden Gesichtspunkte klar ausgesprochen. — a) In der menschlichen Natur Christi wont die Fülle aller Gnade (ib. q. 7 a. 1). Nun ist er das Haupt der Menschheit oder der Kirche. Vom Haupt

---

1) S. aber schon Bernhard de erroribus Abael. 6. 15: *satisfecit ergo caput pro membris.*

geht *ordo, perfectio* und *virtus* auf die Glieder über (q. 8 a. 1. 3. 4)[1], andererseits kommt das *meritum* des Hauptes den Gliedern zu gute (q. 48 a. 1. q. 49 a. 1), sofern diese zum Haupt gehören wollen. *Membra autem oportet capiti conformari* (qu. 49 a. 3 ad 3). Dieser große Gedanke stellt fest, daß Christus der neue Mensch ist, der das Ferment und das Prinzip der neuen Menschheit ist. — b) Somit ist das Erlösungswerk zunächst unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, daß Christus durch sein Lehren, Handeln und Leiden der Lehrer und das Beispiel der Menschheit wurde. Das gilt von seiner Beschneidung (q. 37 a. 1), Taufe (q. 39 a. 1), Versuchung (q. 41 a. 1. 3), seiner Lehrtätigkeit: *conversando cum hominibus . . , manifestavit omnibus suam divinitatem praedicando et miracula faciendo et innocenter et iuste inter homines conversando* (q. 40 a. 1 ad 1)[2], seinen Wundern (q. 44 a. 3). Es kann nun weder überraschen noch als Verstoß erscheinen daß Th. diesen Gedanken auch auf das Leiden Christi anwendet: *per hoc homo cognoscit, quantum deus hominem diligat et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanae salutis consistit,* und: *per hoc dedit nobis exemplum obedientiae, humilitatis, constantiae, iustitiae et ceterarum virtutum* (q. 46 a. 3. q. 47 a. 4 ad 2). Die *caritas,* zu der wir so gelangen, dient (nach Luc. 7, 47) auch zur Vergebung der Sünden (q. 49 a. 1). Auch die Auferstehung, die Himmelfart, das Sitzen zur Rechten dienen diesem Zweck der Belehrung und Anregung, letzteres besonders indem der Erhöhte *exinde divina dona hominibus mitteret* (q. 53 a. 1. q. 55 a. 3. q. 57 a. 6). Dies ist die erste Gedankenreihe. Das Haupt der Gemeinde offenbart den Seinen Gott, lehrt sie, regt sie zum Guten an und schenkt ihnen seine Gaben. — c) Zum Anderen handelt es sich um die Satisfaktion. Die absolute Notwendigkeit derselben bestreitet Thomas. Da Gott niemand über sich hat und er selbst *supremum et commune bonum totius universi* ist, konnte er auch one Satisfaktion die Sünde vergeben (q. 46 a. 2 ad 3). Aber der Weg der Satisfaktion brachte am besten seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zum Ausdruck, daher wälte er ihn (ib. a. 1 ad 3). Hierdurch ist die juristische Betrachtung Anselms verlassen. Und das bestätigt sich durch die

---

1) So auch die Sakramente. *quae habent virtutem ex passione Christi* (q. 49 a. 1 ad 4).

2) Vgl. q. 42 a. 2 die verständnisvolle Erörterung der Frage, warum Christus nicht Schriftsteller wurde.

Ansicht des Thom., daß wegen der Größe der Liebe und des Wertes des Lebens Christi: *passio Christi non solum sufficiens sed etiam superabundans satisfactio fuit* (q. 48 a. 2 u. 4). Die Notwendigkeit und die Äquivalenz der Satisfaktion ist hiedurch aufgehoben. Die Satisfaktion besteht im Leiden Christi. Er hat alle Leiden *secundum genus* (q. 46 a. 5) und den *dolor maximus* (ib. a. 6) getragen. Nun aber kommt das Leiden Christi nicht unter dinglichem, sondern unter persönlich ethischem Gesichtspunkt in Betracht. Es war eine Tat des Gehorsams und der Liebe: *passus est ex caritate et obedientia* (q. 47 a. 2), indem Gott *inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis infundendo ei caritatem* (ib. a. 3). Sein Tod war ein Opfer auch nur, sofern er eine freiwillige Tat war (q. 47 a. 2 ad 2. a. 4 ad 2. q. 48 a. 3). Wenn nun der Begriff des *meritum* das Schema für die ethische Betätigung des Menschen im MA. bildet, so ist es nur consequent, wenn Thomas die Passion auch diesem Gesichtspunkt unterstellt: *per suam passionem non solum sibi sed etiam omnibus membris suis meruit salutem* (q. 48 a. 1), denn die *passio* ist nur verdienstlich *secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet* (ib. ad 1). Das satisfaktorische Leiden Christi ist das Prinzip unseres Heils. Aber die Abzweckung desselben auf die Rechtfertigung und Gnadenmitteilung hat Th. nicht anschaulich gemacht. Wie nun die Anregung Christi auch in der Erhöhung fortdauert, so ist seine *repraesentatio ex natura humana* im Himmel: *quaedam interpellatio pro nobis* (q. 57 a. 6). — d) Der Erfolg des Erlösungswerkes befaßt nach Th. folgende Stücke in sich: 1) die Vergebung der Sünden und zwar durch die in uns erzeugte Liebe (s. sub a), sowie durch die *redemtio* (cf. q. 48 a. 4), indem die Kirche *computatur quasi una persona cum suo capite* (q. 49 a. 1); das gilt nicht nur von der Erbsünde, sondern auch den Tatsünden (ib. a. 5). 2) Die Befreiung von der Sünde befreit auch vom Teufel (a. 2). 3) Die Befreiung von der Strafe der Sünde (a. 3). 4) Das Opfer Christi hat die Wirkung *quod propter hoc bonum in natura humana inventum deus placatus est super omni offensa generis humani* (a. 4). 5) Die Eröffnung der Himmelstür vermöge der Befreiung von den Sünden (a. 5). Diese echt scholastische Zerreißung des Stoffes hindert an der deutlichen Erkenntnis der Absicht des Th. Wir werden aber in seinem Sinn handeln, wenn wir diese Gesichtspunkte reduciren: Christus das Haupt der Kirche ist kraft dieser seiner Stellung Erlöser, 1) sofern er uns Gott offenbart und uns durch

Liebe überwältigt und zum Guten anregt und dadurch uns befähigt, Sündenvergebung zu erwerben, 2) sofern er durch sein Leiden Gott versönt und ihm Genugtuung leistet und uns dadurch Heil und Straflosigkeit erwirkt, 3) sofern er durch dieses wie jenes uns der Gewalt des Teufels entnimmt und die Himmelstür eröffnet. — In dieser klassischen Darstellung sind die Gesichtspunkte Anselms — freilich in gebrochener Weise — und Abälards mit einander combinirt [1]). Sie stellt das positive Resultat der Verhandlungen über die Erlösung dar.

§ 56. Die Lehren vom Urstand und von der Sünde.

Vgl. Schwane. DG. d. mittl. Zeit S. 334ff.

1. Die Lehre vom Urstand steht im engsten Zusammenhang sowol mit der Sündenlehre als dem Verständnis der ethischen Ideale. Daher ist sie hier zu besprechen. Ihre eigentümliche scholast. Gestaltung erhält sie durch Alexander v. Hales, dessen Gedanken von Bonaventura, Albert und Thomas fortgefürt bezw. modificirt werden. Die Haupteigentümlichkeit besteht darin, daß bei dem ersten Menschen der anerschaffene Zustand streng unterschieden wird von der hinzugefügten Ausrüstung durch die Gnade (Thom. in Sent. II d. 20 q. 2 a. 3). a) Der erschaffene natürliche ethische Habitus des Menschen wird als *iustitia originalis* bezeichnet. Dieselbe bezeichnet die Harmonie der Kräfte und das Fehlen einer jene hemmenden Concupiscenz (Bonav. in Sent. II d. 19 a. 3 q. 1. Thom. a. a. O.)[2]). b) Hiezu

---

1) Diese Darstellung weicht von der üblichen ab. Der aufmerksame Leser wird gern den Versuch machen, die beiden leitenden Gedankenreihen auf eine zu reduciren. Etwa so: indem Christus Mensch wurde, eröffnete er durch sein Leben der Menschheit die Gemeinschaft mit Gott und bewärte er in seinem Leiden, daß die ihm folgende Menschheit trotz aller Leiden der Welt bei Gott bleibt, und hierdurch wurde er der Grund der Sündenvergebung, sofern Gott die ihm anhangenden anfangenden Menschen ansieht im Licht seiner Vollendung und um seiner Garantie willen sie anders beurteilt als vordem. Ansätze hiezu finde ich bei Thomas z. B. q. 49 a. 3 ad 3: *quod satisfactio Christi habet effectum in nobis inquantum incorporamur ei* und ib. a. 4: *quod propter hoc bonum in natura humana inventum* (d. h. Christi Werk) *deus placatus est . . . quantum ad eos qui Christo passo coniunguntur.* Nicht daß in Christo, sondern daß durch ihn in der Menschheit dieses Gute ist, bewirkt die Versönung Gottes. Doch hat Th. dies nicht deutlich gelehrt.

2) Unter den natürlichen ethischen Kräften sei bes. hervorgehoben die *synderesis* oder *synteresis*. Nach Alex., der den Begriff zuerst eingehend erörtert, bezeichnet die *s.* den habituellen Trieb zum Guten, welcher der

kommt das *donum superadditum* der Gnade. Und zwar zunächst die besonderen *gratiae gratis datae*, wie etwa die Mitteilung von Erkenntnissen, der Contemplation, der Unsterblichkeit des Leibes. Besonders wurde Adam, als dem Anfänger der Menschheit das Maß der Erkenntnis zu Teil, *ut statim posset alios instruere et gubernare* (Thom. Summ. I q. 94 a. 3). Es war eine *scientia illuminans intellectum ad cognoscendum seipsum et deum suum et mundum istum* (Bon. Brevil. 2, 11)[1]). c) Doch die Hauptsache ist ein Anderes, die Gabe der *gratia gratum faciens*. Dieses *supernaturale complementum* (Alex. II q. 96 m. 1. Bon. in Sent. II d. 29 a. 1 q. 1) besteht wesentlich in einer Einwonung Gottes oder der eingegossenen *caritas habilitans affectum ad diligendum deum* (Bon. II d. 29 a. 1 q. 1. Brevil. 2, 11). Diese den Menschen heiligende Gnade ist ein *universalis habitus informans et subiectum et potentias omnes et opera, per quam deus inhabitans in sanctis omnibus influit vim merendi vitam aeternam* (Alb. Summ. II tr. 16 q. 98 m. 4). Seinen Ort hat dieser

---

menschlichen Natur irrtumsfrei und unverlierbar einwont und zwar sowol in der Vernunft wie im Willen (II q. 76 m. 1. 2. 3). Änlich Bonavent. II d. 39 a. 2 q. 1 ff., s. auch Heinrich Quodl. I, q. 18. Dagegen hat sie nach Thom. ihren Sitz ausschließlich in der Vernunft: *habitus naturalis primorum principiorum operabilium quae sunt naturalia principia iuris naturalis. — Quod rectitudinem immutabilem habet . . . cuius officium est remurmurare malo et inclinare ad bonum* (quaest. disp. de synder. a. 1. 2, opp. VIII, 836. 838, cf. Alb. de homin. tr. 1 q. 69 a. 1). Es faßt aber die *conscientia* die Akte in sich, welche im einzelnen Fall zur Tat antreiben oder von ihr abhalten oder das Getane beurteilen, beides nach Maßgabe der in der *synd.* enthaltenen Prinzipien (quaest. de consc. a. 1 ib. p. 840). — Nach Duns ist die *synt.* der im Intellekt vorhandene *habitus principiorum qui semper est rectus*, dagegen ist die *consc.* der *habitus proprius conclusionis practicae.* Enthält erstere also die Prinzipien des ethischen Handelns, so wendet diese jene Prinzipien im gegebenen Fall auf das Handeln an (Sent. II d. 39 q. 2, 4). — Der Begriff *συντήρησις* geht zurück auf Hieronymus (opp. ed. Vallarsi V, 10) und wird von ihm durch *scintilla conscientiae* wiedergegeben. Nitzsch (Jarbb. f. prot. Theol. 1879, 500 ff.) macht warscheinlich, daß bei Hier. ursprünglich einfach *συνείδησις* gestanden hat, E. Klostermann fand hiefür die handschriftl. Bestätigung (Theol. Littztg. 1896, 637). Vgl. Appel, Die Lehre d. Scholastiker v. d. synt. 1891 u. Ztschr. f. KG. XIII, 535 ff. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I, 2 S. 445 ff. Seeberg, Gewissen u. Gewissensbildg., 1896, S. 69 f.

1) Diese *grat. gratis d.* wird nach Thom. gegeben *ut ad iustificationem alterius cooperetur*, die *gr. grat. fac.: per quam ipse homo deo coniungitur* (I. II q. 111 a. 1). Erstere ist also eine gewisse charismatische Begabung. S. quaest. de grat. a. 5 p. 988. Quodlibeta XII a. 26 ad 1.

habitus der Gnade in *essentia animae*, nicht in den einzelnen Kräften (Thom. I. II q. 110 a. 4). Nach den einen ist diese Gnade dem Menschen nicht im Moment der Schöpfung mitgeteilt, sondern zeitlich später; so habe sie sich der Mensch durch ein *meritum congrui* verdienen können und sollen (Alex. Summ. II q. 96 m. 1 Bonav. Sent. II d. 29 a. 2 q. 2. Alb. ib. tr. 14 q. 90 m. 1), nach den anderen ist sie dem Menschen zeitlich zugleich mit der *iustitia originalis* in der Schöpfung gegeben worden (Thom. in Sent. II d. 29 q. 1 a. 2). — Fragt man nach dem Motiv dieser neuen Lehre, so ist dasselbe nicht in der Absicht den Abstand des Natur- und des Sündenzustandes zu verringern zu suchen. Das war mit eine Folge, nicht aber der Grund. Eine gewisse augustinische Stimmung bildet das Motiv. Ein Ziel kann nur erreicht werden vermöge ihm proportionirter Kräfte. *Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae.* Deshalb wird dem Menschen die übernatürliche jenem Zweck angepaßte *virtus* der Gnade verliehen. Das sittliche Leben aber wird nach dem Begriff des *meritum* verstanden. Da diese Verdienste vor Gott gelten sollen, müssen sie von ihm gewirkt sein (s. Thom. I. II q. 109 a. 5 u. 6. Bonav. in Sent. III d. 29 a. 1 q. 1. Alb. II tr. 16 q. 98 m. 4). So bedarf der Mensch der bewegenden Kraft der Gnade vor wie nach dem Fall (Thom. ib. a. 2).

2. Schon Anselm hat die augustin. Auffassung der Sünde als eines Nichtseins reproducirt. Das Böse ist eine *absentia boni* (dial. de casu diabol. 11). Die Erbsünde bestimmte er als *factam per inobedientiam Adae iustitiae debitae nuditatem, per quam omnes filii sunt irae* (de conceptu virginal. 27). Der Lombarde erblickte in der Erbsünde einen *fomes peccati* und *languor naturae*, ihr Wesen besteht in der Concupiscenz (II d. 30 F.G.). — Erst die großen Scholastiker haben die Frage eingehend und zwar in wesentlicher Übereinstimmung behandelt. Auch hier ist Alexander maßgebend geworden, und Thomas hat die abschließenden Formeln geprägt. a) Alex. stellt die Erbsünde unter den doppelten Gesichtspunkt der *culpa* und *poena*. Nach jener Seite ist sie *carentia debitae iustitiae*, nach dieser *concupiscentia* (II q. 122 m. 2 a. 1). Diese *carentia* nun befaßt in sich sowol den Verlust der Gnade als der natürlichen ursprünglichen Gerechtigkeit oder Ordnung der Natur, indem die Natur durch die Sünde schwer verwundet ist. *Naturalia in nobis et in primo homine . . . infirmata sunt et vulnerata et deteriorata* (Bonav. in Sent. II d. 24 p. 1 a. 1 q. 2). Demnach definirt Thomas: *peccatum originale materialiter quidem*

est concupiscentia, formaliter vero et defectus originalis iustitiae (I. II q. 82 a. 3). — b) Die Möglichkeit des Falles lag darin, daß die Creatur *de nihilo fuit et defectiva, potuit deficere ab agendo propter deum* (Bon. Brev. 3, 1), der Grund war der Hochmut (ib. 3, 9). — c) Das Wesen der Erbsünde hat Thom. genau bestimmt. Sie ist, änlich wie auf leiblichem Gebiet die Krankheit, ein der Seele in ihrer *essentia* anhaftender Habitus, daher ein *languor naturae*. Hieraus ergibt sich sowol daß sie eine Negation, als auch daß sie etwas Positives ist: der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und die *inordinata dispositio partium animae* (I. II q. 82 a. 1; q. 83 a. 2). Die Kräfte der Seele sind um ihre ursprüngliche Ordnung gebracht und verwundet, indem *ignorantia, malitia, infirmitas, concupiscentia* in ihr herrschen (ib. q. 85 a. 3). Nicht aber ist ihr das *bonum naturae* völlig genommen, dann müßte sie auch die Vernunft eingebüßt haben und wäre so nicht mehr sündenfähig (ib. a. 2). Die natürliche Anlage blieb also dem Menschen, nur hat dieselbe nicht mehr die ursprüngliche Richtung auf das Gute (a. 1). Diese aber ist eigentlich nicht natürlich. Der Widerstreit der Kräfte war schon angelegt in der Vielheit derselben (in Sent. II d. 32 q. 2 a. 1). — d) Die Frage endlich nach der Art des Überganges von Adam resp. den Eltern auf die Kinder wird beantwortet einerseits durch den Hinweis auf die bes. Stellung Adams als Haupt der Menschheit (Alex. II q. 122 m. 3 a. 3. Thom. ib. q. 81 a. 1), sodann aber durch die Reflexion auf die befleckte fleischliche Zeugung (Alex. ib. m. 4). Nun erhebt sich hier aber die Schwierigkeit, daß, indem die Scholastiker den Creatianismus für allein orthodox hielten (Lomb. II d. 17 C.H. Bon. Sent. II d. 18 a. 2 q. 3. Thom. c. gent. II, 86), der Zusammenhang zwischen der leiblich fortgepflanzten Natur und der unmittelbar von Gott schöpferisch eingegossenen Seele nicht deutlich wird. Bonav. nimmt eine Neigung der Seele zur Vereinigung mit dem befleckten Fleisch als Vermittlung an (II d. 31 a. 2 q. 3). Nach Thomas ist die propagirte leibliche Natur unrein (I. II q. 81 a. 1. c. gent. IV, 50, 4). Nun wird aber durch die Zeugung die Natur fortgepflanzt und das Sein der Seele beginnt nur in jener, mithin wird die Seele auch sündig (I. II q. 83 a. 1). Klar wird die Sache so nicht. — e) Folgen der Sünde sind die Sünde als Übel d. i. die *natura inordinata*, und die Übel, vor Allem der *reatus poenae* oder der ewige Tod (ib. q. 87; q. 109 a. 7). Die Strafe der ungetauft sterbenden Kinder ist eine geringe, sie entbehren das Schauen Gottes (Lomb. II,

33 E). So befinden sie sich in der Mitte zwischen den Seligen und Verdammten: *carent omni afflictione exteriori vel interiori,* aber auch: *privantur visione dei et lucis corporalis* (Bon. II d. 33 a. 3 q. 2. Thom. in Sent. II d. 33 q. 2 a. 2).

Wenn man die entwickelten Gedanken überschlägt, so hat man zunächst kein Recht, sie als unaugustinisch zu bezeichnen. Wie Aug. lehren die Scholastiker, daß durch die Sünde der Mensch in Unwissenheit, Lust und Tod verfallen ist. Und daß sie die natürlichen Anlagen des Menschen durch die Sünde nur verwundet und verstört, nicht zerstört sein lassen, ist ja auch kein unaugustinischer Gedanke. Nun tritt aber der Semipelagianismus erst dort hervor, wo der Zustand des natürlichen Menschen in seinem Verhältnis zu den Gnadenwirkungen betrachtet wird. Deshalb ist das Urteil zu suspendiren bis zur Darstellung der Anschauungen über Gnade und Freiheit.

§ 57. Die Lehre von der Gnade und der Freiheit.

1. *Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scil. toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturali corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere sicut aedificare domos, plantare vineas et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat, sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae* (Thom. I. II q. 109 a. 2). Somit ist jeder Gedanke an eine Selbsterlösung ausgeschlossen. Die Erlösung kann lediglich auf Gott zurückgefürt werden, denn die Erreichung des letzten Zieles kann nur durch das *primum movens* — unter diesem Gesichtspunkt kommt Gott in der Gnadenlehre des Thom. regelmäßig in Betracht — bewirkt werden: *necesse est, quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis* (ib. q. 109 a. 6 u. 9). Galt diese Regel schon vor dem Fall, so erst recht nach demselben (ib. a. 2). Diese metaphysische Regel beherrscht die Gnadenlehre des Thomas. Christi geschieht dabei nur gelegentlich Erwänung als des Hauptes der Kirche, das allein für andere die *prima gratia* zu verdienen im Stande war (q. 114 a. 6 cf. Bonav. Brevil. 5, 1 init.). So geht also die Gnade und mit ihr alles Gute im Menschen auf Gottes Wirkung zurück, wie denn alles seine, des *primum movens,* Wirkung ist.

2. Was ist nun die Gnade? Man hat unter ihr oder unter der Liebe nicht, wie Abälard, der Lombarde (Sent. II. 27 C.F. III. 4 A)

wollten, den heil. Geist selbst zu verstehen (z. B. Thom. in Sent. I d. 17 a. 1). Der Begriff Gnade bezeichnet, nach Thom., einerseits die *gratuita dei motio* (ib. q. 111 a. 2. q. 110 a. 2. q. 109 a. 9 ad 2), andererseits — und das ist der solenne Begriff — den Effekt dieses göttlichen Aktes (*gratia increata* und *creata*). *Ipsa dei moventis motio est gratiae infusio* (q. 113 a. 8). Die Gnade ist, wie ausdrücklich gesagt wird, nicht nur Gottes *aeterna dilectio* und die *remissio peccatorum* (q. 110 a. 1 ad 1 u. 3). Ihrem Wesen nach ist sie *quiddam supernaturale in homine a deo proveniens* (q. 110 a. 1), ein *habitus infusus*, welcher *in essentia animae* ist (q. 109; a. 9 q. 110 a. 4 cf. Bonav. Sent. II d. 26 a. 1 q. 5): *aliquod habituale donum a deo animae infunditur* (q. 110 a. 2). Es sind *qualitates supernaturales*, die der Seele eingegossen werden, eine *altior natura*, welche ihrerseits ausströmt als mannigfache Kraft in die *potentiae animae* und diese erneuert (q. 110 a. 2. 3. 4 ad 1 cf. Bonav. Brevil. 5, 3: *recreare*, und 5, 4 über die *ramificatio gratiae*). Das ist die *gratia gratum faciens* als eine göttliche Influenz, welche den Menschen Gott änlich und angenehm macht (Bon. II d. 26 a. 1 q. 2). Diese in dem Menschen erschaffene [1]) übernatürliche ethische Natur befaßt in sich alle Tugenden, so den Glauben, aber vor Allem die Liebe, welche, wie Bonav. sagt, der „ganzen geistlichen Maschine“ erst das Leben einflößt (I d. 14 dub. 6. Thom. q. 111 a. 4 ad 3). Das ist der Begriff der Gnade. Die Gnade ist die im Grund der Seele von Gott erschaffene neue Natur, welche den Menschen zum Guten befähigt. Auf Augustin kann sich dieser Gedanke berufen, am Evangelium und am sittlichen Verständnis der Religion hat er keinen Anhalt. Hier liegt im Gegenteil — die Sakramentslehre hängt damit auf das engste zusammen — der letzte Grund für die Mechanisirung des religiösen Lebens im MA.

3. Indem es sich hierbei aber um den Menschen handelt, erhebt sich die alte Frage nach dem Verhältnis der Freiheit zu der Gnade. Hierauf antwortet Thom., daß die *conversio* allerdings geschieht *per liberum arbitrium, sed liberum arbitrium ad deum converti non potest, nisi deo ipso ad se convertente* (q. 109 a. 6 ad 1). Der Wille wird von Gott bewegt, jede etwaige Vorbereitung auf den Gnadenempfang ruht auf diesem *liberum arbitrium a deo motum* (ib. a. 7; q. 112 a. 2. 3. 4). Gott selbst stellt die Disposition zum Empfang der Gnade in uns her (q. 113 a. 7). Die göttliche Causalität allein bewirkt

1) S. Thomas quaest. disp. de grat. a. 1, wo erwiesen wird, daß die Gnade *aliquid creatum positive in anima* sei.

sittliche Willensregungen (q. 111 a. 3). Betrachtet man die Gnade unter dem Gesichtspunkt des causirenden Gottes, so ist von *gratia operans* zu reden, denkt man aber konkret an die so entstehende Willensbewegung, an den Consens im Menschen, so tritt die Formel *gratia cooperans* in ihr Recht (q. 111 a. 2). Thomas denkt streng augustinisch; indem aber statt der persönlichen Wirkung Gottes die eingegossene Gnadensubstanz die Hauptstelle hat, muß als Gegengewicht — um das persönliche Element nicht ganz zu verlieren — die Freiheit doch stärker betont werden, zumal im Zusammenhang mit dem Verdienstbegriff. Das zeigt sich bei Bonaventura. Die Gnadenmitteilung hat den Zweck der Befähigung zum Verdienst (Brevil. 5, 2), dies kann aber nur durch den freien Willen erreicht werden (Sent. II d. 26 a. 1 q. 5). Unter diesem praktischen Gesichtspunkt tritt, trotz aller Betonung der Wirksamkeit der Gnade, das eigene Tun doch immer in den Vordergrund. Das wird sich später deutlich zeigen.

4. Wir wenden uns jetzt dem Begriff der Rechtfertigung zu. Derselbe befaßt folgende Momente in sich: *quatuor enumerantur quae requiruntur ad iustificationem impii, scil. gratiae infusio, motus liberi arbitrii in deum per fidem et motus lib. arbitrii in peccatum et remissio culpae* (Thom. q. 113 a. 6 cf. Bon. Brevil. 5, 3: *infusio gratiae, expulsio culpae, contritio et motus liberi arbitrii*). Vor Allem muß man sich darüber klar werden, worauf der Begriff abzweckt. Das ist aber *quaedam transmutatio animae humanae* (Thom. q. 113 a. 3 ad 3) oder: *dicitur autem reparatio animae iustificatio* (Bon. IV d. 17 p. 1 dub. 1). Es ist also nicht die Rechtfertigung im paulinischen Sinn, die durch den Begriff der Gnade hier einfach ausgeschlossen ist, sondern die Gerechtmachung des Menschen vermöge der eingegossenen übernatürlichen Kraft. — Genauer gestaltet sich die Sache so: a) Geht man von dem Begriff der Gnade als einer Gotteswirkung aus, so ist der Grund der Rechtfertigung die *dilectio qua deus diligit nos* und das *non imputare peccatum homini* (q. 113 a. 2 resp. u. ad 2). Aber maßgebend ist der andere Begriff der Gnade als einer Gotteswirkung, *qua homo fit dignus vita aeterna* (ib.), von ihm aus ist daher die Rechtfertigung zu verstehen. b) Die Hauptsache ist die Eingießung der Gnade. Mit ihr zugleich wird der Wille zu ihrer Aufnahme bewegt: *ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum* (ib. a. 3). c) Die so von der Gnade angeregte Seele kommt zunächst zum Glauben, *prima conversio in deum*

fit per fidem. Dieser Glaube (s. § 53, 3b) wäre unvollkommen, *nisi sit caritate informatus* (ib. a. 4). Notwendig ist der Glaube aber zur Rechtfertigung, sofern der Mensch davon überzeugt sein muß: *deum esse iustificatorem hominum per mysterium Christi.* d) Indem weiter die *iustificatio* ist *quidam motus quo humana mens movetur a deo a statu peccati in statum iustitiae*, muß der Wille in der Rechtfertigung sich von der Sünde ab- und Gott zuwenden (a. 5). e) Das Ziel ist die Sündenvergebung, aber so, daß sie von der eingegossenen Gnade abhängt: *eodem enim actu deus et largitur gratiam et remittit culpam* (a. 6 ad 2), denn weitaus die Hauptsache ist die Gnadeneingießung (a. 7). f) Diesen Akt der Rechtfertigung denkt auch Thomas sich als einen momentan geschehenden, nicht als einen zeitlichen Prozeß. *Gratiae infusio fit in instanti absque successione* und daher auch: *iustificatio impii fit a deo in instanti* (a. 7)[1]. Demnach ist die eingehaltene Reihenfolge nicht als zeitliche, sondern als logische zu verstehen. g) Eine wirkliche Heilsgewißheit ist so nicht zu erreichen, indem die Gnade Gottes jenseits des menschlich Erkennbaren liegt, also kann nur *coniecturaliter* aus den guten Werken auf den Besitz der Gnade geschlossen werden (q. 112 a. 5). Die Rechtfertigung ist also die Gerechtmachung des Sünders; indem die Sünde in ihm im Prinzip getilgt ist, sieht sie Gott für erlassen an.

5. Diese Ansicht von der Rechtfertigung zielt nicht ab auf einen persönlichen Verkehr mit Gott, sondern auf die Befähigung des Menschen zu guten Werken. Daher steht nicht der Glaube im Mittelpunkt des religiösen Lebens, sondern die Liebe und die Werke. Der vollkommene Glaube oder die *fides formata* ist mit der Liebe in eins verbunden: *per caritatem actus fidei perficitur ac formatur* (Summ. II. II q. 4 a. 3). Die Liebe erprobt sich aber in den guten Werken, die gut sind, sofern sie den göttlichen Gesetzen entsprechen. So wird der Mensch gerecht. *Iustitia autem consistit in conformando se regulis iuris*, daher gab Gott das Gesetz, damit wir demselben gehorchen (Bon. Brevil. 5, 9). Zugleich aber ist durch das verpflichtende Gesetz dem Menschen die Möglichkeit verdienstlichen Handelns gewärt (Bon. Sent. III d. 37 a. 1 q. 1). Das fürt uns auf den wichtigen Begriff des *meritum*. Wie die Gnadenausstattung im Paradies

---

1) Dies wird in der quaest. disp. de iustif. a. 9 eingehend begründet: Wenn zwischen *duo termini mutationis* weder eine lokale Bewegung noch ein quantitatives Ab- und Zunehmen liegt: *tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore sed in instanti.*

zu Verdiensten befähigen sollte, so ist dies auch der Hauptzweck der dem Sünder eingegossenen Gnade. *Proprie vero gratia dicitur adiutorium datum divinitus ad merendum .., ipsa enim tanquam radix merendi omnia merita antecedit* (Brevil. 5, 2). Die Gnade ist also das *principium operis meritorii* (Thom. I. II q. 109 a. 6). Nun soll der Begriff Verdienst nicht an sich zwischen Gott und Mensch gelten, sondern nur auf Grund der göttlichen Anordnung, daß Gott belonen wird, wozu er selbst die Kraft gab (ib. q. 114 a. 1). Indem aber kein Verdienst denkbar ist one Mitwirkung des freien Willens (ib. a. 4), ist es doch ein Verdienst des Menschen. Somit sind alle aus der Gnade stammenden menschlichen Werke Verdienste vor Gott. Durch sie verdient sich der Mensch das ewige Leben und die Mehrung der Gnade (q. 114 a. 2. 8. 9. Bon. II d. 27 a. 2 q. 3). Nie aber kann er sich, nach Ansicht des Thomas, die *prima gratia* verdienen (ib. a. 5), denn verdienstlich ist das Handeln doch immer nur als aus der Gnade hervorgehend (q. 109 a. 6. q. 112 a. 2 ad 1). Man unterscheidet zwischen dem *meritum condigni* oder *de condigno* und *merit. congrui* oder *de congruo*. Und zwar bezeichnet der erste Begriff die Handlung, sofern sie rein Produkt der Gnade ist, der zweite, sofern sie durch den freien Willen zu Stande kommt, denn unter ersterem Gesichtspunkt ist die Handlung freilich des ewigen Lones würdig, wärend für sie, unter dem zweiten betrachtet, gilt: *videtur enim congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis* (q. 114 a. 3. Bon. II d. 27 a. 2 q. 3). Nun aber ist diese Unterscheidung eine bloße Abstraktion, konkret sind Verdienste nur vorhanden in der Form einer freien Handlung (Thom. a. 4). Die augustinische Idealisirung des Verdienstbegriffes (s. I, S. 309), der Thom. folgt, kann sich praktisch schwerlich behaupten. Man kann das an Bonaventura studiren. Nach Thomas ist vor der Rechtfertigung ein Verdienst undenkbar, aber nach derselben verdient sich der Mensch *de condigno* das ewige Leben (s. oben). Nach Bon. macht den Anfang im Heilsprozeß eine *gratia gratis data*, welche ein Bindeglied wird zwischen der *gratia gratum faciens* und dem freien Willen (z. B. knechtische Furcht, anerzogene Frömmigkeit, gelegentl. Eindrücke oder Worte [1]). Diese allgemeine Einwirkung befähigt den Menschen sich *de congruo* die *gratia gratum faciens* zu verdienen (II dist. 28 a. 2 q. 1; d. 27 a. 2 q. 2). Erst nach Eingießung der

1) Bon. faßt diesen Begriff hier allgemein; die specif. Bedeutung ist dieselbe wie bei Thom. s. S. 98 Anm. s. IV d. 7 a. 1 q. 3 ad 2.

letzteren ist dann das *meritum condigni* möglich (II d. 27 a. 2 q. 3. Brevil. 5, 2), aber weitere Gnade kann nur *de congruo* verdient werden (ib. q. 2). One jede Gnade ist freilich kein Verdienst möglich (d. 27 a. 2 q. 1 concl.), aber zur Erlangung der Rechtfertigung kann der Mensch sich doch *de congruo* selbst disponiren. Damit ist aber die spätere Auffassung bereits angedeutet, nach der der Mensch sich die *gratia gratum faciens* selbst, sofern er das Seinige tut, *de congruo*, und nach Empfang dieser die Seligkeit *de condigno* verdient (Biel in Sent. IV d. 16 q. 2. a. 3 dub. 4: *Opera bona moraliter extra caritatem facta merentur de congruo multa bona spiritualia; patet quia merentur gratiam iustificationis.* Dazu ib. dub. 6: *omnis actus ex caritate et gratia in viatore procedens meretur aliquem gradum beatitudinis essentialis . . . Operans meretur praemium tale de condigno*). So sind in dem scholast. Verständnis der Gnade zwei Momente beherrschend, die eingegossene Gnade und das Verdienst. Die augustin. Metaphysik und Religion, sowie der alte abendländische Moralismus, hier in eins verarbeitet, heben — streng genommen — einander auf (s. das merit. condign. b. Thom.), in Wirklichkeit haben sie einander beschränkt und dadurch ergänzt. Der Verdienstgedanke wurde erträglich durch die fromme Deutung, welche man von der Gnade her ihm gab, und in den Gnadengedanken wurde das ihm an sich fehlende Moment persönlicher Beziehung zu Gott durch das Verdienstschema eingefügt. Man wird kaum anders urteilen können, als daß dieser vulgäre Verdienstbegriff eine gewisse Korrektur bildete an dem scholastisch augustinischen Gnadenbegriff[1]). Vgl. H. Schultz, d. sittl. Begr. d. Verdienstes, Stud. u. Krit. 1894, 273 ff.

6. Das *meritum* müßte consequent die Erwerbung des Lones des ewigen Lebens zum Correlat haben. Wie nun aber Thom. für möglich gehalten hat, daß jemand einem anderen *de congruo* das ewige Leben verdiene (I. II q. 114 a. 6), so galt es auch für möglich, daß ein Mensch mehr Verdienst erwirbt als zur Erlangung der Seligkeit

1) Daß in diesem Zusammenhang die Rechtfertigung mit dem Glauben nur der Formel nach in Beziehung gebracht werden konnte (wie schon bei Aug.), ist selbstverständlich, s. z. B. Lomb. III d. 23 D: *per hanc fidem iustificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari*, cf. Robert Sent. IV, 14. dazu meine Bem. in Thomas. II², 179. Statt sich hierüber zu ereifern, sollte man darin vielmehr ein Zeichen religiösen Taktes anerkennen, denn zu welcher Misbildung hätte eine auf dem Glauben als dem *cum assensione cogitare* auferbaute Rechtfertigung gefürt?

nötig ist. Der Christ kann nämlich nicht blos die evangelischen Gebote befolgen, sondern auch die *consilia evangelica* einhalten. Dies geschieht, indem er auf die Güter dieser Welt, oder den Besitz, die Sinnenlust und die Ehre, ganz verzichtet d. h. Mönch wird: *in quibus autem tribus fundatur omnis religio* [1]) *quae statum perfectionis profitetur* (I. II q. 108 a. 4. Bon. Brevil. 5, 9). Die evangelische Vollkommenheit oder das christliche Lebensideal wird also verwirklicht in dem mönchischen Leben oder doch einer ihm gleichen Lebensform (II. II q. 184 a. 2. 5 u. 4. cf. Bonav. Apol. pauper. resp. 1 c. 3). Das ist die *perfectio supererogationis* (Bon. l. c.), die *iustitia superabundans* (Brevil. 5, 9 fin.). Hiedurch wird der Schatz überschüssiger Werke geschaffen (s. unten), hiedurch die Schaar der Heiligen als *intercessores* und *mediatores* neben Christus gestellt (Thom. III suppl. q. 72 a. 2), hiedurch das mönchische Lebensideal gemeinverständlich gemacht. — Doch nur die eine Seite des mittelalterl. Lebensideals läßt sich von dem Verdienstbegriff aus gewinnen. Gehen wir von dem Gnadenbegriff aus, so ergibt sich andererseits das Ideal eines übernatürlichen „jenseitigen" Lebens. Ist der neue Habitus der Gnade in der Seele das rechte Leben, so gilt es die alte Seele mit all ihren Kräften zu entwurzeln und zu zerstören. Auf dem Wege der asketischen *imitatio Christi* will man zum Genießen und Miterleben seiner Gottheit gelangen. Dies anschaulich gemacht zu haben, ist die Bedeutung der deutschen Mystik. Indessen fällt ihre Wirkung erst in die nächste Periode und ist daher dort zu schildern. Aber auf den Zusammenhang ihrer Lebensideale mit dem mittelalterl. Gnadenbegriff muß schon hier nachdrücklich hingewiesen werden.

§ 58. Die Sakramente und die Kirche, die Dogmatisirung der Lehre von den sieben Sakramenten.

Vgl. Schwane, DG. der mittleren Zt., S. 579 ff. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten. 1864.

Die Lehre von den Sakramenten hat in diesem Zeitalter die Form erhalten, in der sie freilich erst im 15. Jarh. durch Papst Eugen IV. auf dem Florentiner Concil 1439 dogmatisirt wurde, s. die Bulle Exultate deo bei Mansi XXXI, 1055 ff., auch Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papstt., S. 100 ff. Wir müssen deshalb auf die Entwicklung der

1) Nach mittelalterl. Sprachgebrauch = Mönchtum, Orden.

Lehre auch über unseren Zeitraum hinaus eingehen. Wir fügen die Bestimmungen der Bulle sofort bei.

1. a) Die Sakramente sind der positive Erfolg des Werkes Christi. Indem nämlich die Erlösung der Menschheit von dem Leiden Christi, die des Einzelnen von den Sakramenten abhängt, ist klar: *omnem suam efficaciam habere oportet novae legis sacramenta a passione Christi* (Thom. Summ. III q. 62 a. 5. Alex. Summ. th. IV q. 8 membr. 3 a. 5 § 7. cf. Biel Sent. IV dist. 2 q. 1 a. 3). Die Siebenzal der Sakramente ist selbstverständlich [1]). Die Notwendigkeit versuchte man auf mancherlei Art zu erweisen. Das christliche Leben sei der leiblichen Entwicklung verwandt, da bedürfe es eines Sakr. der Zeugung (Taufe), des Wachstums (Confirm.), der Narung (Eucharist.), dazu kommt die Heilung der täglichen Sünde (Buße), die Fortschaffung der Sündenreste (Ölung). Aus der sozialen Natur des Menschen wird die Ehe als Mittel der Heiligung der Fortpflanzung und die Ordination als Befähigung zur Leitung des Volkes abgeleitet (s. Thom. ib. q. 65 a. 1; s. Weiteres bei Bonav. Brevil. 6, 3 cf. Duns Sent. IV d. 2 q. 1 § 3. Biel IV d. 2 q. 1 a. 1). Taufe und Abendmal sind aber die *potissima sacramenta* (Thom. q. 62 a. 5). Nach einigen sind nur sie unmittelbar von Christus eingesetzt (Alex. IV q. 8 membr. 3 a. 2 § 3, Bon. IV d. 23 a. 1 q. 2), wärend man später alle sieben Sakramente auf direkte Einsetzung Christi zurückfürte (z. B. Albert Sent. IV d. 23 a. 13. Thom. q. 64 a. 2. Duns IV d. 2 q. 1 § 4. 5. Biel IV d. 2 q. 1 concl. 2).

b) Thomas definirt das Sakr. als *signum rei sanctae inquantum est sanctificans homines* (q. 60 a. 2), Bonaventura als *signa sensibilia divinitus instituta tanquam medicamenta, in quibus sub tegumento rerum sensibilium divina virtus secretius operatur* (Brevil. 6, 1. cf. Augustin doctr. christ. II, 1). Ein wirkliches Sakrament wird das sinnliche Zeichen aber nur, wenn seine Anwendung mit der *intentio* geschieht, dadurch einen überirdischen Effekt hervorzubringen oder doch *quod facit ecclesia facere vel saltem quod Christus instituit* (Bon. Sent. IV d. 6 p. 2 a. 2 q. 1) [2]). Die *res sensibiles* machen die *materia*

---

1) Die 3. Lateransynode 1179 stellt noch neben das Begräbnis u. die Einfürung v. Bischöfen etc. „andere Sakramente", Hefele V, 713. Als *sacramenta principalia* zält eine Londoner Synode (1237) die sieben auf. Hefele V, 1056.

2) Eingehend handelt hierüber Duns Report. Paris. IV d. 6 q. 6, vgl. Biel IV d. 6 a. 2 concl. 5.

des Sakr. aus, die Einsetzungsworte bilden die *forma,* d. h. durch die Recitation derselben *perficitur sacramentum* (Thom. q. 60 a. 7. Alex. IV q. 8 m. 3 a. 2). Demgemäß definirt Eugen IV.: *haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videl. rebus tanquam materia, verbis tanquam forma et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit ecclesia, quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum.*

c) Im Sakrament sind also ein äußeres *signum* und die Gnade bei einander, wie verhalten sie sich zu einander? Hugo hatte die praktisch maßgebende Formel geprägt: das Zeichen enthält die Gnade in sich (S. 64). Das hat Thomas dem Wortlaut nach als *non inconvenienter* anerkannt (q. 62 a. 3 ad 3), er ist auch der Meinung, daß ein *gratiam causare* von dem Sakr. ausgesagt werden darf (ib. a. 1), aber er fült auch die Schwierigkeit: ist die Gnade von Gott geschaffen, wie kann sie durch Kreatürliches gewirkt werden (ib.)? Thom. hat die Lösung durch die Unterscheidung der *causa principalis* und *instrumentalis* zu erreichen versucht. Diese (also die Sakr.) werde als von jener bewegte wirksam. *Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a deo ad effectum spiritualem.* Die Einsetzungsworte bewirken eine *spiritualis virtus* in dem äußeren Zeichen, die demselben so lange einwont bis diese Kraft ihr Ziel erreicht hat (ib. a. 1 u. 4) [1]. — Allein dieser Anschauung steht durch das ganze MA. eine andere entgegen. Deutlich liegt sie bei Bonaventura vor. Man dürfe nicht sagen, daß die Sakr. die Gnade enthalten. Diese wont nur in der menschlichen Seele. Das Sakr. ist an sich ein Symbol, wie etwa ein Brief mit königl. Siegel. Es besteht aber eine *pactio* Gottes, daß er den Gebrauch dieses Zeichens mit seiner Wirkung an der Seele begleiten wird. So angesehen gilt vom Symbol positiv nur, daß es durch Anregung des Glaubens auf den Gnadenempfang vorbereitet *(motus fidei excitatur per exhibitionem signi).* Die Gnadeneingießung erfolgt durch einen direkten schöpferischen Gottesakt in der Seele, d. h. so: *ex tali pactione dominus astrinxit se quodammodo ad dandam gratiam suscipienti sacramentum* (Bon. Sent. IV d. 1 p. 1 a. 1 q. 2. 3. 4, Brevil. 6, 1). Diese Auffassung ist durch Duns Scotus in dem späteren MA. maßgebend geworden. Indem

---

1) Vgl. Alex. IV q. 8 m. 3 a. 5 § 1: *virtus mirabiliter collata ipsi corporali agenti,* § 5: *sanctificatio est adveniens aquae vel oleo et non dat esse substantiale oleo vel aquae, sed dat esse accidentale.*

Gott allein zu schaffen vermag, kann die Gnade nur eine Gottestat zur direkten Ursache haben. Die Sakr. sind *signa certa*, sofern der göttliche Pakt mit der Kirche eine Concomitanz des göttlichen Wirkens gewiß macht. *Sola voluntas divina est causa invisibilis effectus quam signat sacramentum et ipsum concomitatur. — Deus ergo est causa immediata talis effectus sacramenti per assistentiam suam sacramento, cui disposuit semper assistere et gratiam conferre . . . et ita sola voluntas est prima causa et principalis huius effectus invisibilis* (Report. IV d. 2 q. 1 § 2). Man kann nicht sagen, *quod alliget potentiam suam sacramentis* (Sent. IV d. 14 q. 4, 6). Demnach „bedeutet" das äußere Zeichen das, was die begleitende Gnade innerlich im Menschen ausfürt, wie etwa die Taufe eine Reinigung: *mundationem vero animae a peccato quam certe significat, repraesentat ex institutione divina, ex quo deus qui baptismum instituit, suo signo assistit ad producendum effectum repraesentatum* (Biel IV d. 1 q. 1 a. 1; vgl. Durand. IV d. 1 q. 4 a. 1). Diese Anschauung erhält die Erinnerung an den augustin. Ursprung des Sakr.begriffes aufrecht: das äußere Sakr. ist an und für sich nur ein Gleichnis dessen, was Gott in der Seele wirkt [1]). Freilich konnte die Transsubstantiation nur künstlich unter diesen Begriff gestellt werden. — Von den beiden gekennzeichneten Anschauungen hat die Kirche natürlich die derbere erwält. Eugen IV. schreibt: *illa* (die atl. Sakr.) *non causabant gratiam, . . . haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt.*

d) Die Sakramente füren dem Menschen die *gratia iustificans* zu (Thom. q. 62 a. 6). *Per effectum sacramentalem intelligo gratiam gratum facientem quam consequitur suscipiens sacramentum non indigne* (Biel IV d. 1 q. 1 a. 2). Dabei hat Thom. einen Unterschied zwischen der *gratia virtutum et donorum* und der *gratia sacramentalis* angenommen, sofern erstere *essentiam et potentias animae* im Allgemeinen vollenden, wärend die einzelnen Sakramente spezielle Effekte hervorbringen (q. 62 a. 2. q. 89 a. 1 s. noch Bon. IV, d. 1 p. 1 a. 1 q. 6). Die Späteren haben die essentielle Einheit aller *gratia gratum faciens* angenommen: *quod est una et eadem gratia specie in omnibus habentibus gratiam, sive illa sit infusa per sacramentorum participationem sive*

---

1) Schon Thomas hat die mögliche Consequenz dieser Ansicht aufgedeckt: *secundum hoc igitur sacramenta novae legis nihil plus essent quam signa gratiae, cum tamen ex multis sanctorum auctoritatibus habeatur, quod sacr. nov. leg. non solum significant sed causant gratiam* (III q. 62 a. 1).

per merita adquisita sive etiam sine utrisque gratuite infusa. Es ist ein Unterschied *tantum ratione et non re nec essentia* vorhanden (Biel IV d. 2 q. 1 a. 3 dub. 2, s. schon Alex. IV q. 8 m. 4 a. 2 § 1). — Aber nicht nur die rechtfertigende Gnade teilen die Sakramente mit, als *effectus secundarius* kommt den nur einmal zu vollziehenden auch die Mitteilung des *character spiritualis* zu. Derselbe befähigt die Menschen andauernd zur Verehrung Gottes nach der Weise der christl. Religion (Thom. q. 63 a. 1. 2). Indem dies eine gewisse Teilnahme an dem Priestertum Christi bedeutet und dieses ewig ist, haftet auch der *character* der Seele *indelebiliter* an (ib. a. 5). Der Charakter ist also die unzerstörbare habituelle Disposition der Christenseele — und zwar *secundum intellectivam partem* — *ad ea quae sunt divini cultus exequenda* (a. 4. 5. Alex. IV q. 8 m. 3. 4. Bonav. IV d. 6 p. 1 a. 1 q. 3. 5). Duns hat den Charakter in den Willen verlegt (IV d. 6 q. 11 § 4). Aber der Begriff ist so unklar, daß man begreift, daß Duns (IV d. 6 q. 9 § 13) wie auch Biel sich der Zweifel über ihn nicht entschlagen konnten. Weder die Vernunft noch die Autoritäten fordern ihn, nur eine Stelle von Innocenz III.[1]) kann in Betracht kommen, und auch sie meint Biel anders auslegen zu können (Duns IV d. 6 q. 9 § 13 f. Biel IV d. 6 q. 2 a. 1 concl. 2). Eugen IV. hat aber auch diesen Punkt zur Kirchenlehre erhoben: *Inter haec sacramenta tria sunt, quae characterem i. e. spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum imprimunt in anima indelebiliter. Unde in eadem persona non reiterantur.*

e) Nur eine Frage bleibt noch zu erörtern: wie steht es um den würdigen oder unwürdigen Empfang des Sakramentes? Es gehört zum Begriff der ntl. Sakramente, daß sie *ex opere operato* d. h. durch ihren objektiven Vollzug wirksam sind. So Alexander (IV q. 8 m. 4 a. 1) und bes. Albert (Sent. IV d. 1 a. 1) und alle Späteren, z. B. Bonaventura: *sacramenta novae legis iustificant et gratiam conferunt ex opere operato per se* (IV d. 1 p. 1 a. 1 q. 5). Nun wird freilich eine gewisse Disposition im Empfänger verlangt, etwa der Glaube (Lombard. IV d. 4 B. Bon. IV d. 1 p. 1 a. 1 q. 2), aber bes. später beschränkte man sich auf die Forderung des Nichtvorhandenseins des *obex* oder einer Todsünde; als *opus operatum* setze das Sakr. einen

---

1) S. die Stelle bei Denzinger, Enchiridion symbolor. et definit. n. 341. 342. Dazu Duns l. c.: *propter ergo solam auctoritatem ecclesiae, quantum occurrit ad praesens, est ponendum characterem imprimi.*

bonus motus interior zu seinem segensreichen Empfang nicht voraus. Grade das bedinge seinen Unterschied von den alttest. Sakramenten (Duns IV d. 1 q. 6 § 10). Dieser Wirkung *ex opere operato* tritt die *ex opere operante* gegenüber. Bereitet sich der Mensch nämlich auf den Empfang des Sakr. vor, so empfängt er auch noch auf Grund dieses Verdienstes eine weitere belonende Gnadenwirkung. *Signum aliquod conferre gratiam dupliciter potest intelligi: uno modo ex ipso signo seu sacramento vel, ut alii dicunt, ex opere operato. Itaque eo ipso quod opus illud, puta signum aut sacr., exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur, sic quia praeter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus interior in suscipiente quo de condigno vel de congruo gratiam mereatur, sed sufficit quod suscipiens non ponat obicem . . . Alio modo intelliguntur signa vel sacramenta conferre gratiam ex opere operante et per modum meriti, quod scil. sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior suscipientis sacramentum, secundum cuius intensionem confertur gratia tanquam meriti condigni vel congrui, praecise et non maior propter exhibitionem sacramenti* (Biel IV d. 1 q. 3 a. 1 not. 2).

2. Indem wir jetzt von den einzelnen Sakramenten handeln, sind zuerst einige Bemerkungen über die Taufe zu machen. Als *materia* des Sakr. ist das Wasser, näher die Waschung [1]) mit demselben, zu nennen. Die Form geben die Worte: *ego te baptizo in nomine p. et f. et sp. s.* Die Wirkungen der Taufe werden seit Alexander genauer bestimmt, als es der Lomb. getan hatte. Die Taufe teilt die *gratia gratum faciens* mit. Das bewirkt sowol eine Befähigung der Seele zum Guten als die Vergebung der Schuld und Strafe [2]). *Ille qui baptizatur liberatur a reatu totius poenae sibi debitae pro peccatis* (Thom. Summ. III q. 69 a. 2), und: *per baptismum aliquis consequitur gratiam et virtutes* (ib. a. 4). *Ab omni aeternali (poena) absolvit baptismus delendo omnem culpam,* und: *gratia duplicem habet actum sc. delere peccatum et habilitare ad bonum* (Bonav. Sent. IV d. 4 p. 1

---

1) Duns IV d. 3 q. 3 § 2: *proximum est ipsa ablutio visibilis, ipsa enim cum verbis tanquam signum proximum significat effectum baptismi.*

2) Duns IV d. 3 q. 2 § 3: *deus . . . nulli remittit culpam, nisi cui dat gratiam, nullum enim liberat a perditione nisi quem ordinat ad hoc, ut sit filius regni.* Dazu ib. IV d. 4 q. 5 § 4: *(deus) paratus est semper post susceptionem eius signi assistere ei qui suscepit ad causandum effectum eius.*

a. 1 q. 2 u. 3). Hiedurch wird zugleich eine Beschränkung der Concupiscenz gewirkt (Lombard. IV d. 4 F. II d. 32 A. Duns IV d. 4 q. 7 § 1). Endlich teilt die Taufe den geistlichen Charakter mit, der als *habitus infusus* zu denken ist. Demnach wird in der Taufe dem Sünder die Gnade eingeflößt, diese tilgt die Sünden der Vergangenheit und schwächt die sündigen Triebe des Menschen. Wie aber letztere auch fernerhin wirksam bleiben, so bleiben dem Menschen auch die *poenalitates vitae praesentis* (Thom. q. 69 a. 3); die einen wie die anderen dienen zur Prüfung und Bewärung. Genau dieselben Gaben gewärt die Kindertaufe, wobei alle Schwierigkeiten sich dadurch lösen sollen, daß in der Taufe nicht einzelne Tugenden, sondern der *habitus virtutum* mitgeteilt werde (Thom. q. 69 a. 6). Zur segensreichen Wirkung der Taufe gehört der Glaube des Empfängers. Bei Ungläubigen (*fictio*) tritt die Segenswirkung ein, wenn sie für ihren Unglauben Buße getan haben (Thom. q. 69 a. 10. Bon. IV d. 4 p. 1 a. 2 q. 2 f.). Bei Kindern vertritt eine Verpflichtung der *patrini* für die Unterweisung im christl. Glauben Sorge zu tragen, das noch mangelnde Glaubensbekenntnis (Lombard. IV d. 6 G. Bonav. IV d. 6 p. 2 a. 3 q. 1)[1]). — Eugen IV. bezeichnet als Effekt des Sakr.: *remissio omnis culpae originalis et actualis, omnis quoque poenae quae pro ipsa culpa debetur.*

3. Das Sakr. der Firmung ist durch die spätere Scholastik nicht gefördert worden, denn daß man die Einsetzung durch Christus behauptete (z. B. Albert IV d. 7 a. 2) oder die Vorbehaltung dieses Sakr. für den Bischof durch allerhand Einfälle zu rechtfertigen versuchte, ist kein Fortschritt. Eugen IV. gibt als *materia* das Chrisma an, als *forma* die Worte: *signo te signo crucis et confirmo in chrismate salutis in nomine patr. etc.* Der *ordinarius minister* ist der Bischof. *Effectus autem huius sacramenti est, quia in eo datur spiritus s. ad robur.*

4. *Quasi omnis devotio in ecclesia est in ordine ad illud sacramentum.* Diese Worte des Duns (IV d. 8 q. 1, 3) über das Abendmal bringen die praktische Bedeutung dieses Sakr. zum Ausdruck.

---

1) Der Taufe geht voran *catechismus* und *exorcismus* (Lombard. IV d. 6 H. Thom. III q. 71 a. 1. 2). Die Taufe von Kindern nichtchristl. Eltern one oder wider den Willen dieser hat Thomas verworfen (q. 68 a. 10), Duns gebilligt (IV d. 4 q. 9), aber auch Biel für bedenklich erklärt (IV d. 4 q. 2 a. 3 dub. 5).

Dasselbe ist auch in fertiger Gestalt von den großen Scholastikern überkommen worden. Es galt nur das überkommene Dogma durch logische Künste einigermaßen der Vernunft einleuchtend und dem geistigen Geschmack des Zeitalters konform zu machen. Auch hier hat Alexander im Wesentlichen die Gedanken und Probleme aufgestellt, denen auch die Späteren nachgingen. Feste Voraussetzung ist die Transsubstantiation. Indem der Priester die formgebenden Einsetzungsworte über der *materia* oder den Elementen spricht, werden diese in ihrer Ganzheit in den ganzen Leib Christi verwandelt: *actualiter convertitur hostia totalis in corpus totale Christi* (Alex. IV q. 40 m. 3 a. 5). Dieser Gedanke ist nun auseinanderzulegen:

a) Die Worte der Einsetzung bewirken die Wandlung, sofern nämlich der Priester sie spricht: *unde et virtus consecrativa non solum consistit in ipsis verbis, sed etiam in potestate sacerdoti tradita in sua consecratione et ordinatione* (Thom. Summ. III q. 82 a. 1 ad 1). Thomas ist der Meinung, *quod in verbis formalibus huius sacramenti sit quaedam virtus creata ad conversionem huius sacramenti faciendam* (q. 78 a. 4). Nach Duns kann an sich nur die göttliche Allmacht die Wandlung vollziehen. Gott hat aber den Priester zum *minister* hiebei eingesetzt (Duns IV d. 13 q. 2, 3), *hoc est de iure evangelico non solum de iure positivo* (Duns Report. IV d. 13 q. 2) [1]).

b) Die Wandlung tritt ein im Moment, da die Worte gesprochen werden: *in termino prolationis verborum incipit esse sacramentum*

---

1) Der scotist. Anschauung von den Sakr. kann die Transsubst. nur mühsam eingegliedert werden. Die *signa sensibilia* bezeugen, daß die *signata* wirklich *sub eis contineri.* Und weiter: *deus sic instituit istas species, ut post consecrationem assistat eis ad hanc praesentiam Christi* (IV d. 8 q. 1, 2ff.). Aber wozu nun die Transsubst.? Wäre es nicht dem allgemeinen Sakr.begriff entsprechend, wenn nur eine Begleitung des Symbols durch die Gotteswirkung angenommen würde, entweder so, daß eine Gnadenwirkung direkt in die Seele kommt oder so, daß Christus leibhaftig gegenwärtig ist unbeschadet der Fortexistenz der Brotsubstanz? Schon Alex. v. Hal. fürt letzteren Standpunkt auf (*quod in hoc sacramento non est aliqua conversio, sed ad prolationem verborum sine conversione aliqua fit divina virtute, ut corpus Christi sit ibi*; Alex. hält dem entgegen, es könne zur Brotanbetung füren, IV q. 38 m. 1. Es ist die Ansicht einiger Berengarianer S. 59 Anm. 1, vgl. noch Petr. Pictav. Sent. V, 12), ebenso Duns (IV d. 11 q. 3, 3f.). Er hat die Möglichkeit desselben festgestellt und zur Kritik nur gesagt: *ergo magis congruit alia via quam ista.* Dieser Theorie gehörte aber die Zukunft (s. unten). Duns hat an der Transsubst. nur festgehalten, weil sie Dogma war.

(Duns IV d. 8 q. 1, 5). Es ist ein besonderer Vorzug dieses Sakr., daß es sich nicht erst *in usu*, sondern schon *in consecratione materiae* realisirt (Thom. q. 78 a. 1).

c) Das Resultat der Verwandlung ist das Vorhandensein des waren Leibes und Blutes Christi (Th. q. 75 a. 1), wobei die Seele Christi und seine Gottheit nicht *ex vi sacramentali*, sondern *ex reali concomitantia* da sind (ib. q. 76 a. 1. Alex. IV d. 38 m. 5). Hieraus hat man die sich immer mehr verbreitende Kelchentziehung für die Laien gerechtfertigt (s. Thom. q. 80 a. 12. Alex. IV q. 32 m. 1 a. 2).

d) Die Accidenzien der Brot- und Weinsubstanz bleiben nach, was freilich ein neues Wunder ist (Alex. IV q. 40 m. 1 a. 2. Thom. q. 75 a. 5) [1]). So lange die *species* von Brot und Wein erhalten bleiben, besteht das Sakr. fort. Daher scheute man selbst vor der Konsequenz, daß auch wenn Hund oder Maus eine Hostie fressen, die Substanz Christi in derselben bleibe, nicht zurück (Thom. q. 8 a. 3 ad 3 vgl. über das Verfaren bei Erbrechen Hefele CG. VI, 203).

e) Der Leib, den Christus seinen Jüngern gab, war der unsterbliche Verklärungsleib, diesen hat er auch selbst, den Jüngern zum Beispiel, genossen. *Et tamen ipse qui mortalis dabat et immortalis dabatur, non duo sed unus ipse fuit* (so Hugo, s. bes. Alex. IV q. 44 m. 1 u. 3, Thom. q. 81 a. 1 u. 3) [2]).

f) Hieran knüpft sich nun aber eine Schwierigkeit, deren Lösung die Scholastiker vor Allem beschäftigt. Ist nämlich, wie anerkannt, Christi Leib im Himmel an einem besonderen Ort vorhanden, wie kann er an verschiedenen Orten zugleich im Sakr. empfangen werden? Alexander meinte: *Christus circumscriptive sive localiter continetur in coelo, non continetur circumscriptive vel localiter sub sacramento*

---

1) Obgleich von der Brot- u. Weinsubstanz ein *non manere* gilt, wird doch der Ausdruck *annihilatio* vermieden, sofern das Resultat doch Christi Leib sei, s. Thom. q. 75, a. 2. 3. Duns IV d. 11 q. 4, 14. Biel IV d. 11 q. 1 a. 2 dub. 6.

2) Biel sagt, Christus habe den Jüngern gegeben *corpus tale quale habuit, id est mortale et passibile*, one daß er die *dentes manducantium* empfunden hätte (IV d. 9 q. 1 a. 3 dub. 3). Aus der anderen Ansicht folge, daß, wenn die Hostie des 1. Abendm. aufbewart worden wäre, Christus wärend des Triduums zugleich tot und lebendig gewesen wäre! (Biel, Exposit. canonis miss. lect. 46 L.)

(IV q. 40 m. 3 a. 7). Änlich lehrte Thomas: *quod corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae et non per modum quantitatis* (q. 76 a. 1 ad 3). Der im Himmel lokale Christus ist also im Sakr. nicht in lokaler Weise, sondern nur substanziell vorhanden (q. 75 a. 1 ad 3; q. 76 a. 4. 5. vgl. Durand. IV d. 10 q. 10 fin. s. noch Carthusian. IV d. 10 q. 1 ff.). Duns hat dieses mit Recht verworfen, sofern ein Ding one seine Proprietäten nicht denkbar sei (IV d. 10 q. 1, 12). Duns selbst meint, daß Gott vermöge seiner Allmacht, welche nur an dem logisch Unmöglichen eine Schranke hat, sehr wol einen Körper an verschiedenen Orten zugleich existiren lassen könne. Es ist nämlich nicht einzusehen, weshalb die Beziehungen eines Dinges zum Raum nicht sollten vervielfältigt werden können (ib. q. 2, 11. q. 3, 5). Demnach kann Christus zugleich im Himmel und an unendlich vielen Orten gegenwärtig sein. Die Späteren haben diese Gedanken angefochten, denn ihre (realistische) Voraussetzung ist die selbständige Existenz des Raumes, für die Nominalisten ist der Raum nur das räumlich vorgestellte Ding. Von hieraus kann eine räumliche Existenz Christi im Abendmal nicht gedacht werden. Vielmehr ist zu sagen, daß die Räumlichkeit ein zufälliges Accidenz eines Dinges ist. Wird das Ding auf einen Punkt reducirt, so bleibt es was es war, es hat also auch noch die Räumlichkeit, aber es existirt nicht mehr räumlich. Somit ist zu sagen, daß der Leib Christi mit der Eigenschaft der Quantität im Abendmal vorhanden ist, one aber als Quantum hier zu existiren (s. bes. Occam. tract. de sacr. altar. c. 16 ff. Biel IV d. 10 q. 1 a. 1 u. 2 vgl. Genaueres unten). Diese dürren Spekulationen erweisen aber allesamt nicht das Unmögliche. Der Leib Christi ist im Himmel lokal und er ist bei jedem Abendmal in seiner Substanz ganz gegenwärtig. Dogma steht gegen Dogma, und alle Logik überbrückt die Kluft nicht.

g) Endlich ist von dem Effekt dieses Sakramentes zu sagen. Im Allgemeinen gilt der Satz: *effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine* (Thom. q. 79 a. 1). Genauer angesehen, kann man sagen, *quod eucharistia instituta est in sacrificium et in sacramentum seu cibum* (Biel, Exposit. can. miss. lect. 85 D). Letzteres bedeutet Stärkung des geistl. Lebens, Mitteilung der Gnade und Vergebung der lässlichen Sünden (Thom. l. c.). Es ist nun blos consequent, daß die Späteren gemäß ihrer Deutung des Werkes Christi, diese Gnadenerweisung besonders in die Erinnerung an die Liebe Christi und sein frommes Beispiel, in die Erzeugung der Gegenliebe, die Anreizung zu guten Werken verlegen. Ein

memoriale divinae passionis ist das Abendmal. Lehrreich ist dafür Biel, Exposit. can. miss. lect. 85 B, O, U, X, Y [1]). — Aber dieser Wirkung tritt nun die des Sakr. als Opfer an die Seite. Der Leib Christi wird wirklich geopfert, *non tantum est repraesentativa, sed immolatio vera* (Albert Sent. IV d. 13 a. 23). Das Opfer kommt zunächst den Teilnehmern am Sakrament zu gute, dann aber auch anderen, *inquantum pro salute eorum offertur*, und sofern dieselben an das Sakr. glauben (Thom. q. 79 a. 7. q. 83 a. 1). Das Opfer ist auch wirksam zu Gunsten der im Fegfeuer befindlichen Seelen [2]). Die Wirklichkeit des Opfers schließt nicht aus, daß es zugleich eine Repräsentation und Erinnerung der Passion ist (Biel l. c. lect. 85 F). Die Hauptsache ist aber: *est etiam sacrificium illud similium effectuum operativum quos operatum est idipsum sacrificium in cruce* (Biel ib. K). Hier fanden die schlimmsten Verbildungen des praktischen Lebens (Verdienstlichkeit der Messe, Stillmesse, Fronleichnamsfest seit 1264) ihre Stützpunkte. Einen Fortschritt hat die Theologie auch auf diesem Gebiet nicht erreicht.

Aus der Bestimmung Eugens IV. seien folgende Sätze hervorgehoben: *sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum, nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur, ita tamen quod totus Christus continetur sub specie panis et totus sub specie vini et sub qualibet quoque parte hostiae consecratae et vini consecrati, separatione facta, totus est Christus.*

5. Wie das Abendmal die venialen Sünden, und die Taufe die Schuld der Erbsünde tilgt, so ist die Buße eingesetzt zur Fort-

---

1) Biel fürt folgende Wirkungen an: *vivificare, relaxare, inflammare, patientiam dare, nutrire, restaurare, unire, copulare, sanare, conservare, roborare, perducere*, s. hiezu auch sermo 46 der Festpredigten Biels.

2) S. Biel sermo 46 R: *licet fructus eucharistiae efficacior est ut sacramentum, est tamen generalior ut sacrificium . . quia ut sacram. solum operatur in sumentibus ipsum, sed ut sacrif. effectum habet in omnibus pro quibus offertur. Offertur autem non tantum pro participantibus per sumptionem, sed etiam pro circumstantibus omnibus, imo et absentibus, vivis et defunctis . . . Licet peccatores arceantur a perceptione eucharistiae, non tamen ab auditione missae . . . Peccatoribus etiam non contritis nec in peccatis suis quae continuant displicentiam habentibus, utile est frequenter assistere missae officio ac procurare, ut pro eis offeratur, quatenus sic a domino mereantur misericorditer respici atque ad peccatorum suorum displicentiam, quam nondum habent, inspirari.*

schaffung der Todsünden. Nur mit diesen, nicht mit den sog. *peccata venialia* hat die Beichte und die Absolution zu schaffen, für letztere genügt ein gewisses Misfallen an der Verfehlung, das VU., Weihwasser, der bischöfliche Segen; der Gnadeneingießung bedarf es nicht (Alex. IV q. 77 m. 2 a. 5. Bon. IV d. 17 p. 3 a. 2. Thom. Summ. III q. 87 a. 1; a. 2 ad 2; a. 3)[1]. Die verderbliche Unterscheidung großer und kleiner Sünden[2], welch letztere kaum mehr als Sünden gerechnet werden, ist dadurch gerechtfertigt. Diese Scheidung ist aber eine Notwendigkeit, sofern nur so neben dem Bußsakrament die Bitte um Sündenvergebung einen Sinn hat. — Indem wir uns jetzt dem Bußsakr. zuwenden, erinnern wir uns des Problemes, dessen Lösung Abälards Schule offen gelassen hatte: folgt die göttliche Vergebung der *contritio*, was soll da die *confessio* und die priesterliche *absolutio*? Diese Frage haben die Scholastiker beantwortet, wie sich zeigen wird. Auch in diesem Sakr. werden *materia* und *forma* unterschieden. Erstere besteht in den *actus poenitentis*, letztere in den priesterlichen Worten: *ego te absolvo* (Thom. q. 84 a. 2. 3. Bon. IV d. 22 a. 2 q. 2. Biel IV d. 14 q. 2 a. 1). Die Bemerkung, *quod in qualibet re perfectio attribuitur formae* (Thom. ib. a. 3), stellt von vornherein die Bedeutung der Absolution fest, sie macht das Wesen dieses Sakr. aus.

a) Nach der Tradition ist das erste Stück des Sakr. die c o n t r i t i o. Zum Verständnis des Folgenden müssen wir im Auge behalten, daß die Buße, speziell ihr erster Teil die *contritio*, als durch die Liebe formirter Akt oder als christliche Tugend bereits Produkt der Gnade ist. Hieraus folgt aber, daß die *contritio* schon an sich die volle Zerstörung von Schuld und Strafe verdiene und bewirke (Thom. suppl. q. 5 a. 2 cf. Wilhelm v. Paris de sacr. opp. Nürnberg 1496, II, fol. 41 v. 44 v. 46 r). Andererseits soll dieselbe im Bußsakr. unter den Gesichtspunkt der *dispositio ad gratiam consequendam* gestellt werden (Thom. ib. q. 5 a. 1 u. III q. 89 a. 1 ad 2). Aber einer solchen *dispositio* bedarf es doch nicht, ja sie macht das Sakr. geradezu un-

---

1) Nach Duns bedarf es hiebei nicht einmal der *attritio* (IV d. 17 q. 1, 25).

2) Thom. (q. 86 a. 4; q. 87 a. 2) unterscheidet so: *in peccato mortali sunt duo, scil. aversio ab incommutabili bono et conversio ad commutabile bonum*, dagegen ist *in peccatis venialibus* nur *inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a deo* vorhanden. Ersterem gebürt daher ewige, letzterem nur zeitl. Strafe. — Zur Frage s. noch Biel IV d. 17 q. 1 a. 2 concl. 3.

nütz. Ziemlich gezwungen fällt daher der Nachweis des Thomas aus, daß, weil doch niemand wissen kann, ob er das zur Vergebung genügende Maß der Reue habe, man immerhin Beichte und Absolution benützen müsse (suppl. q. 5 a. 2 ad 1). Und mehr als eine Behauptung ist es nicht, daß mit der *contr.* immer der Vorsatz zu beichten verbunden sei (ib.). Bedenken wir weiter, daß der Betreffende in eine Todsünde gefallen ist, so kann er, one Einwirkung des Bußsakr., ja die *contritio* überhaupt nicht aufbringen. So wird denn als genügende rein menschliche Disposition auf den Gnadenempfang ein neuer Begriff eingefürt: die *attritio*. Von diesem Begriff aus löst sich das obige Problem, denn diese halbe Reue verdient eben nicht die Sündenvergebung, hier ist der Beichte und Absolution Raum gelassen. Das Wort *attritio* ist zuerst bei Alanus ab Insulis [1]), dann bei Alexander v. H. (IV q. 74) und Wilhelm v. Paris (opp. II, 45 v) zu finden, aber in einer Weise, aus der hervorgeht, daß es bereits Bestandteil der Schulsprache war. Thomas definirt: *significat attritio quandam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam* (suppl. q. 1 a. 2) [2]). Das Motiv dazu ist gewönlich die Furcht: *timor servilis principium est attritionis* (Alex. IV q. 74 m. 1. Durand. IV d. 17 q. 1 a. 3) [3]). Wenn nun jemand ein gewisses Misfallen an seiner Sünde hat, ist er geschickt die Beichte abzulegen. *Si autem poenitens praeparatus quantum in se est, accedat ad confessionem, attritus non contritus, dico, quod confessio cum subiectione arbitrio sacerdotis et satisfactio poenitentiae iniunctae a sacerdote est signum et causa deletionis culpae et poenae* (Alex. IV q. 60 m. 1 a. 3). Die Beichte geschieht vor dem Priester, weil nur er, der die Eucharistie consekriren kann, Gewalt hat über die Gnadenkräfte (Thom. suppl. q. 8 a. 1; q. 10 a. 1. Alex. q. 76 m. 3 a. 1).

---

1) S. Regul. theol. 85 (Mi. 210, 665 C): *aut attritione remittitur . . . quamvis non poeniteat perfecte, aut contritione dimittitur quando plenarie de peccato convertitur.*

2) Über die beiden Begriffe s. Biel IV d. 16 q. 1 a. 1 n. 3.

3) Vgl. Thomas (III q. 85 a. 5), der die Frage, *utrum principium poenitentiae sit ex timore*, dahin beantwortet, daß die seelischen Akte in der Buße folgende seien: *fides, timor servilis, quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur, spes, charitas, timor filialis.* Demnach: *patet, quod actus poenitentiae a timore servili procedit sicut a primo motu affectus ad hoc ordinante.* Dazu Biel IV d. 14 q. 1 a. 3 dub. 6: *in incipientibus nondum perfectis . . . frequenter oritur ex timore poenae qui oritur ex amore sui, sed in perfectis oritur ex amore dei et iustitiae.* Durand. (s. oben): *poenit. enim timore concipitur.*

Hierauf folgt die Absolution. Dieselbe bringt die göttliche Vergebung. Nun ist es aber unmöglich, *quod deus remittat offensam alicui absque aliqua immutatione voluntatis eius* (Thom. q. 86 a. 2). Demnach gilt der Satz: *remissio peccatorum non potest esse, nisi per infusionem gratiae* (ib. q. 89 a. 1). Also wird die Absolution die göttliche Vergebung dadurch bringen, daß sie zugleich eine Zerstörung der Todsünde durch Gnadeneinflößung bewirkt (vgl. oben S. 104). Wenn der *attritus* nur nicht von sich aus einen *obex* vorschiebt, erhält er durch Beichte und Absolution die Gnade (Thom. suppl. q. 18 a. 1)[1]. Diese aber bewirkt die Vergebung des *reatus poenae aeternae* sowie *aliquid de poena temporali*. Diese letztere Aussage, die die Auffassung Abälards in etwas modificirt, ist aus der Rücksichtnahme auf die Satisfaktion, die sonst unnütz würde, zu erklären (ib. q. 18 a. 2). So stellt sich die Lehre nach Thomas dar[2]. Anders ist sie bei Duns gewandt. Die *attritio* begründet, wenn sie eine bestimmte Zeit über wärt, ein *meritum de congruo*, einen Billigkeitsanspruch des Menschen an Gott. Jetzt muß der Büßende seine Beichte ablegen. Darauf wird die Gnade eingegossen oder es wird die Sünde dadurch zerstört, daß die *attritio* in *contritio* verwandelt wird (Sent. IV d. 14 q. 2, 14—16). Die Eingießung der Gnade geschieht durch die Absolution. Für den *attritus* gestaltet sich der Prozeß also so: *sufficit enim, quod aliqua displicentia, licet informis, praecedat et tunc ille capax est absolutionis sacramentalis et per illam fit contritio* (IV d. 16 q. 1, 7). Und weiter: *sacerdos sic absolvit quod tamen ligat. Absolvit quidem a debito poenae aeternae, sed ligat ad solutionem poenae temporalis* (ib.). Man kann also sagen, daß die Absolution die ewige Strafe in eine zeitliche verwandle (ib. d. 17 q. 1, 23, vgl. Durand. IV d. 16 q. 1 a. 3), jene also vergebe (ib. d. 19 q. 1, 32)[3]. — Um noch einem Späteren das Wort zu geben, möchte ich in

---

1) Ist der Beichtende genügend *contritus*, so bringt die Absolution eine Mehrung der Gnade.

2) Letzteres ist später allgemeine scholast. Lehre. Anders lehrte noch Alexander: Gott allein komme die *absolutio a culpa* zu (IV q. 80 m. 1). Der Priester erläßt nur einen Teil der Strafe (m. 2 a. 1) und zwar die zeitliche und nicht die ewige (ib. a. 2), änlich auch Bonavent. IV d. 18 p. 1 a 2 q. 1.

3) Wie kül und vernünftig, aber auch wie fein ist das doch gedacht: eine gewisse Unruhe wegen der Sünde wird durch die feierliche Beichte und Absolution gesteigert zur Zerknirschung und dadurch auf psychologischem Wege die Sünde ausgetilgt!

einigen Worten die Lehre Biels reproduciren. Die Vergebung tritt ein durch die Zerstörung der Sünde vermöge der Gnadeneingießung (IV d. 14 q. 1 a. 1 n. 2. 4). Hiezu bedarf es aber einer Vorbereitung des Sünders. *Et quamvis hoc fieri posset a deo sine nobis, requirit tamen etiam aliquid a nobis* (ib. q. 2 a. 1), der Mensch kann und soll tun *quod in se est* (ib. q. 1 a. 2 concl. 2. 3). Eine *detestatio criminis* und *displicentia peccati* soll er haben (ib. concl. 5). In der Regel hat die Buße in dem *timor servilis* ihren Anfang, *timens enim gehennam mala cavet* (ib. q. 2 a. 3 dub. 3). Auf das *votum conterendi* kommt es an: *ubi est votum conterendi, ibi est contritio,* das *nolle habere detestationem* ist *nolle peccasse* (ib. a. 1 n. 2). So befindet sich der Mensch im Stand der *attritio* und verdient *de congruo* die Gnade (d. 16 q. 2 a. 3 dub. 4). *Statuit non deesse facienti quod in se est, nec subtrahere gratiam sufficienter disposito ad eius receptionem* (d. 14 q. 2 a. 1 opin. 3). Die Beichte und Absolution bringen dann die Gnade und verwandeln die *attritio* in *contritio.* Trotz der Differenzen im Einzelnen stimmt die Gesamtanschauung zusammen. Beichte und Absolution sind notwendig, damit die *attritio* zur *contritio,* und die Sünde getilgt werde. So war die Schwierigkeit, die Abälards Lehre bedrückte, gehoben durch die Einfürung der Attrition. Wiewol man in der Theorie zunächst immer von der *contritio* sprach, mußte für die Praxis die *attritio* die Fürung übernehmen. Es ist nicht leicht zu sagen, welcher der beiden Begriffe der gefärlichere war: das Exercitium des Bußschmerzes, auf welches der Lon der Vergebung gesetzt ist, oder die Angstreue, die in der Feierlichkeit des Gottesdienstes ganze Reue werden soll?

b) Nach der Absolution bleiben die zeitlichen Strafen für den Sünder bestehen. Sie werden getilgt durch die *satisfactio operum.* Diese zur Wiederherstellung der göttlichen Ehre dargebotenen Werke (Thom. suppl. q. 12 a. 3) sind freilich keine *satisfactio aequivalens,* was aber nicht ausschließt, daß sie ein *sufficiens fieri* vor Gott sind (ib. q. 13 a. 1). Sie bestehen darin, daß wir uns etwas Gott zu Ehren entziehen. Nun haben wir Güter der Seele, des Leibes und des Glückes. Der Verzicht auf sie ergibt das Gebet, das Fasten, die Almosen (ib. q. 15 a. 3) [1]). Die Unterlassung dieser bei der Beichte auf-

---

1) Vgl. Duns IV d. 15 q. 1, 12. Biel IV d. 16 q. 2 a. 1. — In diesem Zusammenhang hat Biel eine eingehende Darstellung wichtiger ethischer Fragen vorgetragen; er folgt darin Duns in der 15. Distinkt. d. Buches.

gelegten guten Werke bringt wärend dieses Lebens und der Zeit des Purgatoriums Leiden über den Säumigen.

c) Um so größere Bedeutung haben die Indulgenzen oder der Ablaß. Der Beweis für ihr Recht ist folgender: *ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere, quia impium esset dicere, quod ecclesia aliquid vane faceret* (ib. q. 25 a. 2)! Innerlich versuchte man sie durch den Gedanken der Einheit der Kirche zu begründen. Christi wie der Heiligen Verdienste waren größer als notwendig war. So entstand der *thesaurus spiritualis ecclesiae,* der aus diesen *supererogationes membrorum Christi* sowie des Herrn selbst besteht (Alex. IV q. 23 m. 3 a. 1. Albert IV d. 20 a. 16). Da aber der Leib Christi einer ist, kommen diese Taten einiger Glieder auch den übrigen zu gute (Thom. suppl. q. 25 a. 2). Indem nun die Verstorbenen, die in das Fegfeuer kommen, sich noch auf der Reise befinden, außerdem wegen ihrer Sünden vor das Forum der Kirche gehören, so können auch sie Teil erhalten an diesen Gnadenschätzen (s. bes. Biel, expos. can. miss. lect. 57). Es ist verständlich, daß die Kirche dafür ein *opus pium et utile ecclesiae* verlangt (ib.). Wärend nun aber der Ablaß für die Lebenden vom Papst *per modum iudiciariae potestatis* gewärt wird, gilt er den Verstorbenen *per modum suffragii: indulgentiae proficiunt eis per modum suffragii, i. e. propter aliquod opus ab alio factum et eis per modum suffragii applicatum* (ib. L. vgl. Alex. IV q. 23 a. 2 m. 5. Bonav. IV d. 20 p. 2 a. 1 q. 5). Die Gewalt über den Ablaß stehe an sich nur dem Papst zu, der nach seinem Willen die Bischöfe an ihr Teil haben läßt (Thom. suppl. q. 26 a. 1. 3). — Diese Lehre ist es, die auch Eugen IV. vorträgt, im Ausdruck nicht immer ganz genau: *quasi materia sunt actus poenitentis.* Es folgen die bekannten drei Teile. Von der *confessio* heißt es: *ad quam pertinet, ut peccator omnia peccata quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter.* Die *satisfactio: praecipue fit per orationem, ieiunium et eleemosynam.* Die Form sind die Absolutionsworte, der Effekt *absolutio a peccatis.* — Der positive Aufbau des Bußsakr. ist hiemit vollbracht. Die Elemente, aus denen es sich zusammensetzt, sind dieselben geblieben, aber sie sind in wechselnder Weise gegen einander abgestuft worden. Fiel ursprünglich der Nachdruck auf die Satisfaktion, so später auf die Contrition, dann aber auf die Confession [1]). Indem

---

1) Durandus hat geradezu geleugnet, daß *contr.* u. *satisf.* Bestandteile des Sakr. seien, Alles kommt auf *conf.* u. *absolut.* an, u. das Sakr. hieße richtiger sacr. confessionis (IV d. 16 q. 1 u. d. 14 q. 1).

aber ein Element so betont wird, ergeben sich Fragen und Bedenken hinsichtlich des Rechtes und der Bedeutung der übrigen. Die Scholastiker haben das Recht der Beichte festgestellt, eine neue Frage wurde damit angeregt: bringt die Absolution die Gnade, wozu dann noch die Werke und Ablässe? Hier griff die Kritik des ausgehenden MA. ein.

6. Das Sakr. der letzten Ölung hat keine wesentliche Erweiterung erfaren. Hinsichtlich des Effektes schwankte man, indem die Einen an Aufhebung der *venialia* (Bonav. Brevil. 6, 11. Duns Report. IV d. 23 q. 1, 4), die Anderen an Tilgung des trotz der übrigen Sakramente gebliebenen Sündenrestes dachten (Albert Sent. IV d. 23 a. 1. Thom. Sent. IV d. 23 q. 1 a. 2). Dazu kommt auch, *quando expedit*, leibliche Erleichterung oder Heilung. Die Lehre der Scholastiker ist klar durch Eugen IV. zusammengefaßt: *Materia est oleum olivae per episcopum benedictum.* Die Ölung findet statt *in oculis, in auribus, in naribus, in ore, in manibus, in pedibus, in renibus. — Forma: per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat*[1]) *tibi dominus quidquid per visum etc., et similiter in aliis membris . . . Effectus vero est mentis sanatio et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis.*

7. Das Sakr. der Ordination empfing einige genauere Bestimmungen. Seine Notwendigkeit ergibt sich daraus, daß es eines Standes bedarf, welcher die *medicamenta sacramentorum* in Anwendung bringt (Bonav. Brevil. 6, 12). Als Materie werden die Symbole oder Gefäße betrachtet, die bei der Ord. in Anwendung kommen, die begleitenden Worte sind die Form (Thom. III suppl. q. 34 a. 5. Duns IV d. 24 q. 1, 8). Die Ordination befaßt in sich die sieben *ordines* (s. S. 68). Jeder Ordinirte erhält den geistlichen Charakter (Thom. q. 35 a. 2). Im Übrigen wird durch die Ord. ihm die *gratia gratum faciens* erteilt behufs Ausspendung der Sakramente (Thom. 35 a. 1)[2]). Hier nun erhob sich die Frage, ob der Epi-

---

1) Für diese deprekative Formen ist in einigen Kirchen eine indikative im Gebrauch gewesen, Thom. Summ. suppl. q. 29 a. 8.

2) Alle *ordines* haben eine nähere oder fernere Beziehung zur Eucharistie: der Priester consekrirt, der Diak. darf das Blut austeilen, der Subdiak. die *materia consecranda* heranbringen; an der Disposition zum Sakr.-empfang sind die übrigen beteiligt, der Akolyt zur Devotion erleuchtend, der Lektor Erkenntnis bringend, der Ostiarius die Unwürdigen abzuhalten, der Exorcist zur Abwehr der Dämonen (s. Duns IV d. 24 q. 1, 7).

skopat ein *ordo* für sich sei oder mit dem Presbyterat zusammenfalle. Thomas und Bonaventura erklärten, daß, weil die Eucharistie das höchste Sakr. sei, und Priester und Bischof bezüglich der Confektion desselben die gleiche Gewalt hätten, der Episkopat kein besonderer *ordo* im eigentlichen Sinn sei. Nur wenn man den *ordo* in uneigentlichem Sinn als *officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum* oder als *distinctio dignitatum et officiorum* faßt, kann man — uneigentlich — den Episk. als besonderen *ordo* bezeichnen. Daher: *ultra sacerdotium non est gradus ordinis* und: *episcopatus prout concernit ordinem sacerdotii, bene postet dici ordo, sed prout distinguitur contra sacerdotium dicit dignitatem quandam vel officium episcopi annexum* (Bon. IV d. 24 p. 2 a. 2 q. 3. Thom. q. 40 a. 5). Eine andere Wendung gab Duns der Sache. Auch er sieht wegen der *nobilitas actus* bei Spendung der Eucharistie das *sacerdotium* für *supremus gradus* an (Sent. IV d. 24 q. 1, 7), allein immerhin stehe der *ordo*, welcher die Fähigkeit hat, zu dieser Höhe zu erheben, auf einer noch höheren Stufe. *Si autem conficere non sit simpliciter excellentissimus actus in ecclesia, sed posse constituere aliquem in illa eminentia cui competit talis actus, tunc non sunt tantum septem ordines sed octo, quia episcopatus tunc est specialis gradus et ordo in ecclesia, cuius est ordines omnes conferre et per consequens omnes in istis eminentibus constituere* (Report. IV d. 24 q. 1, 9). Diese Aussonderung des Episkopates hat auch im späteren MA. Anhang gehabt [1]. — Die Verwaltung dieses Sakr. kommt nur dem Bischof zu. Die Häretiker können dieses wie die anderen Sakr. [2] zwar giltig vollziehen, doch bringt es dann nicht die *gratia gratum faciens* und zwar *propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem ecclesiae* (Thom. q. 38 a. 2). Auf diese Weise blieb man orthodox und konnte doch die häret. Sakramente gebürend hinabdrücken. — Eugen IV. bezeichnet als Materie: *illud per cuius traditionem confertur ordo, sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem* etc. . . . *Forma sacerdotii talis est: accipe potestatem offe-*

1) Z. B. Durandus in Sent. IV d. 24 q. 6. 7.

2) Ausgenommen ist nur die Buße, Bonav. IV d. 25 a. 1 q. 2. Durandus IV d. 25 q. 1 ad 2, sofern die Giltigkeit der Absolution immer von der Rechtmäßigkeit der priesterl. Jurisdiktion abhängt. Diese fehlt aber den Häretikern und Schismatikern hier, wie auch bei den übrigen Sakramenten, vgl. Duns Report. IV d. 25 q. 1, 16.

rendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis in nomine patr. etc. . . . *Effectus augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister.*

8. Die Ehe besteht in der lebenslänglichen Verbindung von Mann und Weib zum Zweck der Kinderzeugung und -erziehung: dazu kommt nach dem Sündenfall die Bewarung vor Hurerei (Thom. suppl. q. 48 a. 2). Demgemäß befaßt sie in sich einen *contractus* behufs der *mutua datio corporum ad copulam carnalem* (Duns IV d. 30 q. 2, 4; d. 26, 8. Thom. q. 58 a. 1). Zu ihrer Schließung gehört somit der hierauf bezügliche *mutuus consensus* (Thom. q. 45 a. 1. 2; q. 48 a. 1). Die öffentliche Aussprache dieses bewirkt aber erst das *matrimonium ratum.* Damit ist das gegenseitige Recht das *debitum coniugale* zu fordern gegeben. Erst die vollzogene *copula carnalis* constituirt das *matrim. consummatum.* Vorher kann die Ehe durch ein früher abgelegtes feierliches Votum der Continenz (Thom. q. 53 a. 2), ebenso wie durch den vor Vollzug der *copula* erfolgenden Eintritt in einen Orden aufgehoben werden (q. 61 a. 2). Im Übrigen ist die Ehe unauflöslich und monogamisch [1]). Dem *ordo sacer* ist sie versagt [2]). — Die Ehe ist nun als Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche ein Sakr. Als Form werden die Worte des Consensus angesehen, *non autem benedictio sacerdotis quae est quoddam sacramentale.* Dieses Sakr. wird also durch den vollzogen, der es braucht (q. 42 a. 1). In dem Consensus ist somit eine göttliche Kraft wirksam, welche das eheliche Leben heiligt (q. 45 a. 1) [3]). Am präcisesten drückt sich Duns aus, wenn er als sakr. Effekt der Ehe die *gratiosa coniunctio animarum* hinstellt (IV d. 26 § 15, 17).

---

1) Nach Thom. (q. 65 a. 1) widerspricht die Polygamie dem Naturrecht. Dieses hat Duns bestritten und die Möglichkeit erwogen, daß nach entvölkernden Kriegen oder Seuchen der Kirche die Vielweiberei von Gott offenbart werde (IV d. 33 q. 1, 6).

2) *quia in sacris ordinibus constituti sacra vasa et sacramenta tractant, et ideo decens est, ut munditiam corporalem per continentiam servent* (ib. q. 53 a. 3).

3) Bonav. (IV d. 26 a. 2 q. 2): *matrimonium accipit rationem spiritualitatis et gratiae, quando consensus iungitur benedictioni, ubi explicatur significatio et obtinetur per benedictionem sanctificatio, et ideo in benedictione sacerdotali consistit ratio spiritualis praecipue.* Es ist auffallend, daß dieser Gedanke nicht nach dem Muster des Bußsakr. dahin ausgeprägt worden ist, daß die priesterl. Benediktion die Form und der Consens die Materie sei. Das ist im MA. nur vereinzelt, später freilich häufiger geschehen, s. Kirchenlex. IV^2, 145 f.

Indem also die beiden einander angehören wollen, stellt Gott eine innere Beziehung zwischen ihnen her. Als einzelne Wirkungen werden etwa genannt die eheliche Treue, die Dämpfung der Lust wärend des Zeugungsaktes und die Richtung derselben auf eine *copula utilis* (Bonav. IV d. 26 a. 2 q. 2), das Beisammenleben der Gatten und die gemeinsame Erziehung der Kinder (Albert IV d. 26 a. 14). Dazu kommt was die christl. Ehe mit der natürlichen teilt, daß nämlich der des Menschen unwürdige, weil ihn der Vernunft zeitweilig beraubende, Zeugungsakt in der Ehe um ihrer Güter willen legitimirt und entschuldigt wird (Thom. q. 49 a. 1). Diese Güter sind *proles, fides,* wozu das Christentum *sacramentum* fügt (so Lombard. IV d. 31 A nach Augustin de genesi ad litt. IX, 7, 12). — Auf die Ehehindernisse, die eingehend besprochen werden, gehen wir nicht ein [1]). Eugen IV. bezeichnet als *causa efficiens* den *mutuus consensus per verba de praesenti expressus.* Als Güter der Ehe fürt er auf: *proles suscipienda et educanda, fides, quam unus coniugum alteri servare debet* und *indivisibilitas matrimonii propter hoc, quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et ecclesiae.* — Man sieht, daß dieses letzte Sakr. nur eine haltlose und unfertige Form erreicht hat. Weder wird die Materie deutlich bestimmt, noch wird klar, wie und wodurch der Consens sakr. Kraft hat. [2])

9. Das ist die katholische Sakr.lehre, wie sie auch vom Tridentinum wesentlich unverändert angenommen worden ist. Zwei Motive haben von Anfang an zu ihrer Herstellung concurrirt, die Materialisirung der Gnade und der hierarchische Kirchenbegriff (s. Augustin). Die Sakramente strömen die Gnade ein, aber die Priester machen die Sakramente. Jenen Gnadenbegriff haben wir besprochen, vom Kirchenbegriff ist noch ein Wort zu sagen. Man ist hier über das, was Hugo gesagt hat, nicht hinausgekommen.

a) *Ecclesia idem est quod congregatio fidelium et quilibet christianus est sicut membrum ecclesiae.* Diese Definition (Thomas, exposit. symbol. opp. XVII, 69) besagt nicht mehr, als daß die Christenheit die Kirche ist.

---

1) S. in der Kürze die Versus memoriales bei Bonav. Brevil. 6, 13.

2) Es ist war, daß für die, welche jenen Consens aussprechen, der Schöpfungssegen in Kraft tritt; man kann sagen, sofern sie Christen sind, auch der Segen des Reiches Christi, aber kann dabei eine Gnadenerweisung gedacht werden, die nicht identisch wäre mit der persönlich erfarenen? Der bei Protestanten beliebte Vorwurf, daß die Ehe Sakr. ist, aber die Virginität höher steht, besagt nichts, man ziehe nur die Buße zum Vergleich herbei.

Für diesen Ausdruck sagt Thomas auch *communio fidelium* (Summ. suppl. q. 23 a. 1) [1]). In der Kirche, als der Arche Noäh, ist Rettung vorhanden. In der Kirche wird nämlich die *communio sanctorum* übermittelt, die Teilnahme an den Sakramenten, denn so faßt Thomas den Begriff [2]). Diese aber bringen uns die Gnade. Die Sakramente füren weiter zu den *ministri*, welche von den Aposteln die Gewalt über sie zur Sündenvergebung erlangt haben (expos. p. 70). So kommt die Definition der Kirche als der Versammlung der Gläubigen genau überein mit der Bezeichnung derselben als einer *congregatio politica* (Thom. suppl. q. 26 a. 1), in welcher *rectores* und *subditi* einander gegenüberstehen.

b) Indem aber die Kirche eine *politia ordinata* ist, findet eine Abstufung der Regirenden in ihr statt (Duns IV d. 24 § 3). Außer den Gesetzgebern muß es solche geben, welche die Gesetze den Verhältnissen anpassen (Thom. suppl. q. 20 a. 1). Nun sind zwar alle Priester befähigt die Eucharistie zu conficiren, einige Sakr. sind aber dem Bischof reservirt. Was die Schlüsselgewalt anlangt, so unterscheidet man die *clavis ordinis* von der *clavis iurisdictionis*. Erstere gehört an sich dem Priestertum, sie gewärt Sündenvergebung. Letztere steht dem Bischof allein zu, es ist seine geistliche Regirungsgewalt, die *potestas plena* in der Verfügung über die Erteilung oder Ver-

---

1) Das ist die übliche Definition der Kirche, s. z. B. Duns Report. IV d. 24 q. 1, 5: *universitas fidelium*. in Sent. IV d. 19 § 15: *communio fidelium*. Occam Dial. Goldast, Monarchia II, p. 402. 503. 471. 481. 498. 788. 799: *congregatio fidelium*, oder auch *communitas fidelium* oder *christianorum*, ib. p. 788 ff. 806 f. 810. 814. Marsil. Defensor pac. II, 2 p. 193; 6 p. 209 bei Goldast, Monarch. II. Biel, Expos. can. miss. lect. 22 D.

2) Der Titel *communio sanctorum* wird sehr verschieden erklärt: von den Sakramenten z. B. Abälard (Migne 178, 629), Ivo v. Chartres (Mi. 162, 606), Thomas l. c.; von den Heiligen z. B. Bruno von Würzb. (Mi. 142, 500), in Schönbachs Altdeutschen Predigten I, 42 f. 46 oder von den Engeln, z. B. Alexander (Summ. IV q. 37 § 9), oder der *ecclesia triumphans* (Gerson opp. I, 240). Von den Heiligen und Sakr. z. B. Bonav. Centiloq. p. 3 sect. 38. Merkwürdig ist die Bemerkung des Joslenus v. Soissons (Mi. 186, 1488), wo beides so combinirt ist: ich glaube die Warheit der Sakr., an welcher die Heiligen Teil hatten, sodaß ich von Taufe u. Abendm. glaube, was sie auch glaubten. Oder: Gemeinschaft mit den Heiligen und den von ihnen erworbenen geistlichen Gütern (s. Hasack, Der chr. Gl. d. deutschen Volkes etc. 1868, S. 90). Endlich als Gemeinschaft der Frommen aller Zeiten und Orte Wessel opp. p. 809; s. noch Erasm. opp. V, 1174.

weigerung der Sakr. sowie in der *iurisdictio in foro causarum*. Der Bischof erteilt dem Priester erst das Recht, seinen Schlüssel anzuwenden (Thom. Sent. IV d. 18 q. 1 a. 1), wobei er besondere Fälle seiner eigenen Beurteilung reservirt (Thom. suppl. q. 20 a. 2). Also: *solus episcopus proprie praelatus ecclesiae dicitur, et ideo solus ipse habet potestatem plenam in dispensatione sacramentorum et iurisdictionem in foro causarum . . ., alii autem secundum quod ab eo eis committitur. Sed sacerdotes qui plebibus praeficiuntur, non sunt simpliciter praelati, sed quasi coadiutores* (ib. q. 26 a. 1). —

c) Nun ist aber die Kirche ein Leib. Dem entspricht die einheitliche Gewalt des Papstes (ib. q. 40 a. 6). *Summus pontifex est caput totius ecclesiae* (Thom. Summ. II. II q. 1 a. 10). Er hat *plenitudo potestatis super res ecclesiasticas* (ib. q. 89 a. 9). Er herrscht in der Kirche wie ein König in seinem Reich, die übrigen Bischöfe werden von ihm *in partem sollicitudinis* angenommen (Thom. Sent. IV d. 20, q. 1 a. 4). Wie verhält sich dann die bischöfl. Gewalt zu der päpstlichen? Auch die Bischöfe haben nach göttlichem Recht die *plenitudo potestatis* in ihren Sprengeln, aber sie haben sie zusammen mit dem Papst und in Unterordnung unter ihn. Demnach hat der Papst über alle Seelen ein *regimen immediatum*, und er kann in jedem Sprengel die bischöflichen Rechte für sich in Anspruch nehmen. Dieses war für die Tätigkeit der Bettelorden in Predigt und Beichtstul von Bedeutung (Thom. Sent. IV d. 17 q. 3 a. 3. Bonav. Quare fratres minor. praedicent? Opp. VII, 340 ff. u. Explicat regul. ib. 324 f.). Dem Papst steht die Gesetzgebung und Regirung in der Kirche zu. Er hat darüber zu entscheiden, was rechter Glaube ist, ev. ein neues Glaubenssymbol herauszugeben, er beruft die allgemeinen Synoden (Thom. Summ. II. II q. 1 a. 10)[1]). Er schreibt Ablässe aus (ib. suppl. q. 38 a. 1). Er steht über allen Fürsten als der Statthalter Christi. Fallen sie ab von ihm, so darf er sie durch Absetzung strafen und die Untertanen ihres Eides entbinden (ib. II. II q. 67 a. 1; q. 12 a. 2. Sent. IV d. 44 q. 2). Im Papst gipfelt die Kirche. Mit Aristoteles meinte man: *optimum autem regimen multitudinis est, ut regatur per unum* (c. gentil. IV, 76).

Im Verhältnis zu den Männern des gregorianischen Zeitalters haben die Späteren manches weiter ausgefürt und feiner begründet,

---

1) Über die Infallibilität s. noch Quodlib. IX a. 16 u. contra errores Graecor., s. auch Albert Sent. IV d. 20 a. 17.

sachlich bieten sie kaum etwas Neues. Das 2. Concil v. Lyon hat (1274) diese Anschauung von dem römischen Primat recipirt (s. Hefele VI, 139f. 141).

10. Damit stehen wir am Ende unseres Zeitalters. Eine Fülle reicher Anregungen hatte dasselbe überkommen. Sie sind alle aufgenommen und verwandt worden. Daher der Reichtum an Gesichtspunkten und Ideen in diesem Jarhundert. Wie in den Tagen des Origenes und Augustin schienen alle Gegensätze aufgelöst zu sein zu höherer Harmonie. Vernunft und Glauben haben einen Bund mit einander geschlossen, Ideal und Wirklichkeit, Frömmigkeit und Wissenschaft, Contemplation und Spekulation haben sich vereinigt, der Leib dient der gebietenden Seele. Und mehr: die Welt schien endlich dem Reich Gottes den gebürenden Gehorsam zu leisten, der Herr der Kirche ist der Herr der Welt. Augustin und Aristoteles, Anselm und Bernhard, Hugo und Abälard, Gregor VII. und Franz — was sie gedacht und erstrebt — schien bei Thomas zur Einheit verschmolzen zu sein. Damals schrieb Otto v. Freising: *civitas igitur Christi pene omnia sibi, excepta immortalitate, promissa in praesenti iam accepisse videtur* (Mon. Germ. scr. XX, 198). — Und doch begann bald nach 1300 sich die Krisis deutlich anzubanen. Davon handelt das nächste Kapitel.

Drittes Kapitel.

Die allmähliche Auflösung der scholastischen Theologie und die religiöse und kirchliche Krisis im ausgehenden Mittelalter.

§ 59. Die Theologie des Duns Scotus und ihre Bedeutung für die Dogmengeschichte.

J. Duns Scoti opp. ed. Wadding. 13 voll. 1639; wiederabgedruckt in der neuen Pariser Ausg. bei Vivès 1891 ff., bisher 24 Bde. Für uns kommen bes. in Betracht der große Sentenzencommentar Opus Oxoniense genannt (= Sent.) und die verkürzte Wiedergabe desselben in den Reportata Parisiensia (= Rep.). Vgl. Werner, Duns Scot., 1881. Ritter, Gesch. d. Philos. VIII, 354 ff. Prantl, Gesch. d. Logik III, 202 ff. Erdmann, Gesch. d. Philos. I[4], 446 ff. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. MA. II, 778 ff. Baur, Lehre v. d. Dreieinigkeit II, 448 ff. 589 ff. 621 ff. 642 ff. 673 ff. 690 ff. 727 ff. 759 ff. 823 ff. 861 ff. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I, 73 ff. Kahl,

Primat des Willens, bei Aug., Duns Scot. u. Descartes, 1886, S. 76 ff. Siebeck, Die Anfänge der neueren Psychol. in d. Scholast. Ztschr. f. Philos. u. phil. Krit. Bd. 94, S. 161 ff. Bd. 95, S. 245 ff.

1. Wir haben die Darstellung der dogmengeschichtl. Bewegung des ausgehenden MA. mit einer Charakteristik des Duns Scotus († 1308) zu eröffnen. Denn mag immerhin die Virtuosität in der dialektischen Kunst und der Scharfsinn dieses Mannes die scholastische Methode auf den Höhepunkt ihrer Entwicklung gefürt haben, so ist doch andererseits — und das bedingt seine geschichtliche Stellung — die von ihm gehandhabte theologische Methode maßgebend geworden für die Auflösung der scholastischen Theorien und die Krisis in der Theologie.

Wir haben uns zunächst mit einigen Worten über die leitenden Gesichtspunkte in der allgemeinen Weltanschauung des Duns zu orientiren. In der Universalienfrage steht er auf dem Boden des gemäßigten Realismus (s. S. 87). Das Universale ist sowol *ante rem*, als *in re* und *post rem* vorhanden. Alles Seiende existirt auch, da Alles auf Gott zurückgeht, als ewiges Urbild im göttlichen Intellekt (Sent. I d. 35 q. 1 § 12). Nun tritt aber hier eine wichtige Differenz zu Thomas zu Tage. Der Schwerpunkt fällt wieder auf das Singulare, nicht mehr auf das Universale. Das individuelle Sein, die *individuitas* oder *haecceitas* ist nämlich, nach Ansicht des Duns, der eigentliche Zweck der Natur, es ist also die höhere Daseinsform gegenüber dem Allgemeinen (Rep. I d. 36 q. 4, 14). Es ist eine *ultima realitas entis*, die das Ding zu diesem besonderen macht. Hieraus ergibt sich die Betonung der Erfarung für die Erkenntnis (z. B. de anim. q. 15). — In der Erkenntnistheorie hält Duns sich im Allgemeinen an die giltigen aristotelischen Formeln. Der Intellekt ergreift die *species intelligibilis*, die in dem sinnlichen Ding ihm dargebracht wird, und erzeugt den Begriff. Er schiebt nicht wie Thomas die *species intelligibilis* zwischen die sinnliche Anschauung und den Intellekt, sondern sie ist bereits in der Anschauung vorhanden und mit ihr gegeben. Daher ist auch das Einzelne als solches nach der scotist. Erkenntnistheorie erkennbar (de anim. q. 22, 4). Aber sehr stark wird auch für den Erkenntnisakt die Selbsttätigkeit des Geistes betont. Nicht erzeugt das Objekt im (leidenden) Geist den Begriff, sondern der Intellekt ist das Organ, welches das Objekt ergreift und den Begriff prägt. Hier greift aber auch der Wille ein. Er treibt zum Denken an und hält davon ab, er nötigt zur Zustimmung zum Begriff oder verbietet die-

selbe (Sent. II d. 42 q. 4, 5. 10 f.)[1]). Das Denken vollzieht sich an sich als ein notwendiger natürlicher Vorgang (Sent. I d. 39, q. 1, 14; II d. 42 q. 4, 5). Erst durch den Zusammenhang mit dem Willen, der anders als das Erkennen frei ist von der Notwendigkeit des Causalnexus, erhält es seine persönliche freie Art. Hieraus ergibt sich einer der Hauptgedanken des Duns, nämlich die Lehre vom Primat des Willens. Der ganze innere und äußere Mensch mit Gedanken, Worten, Werken und allen Trieben untersteht dem Willen. Der Wille allein macht das menschliche Handeln gut oder böse (Sent. II d. 42 q. 4). Der Wille und nicht das Denken ist das Organ zur Aneignung der höchsten Objekte und Werte, der Glaube kommt nicht one Zustimmung des Willens zu Stande (III d. 25, q. 1, 11), die Liebe realisirt sich im Willen und die Seligkeit wird mit dem Willen genossen (II d. 25 § 13 f. 19; IV d. 49 quaest. ex latere § 10 ff.). Nach Thomas besteht die Seligkeit in der intellektuellen Anschauung des höchsten Zweckes; aus dieser ergibt sich dann als Folge die Freude des beruhigten Willens (Thom. Summa II. I q. 2—5). Nach Duns besteht die Seligkeit in der Ergreifung Gottes als des gegenwärtigen höchsten Gutes im Willensakt der Liebe, welcher die höchste Befriedigung des Menschen mit sich bringt. Allein diese Freude ist nur ein begleitendes Moment, wärend die eigentliche Seligkeit in jener Ergreifung Gottes besteht (IV d. 49 q. 4, 7. 8). — Der Wille nun ist frei, denn dem nämlichen Objekt gegenüber steht dem Willen sowol ein *velle* als ein *nolle* zu (II d. 25 § 6). Nicht im Objekt liegt also der bestimmende Grund des Willens, auch nicht in der Erkenntnis, die immer ein Objekt abbildet, sondern nur im Willen selbst. *Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate* (II d. 25 § 22). Nur unter Voraussetzung der Freiheit ist die Möglichkeit verdienstlichen Handelns verständlich (ib.). Ein strikter Beweis für die Freiheit, bezw. die Existenz eines contingenten Handelns, läßt sich freilich nicht erbringen, aber die unmittelbare Erfarung bezeugt dasselbe. Zöge jemand das contingente Handeln und Geschehen in Zweifel, so müßte man ihn foltern, bis er die Möglichkeit nicht gefoltert zu werden zugesteht (I d. 39 § 13).

Diese Bemerkungen müssen hier genügen. Nicht an dem Allgemeinen, sondern an dem Einzelnen und Individuellen haftet das Interesse des Duns. Und bei seiner Betrachtung des Menschen ist

---

1) Außer wenn dem Begriff absolute Evidenz eignet, Quaest. subtiliss. 9.

das die Hauptsache, dass der Mensch selbst frei will. Das sind Gesichtspunkte, die eine neue Weltanschauung ankündigen. Nicht in die Ideen und nicht in die Erkenntnis derselben fällt das Schwergewicht, sondern wie einerseits der Mensch nichts anderes ist als sein individueller freier Wille, so ist der Zweck der Welt schliesslich in den konkreten Einzelerscheinungen zu erblicken.

2. Wir wenden uns weiter der Aufgabe der Theologie zu. Die Theologie setzt die Offenbarung voraus. Dieselbe belehrt den Menschen über den Zweck, den sein Wille verfolgen soll, und über die Mittel zur Erreichung desselben (Sent. Prol. q. 1, 6 ff.). Diese zum Heil notwendigen Warheiten werden von der heil. Schrift dargeboten. Die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift wird eingehend erwiesen. Das Resultat läßt sich in zwei Sätze zusammenfassen: *quod doctrina canonis est vera*, und: *quod sacra scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori* (ib. q. 2, 14). Wie Thomas läßt nun auch Duns diese Warheit in dem apostol. Bekenntnis oder auch in den drei altkirchl. Symbolen zusammengefaßt sein (III d. 25 q. 1, 4. I d. 26 § 25. IV d. 43 q. 1, 11). Er hat aber auch neben die Autorität der Schrift und dieser Symbole als gleichwertig die Lehre der „authentischen Väter“ und der „römischen Kirche“ gestellt (I d. 26 § 26). *Nihil est tenendum tanquam de substantia fidei nisi quod potest expresse haberi de scriptura vel expresse declaratum est per ecclesiam vel evidenter sequitur ex aliquo plane contento in scriptura vel plane determinato ab ecclesia* (IV d. 11 q. 3, 5). Indem nun aber die Kirche festgesetzt hat, welche Bücher zum Kanon gehören, ist die Voraussetzung der Unterwerfung unter die Schrift die Unterwerfung unter die Kirche, welche die Bücher der Schrift „approbirt und autorisirt“ (III d. 23 q. 1, 4; I d. 5 q. 1, 8). Schließlich ist die römische Kirche die einzige Autorität. Ihr Spruch stellt fest, ob etwas häretisch ist oder nicht. Auch wenn eine Lehre von jeder sonstigen Autorität und aller vernünftigen Begründung entblößt ist, muß sie lediglich auf die Autorität der römischen Kirche hin angenommen werden (IV d. 6 q. 9, 14. 16. 17). Das ist der kirchliche Positivismus der späteren Scholastik. Die kirchlichen Lehren werden wie Gesetzesparagraphen benützt, die Rechtgläubigkeit bekommt einen juristischen Beigeschmack. Aber wie bei den Späteren, so bildet schon bei Duns dieser Positivismus nur das Gegengewicht zu einer ungemessenen Kritik der überkommenen Lehren. Nicht nur die zeitgenössischen Theologen (bes. Thomas u. Heinrich), sondern auch Augustin

und Aristoteles kritisirt er. Bei mancher überkommenen Lehre wird unverblümt die Unmöglichkeit des Beweises und die Zwecklosigkeit zugestanden (Transsubst. Habitus etc.), oder es wird die Möglichkeit der entgegengesetzten Meinung zugegeben. Die Entscheidung erfolgt aber stets im Sinn der römischen Lehre, mag immerhin manche kecke Umdeutung dabei mit unterlaufen.

Der Complex positiver und praktischer Warheiten [1]), den die Theologie darzustellen hat, wird ergriffen im Glauben. Duns hat die Möglichkeit auf rein natürlichem Wege den Glauben zu erklären, nämlich als Zustimmung zur Ueberlieferung, zugestanden (*fides acquisita*, s. III d. 23 § 1. 4 ff.). Nun erfordert aber die „Autorität der Schrift und der Heiligen" die Annahme eines übernatürlichen Habitus, der *fides infusa* (ib. § 14). Das ist ein dem Intellekt eingegossener Habitus, änlich wie dem Willen der Habitus der Liebe eingegossen werde. Genauer geredet, ist es ein *habitus inclinans*, der den Intellekt zur Zustimmung antreibt, aber nicht zwingt. So bleibt auch hier dem Willen ein Spielraum gewart (§ 11). Als eingegossener habe der *assensus* eine Festigkeit und Gewißheit, die dem erworbenen Glauben nicht eigne (§ 15 f.). Über die *fides implicita* hat er wie Thomas gelehrt, s. S. 86.

3. Werfen wir jetzt einen Blick auf die einzelnen Lehren des Duns. Fast überall hat er Anregungen geboten, die für die Folgezeit wichtig wurden. Wir reden von seinem Gottesbegriff. Duns bemüht sich unter den Gesichtspunkten der Causalität, Finalität und der *eminentia* die Notwendigkeit eines *ens infinitum* zu erweisen, das an nichts anderem Ursache oder Zweck hat und von nichts überragt wird (I d. 2 q. 2, 10 ff.). Indem aber in dem Schema dieser Betrachtung Gott unter den Gesichtspunkt des *primum efficiens* und des *per se agens* fällt, ergibt sich eine Anzal wertvoller positiver Gedanken. Vor allem: *quod primum efficiens est intelligens et volens* (§ 20). Dies kann so bewiesen werden. Es gibt in der Welt contingente Causalität. Da nun jede *causa secunda* causirt *in-*

---

1) Den positiven Charakter der Theol. hat Duns stark betont (Sent. Prol. qu. 2 lateral.), sie hat ein selbständiges Gebiet und, indem eine Anzal contingenter Tatsachen in ihr gelten, andere Prinzipien als die Metaphysik (l. c. § 29). Ebenso behauptet Duns die praktische Art der theol. Sätze, denn auch Lehren wie die Trinität oder die Zeugung des Sones sind praktischer Natur, sofern sie auf die Erzeugung der Liebe zu den betr. Objekten abzielen (l. c. § 32).

quantum movetur a prima, so muß also die erste Ursache in contingenter Weise wirksam sein, d. h. sie ist freier Wille (ib.). *Vel igitur nihil fit contingenter id est evitabiliter causatur vel primum sic causat immediate, quod posset etiam non causare* (§ 21). Es ist durchaus unmöglich, mit Aristoteles, die Contingenz aus den *causae secundae* abzuleiten, denn die Notwendigkeit der allumfassenden Wirkung der ersten Ursache würde auch die Wirkungen der zweiten Ursachen zu notwendigen machen (I d. 39 § 12). Sonach ist Gott als freier Wille vorzustellen. Hieraus ergibt sich schon, daß kein Grund für sein Wollen oder Nichtwollen erfindlich ist, denn alles Wollen ist schlechthin grundlos: *et ideo huius quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas voluntas est* (I d. 8 q. 5, 24). Gott will also dies oder jenes, weil er es will. Das Gute ist also gut, weil Gott es so will, nicht will es Gott, weil es gut ist (III d. 19 § 7). — An und für sich kann Alles als für die Allmacht des göttlichen Willens möglich bezeichnet werden. Diese *potentia absoluta* Gottes hat nur eine Schranke, nämlich das logisch Unmögliche. Gott kann also, nach der *potentia absoluta,* auch den bereits verdammten Judas erretten, er kann aber nicht einen Stein selig oder Geschehenes ungeschehen machen. Aber der *potentia absoluta* steht die *potentia ordinata* gegenüber, das ist die göttliche Machtbetätigung, wie sie sich auf Grund und im Zusammenhang bestimmter von Gott — willkürlich — fixirter Gesetze und Ordnungen ergibt. Nun handelt Gott zwar in der Regel nach der *potentia ordinata,* aber es ist auch denkbar, daß er gelegentlich vermöge der *potentia absoluta* von jener Ordnung abweicht oder sie überhaupt aufhebt. Es könnte also die Regel, daß niemand die *gloria* erhält, der nicht die *gratia* empfing, aufgehoben werden (I d. 44 § 1—4). — Diese ganze Betrachtung hat Duns dem Begriff Gottes als des unendlichen Seins eingeordnet, aber sie zeigt andererseits, daß er reichere Gedanken von Gott besaß, als jenes Schema anen läßt. Dies bewärt sich besonders auch an dem wichtigen Gedanken, daß die Gesamtheit der Beziehungen Gottes zur Welt als L i e b e zu bezeichnen sind. Duns entwickelt diesen Gedanken so: Gott will oder liebt sich. Da alles Sein auf Gott zurückgeht, so ist es Gott als dem letzten Zweck untergeordnet und hat somit Teil an der auf Gott selbst gerichteten Liebe (III d. 32 § 2). Diese Liebe umspannt sonach die ganze Kreatur, ihr Sein und ihr Werden. Nun stellt aber die Kreatur ein nach der Beziehung zum letzten Zweck abgestuftes Ganze dar. Diese Beziehung entscheidet

über das Maß der göttlichen Liebe zu einem Ding. Hieraus ergibt sich folgendes Schema: a) Gott liebt sich selbst, b) er liebt sodann dasjenige, was unmittelbare Beziehung zu ihm als dem letzten Zweck hat oder die erwälten Menschen, d. h. Gott will, daß Menschen dasind, die mit ihm ihn lieben, dieser Liebeswille ist die Prädestination; c) drittens richtet sich die göttl. Liebe auf die Mittel zur Realisirung der Prädestination, d. h. die Gnadenveranstaltungen, d) endlich will Gott um der Erwälten willen die entfernteren Mittel, d. h. die sinnenfällige Welt (l. c. § 6) [1]).

Über die Trinitätslehre können wir kurz hinweggehen. In der überkommenen Weise hat Duns den Son aus dem göttlichen Denken, den Geist aus dem göttlichen Wollen hergeleitet (I d. 2

---

1) Es bedarf noch einiger Bemerkungen über den Prädestinationsgedanken bei Duns. Obgleich er diesen Gedanken nicht praktisch verwertet hat, so hat er ihn doch theoretisch sehr ernst angewandt. Die Frage, ob ein Prädestinirter verdammt werden könne, hat er bejaht, sofern nämlich Gott das eine ebensogut wie das andere hätte wollen können (I d. 40 § 1. 2). Gott kann also jemand prädestiniren, oder es auch nicht tun. Den Einwand, daß die Prädestination zur Unsittlichkeit fürt, hat Duns dadurch widerlegt, daß Gottes Wille keine Hemmung von Außen erfaren könne (§ 3). Die übliche Auffassung, daß die Prädestination von der Präscienz abhänge, widerlegt Duns durch die Bemerkungen, daß Gott alles contingente Geschehen doch immer in seiner Abhängigkeit vom göttlichen Willen voraussieht, also die guten Handlungen des Menschen als von Gottes Willen bestimmt erscheinen (I d. 41 § 10). Zudem stimmt dies nicht auf frühsterbende Kinder, die one eigene Taten, doch auch erwält oder verworfen sind. — Duns selbst lehrt, daß die Prädestination durchaus keinen Grund auf seiten des Menschen hat, denn der göttliche Wille, daß eine Kreatur selig werde, ist früher da, als Glaube und gute Werke, also können diese in keiner Weise den Grund für jenen bilden (ib. § 11). Dagegen scheint allerdings bei der Reprobation solch ein Grund bei dem Menschen anzunehmen zu sein, das *peccatum finale praevisum*, da dieselbe sonst nicht wol als gerecht gedacht werden kann (ib.). Die Schwierigkeiten, die so nachbleiben, verbergen sich Duns nicht. Er fürt weiter aus, man könne sich denken, daß Gott, wärend er den Petrus zu Herrlichkeit und dann Gnade prädestinirte, bezüglich des Judas überhaupt nicht wollte, daß er dagegen gemeinsam für beide die Zugehörigkeit zur *massa perditionis* wollte. Indem nun jener erste Willensakt nur dem Petrus galt, erhält er die Seligkeit und Gnade, wärend Judas dem Verderben überlassen bleibt (§ 12). Duns schließt diese Erörterung mit einer Warnung vor Grübeleien, jedem bleibt seine freie Meinung in der Sache überlassen, nur müsse die göttliche Freiheit one jeden Zusatz von Ungerechtigkeit gewart werden (§ 13).

q. 7, 3). — Aber nicht in der Ausfürung dieser Gedanken liegt die geschichtliche Bedeutung der Gotteslehre des Duns, sondern darin, daß hier noch schärfer und klarer als bei Thomas Gott als denkende und wollende Person gedacht ist, und daß die Liebe als Inhalt der göttlichen Betätigung in der Welt erkannt wird. Indem aber Duns die Willkür Gottes zum Prinzip aller Dinge erhob, wurde der Glaube an die überkommenen Formeln vom Zusammenhang der Dinge und der Weltordnung erschüttert; nicht ewige Ideen und Gesetze, sondern Gottes positive Willensbetätigung, das ist der Inhalt der religiösen Erkenntnis. Andererseits wird der Kritik des Überkommenen durch jenen Gottesbegriff eine mächtige Waffe geboten: soll oft das Unlogische war sein, kann da nicht auch das Logische falsch sein? Und fürt man erst den Gedanken der *potentia absoluta* ein, kann da nicht alles als denkbar, als möglich und erlaubt gedacht werden?

4. Die Sündlosigkeit des Menschen im Paradiese war an und für sich nur eine potenzielle, da der Wille als solcher stets auch die Möglichkeit des Sündigens in sich schließt. Die wirkliche Sündlosigkeit des ersten Menschen begreift sich darnach nur aus dem *donum superadditum* (II d. 23 § 6. 7). Von Natur nämlich ist im Menschen vermöge des Zusammenseins des sinnlichen Trieblebens mit Vernunft und Wille eine innere Rebellion. Nur der mitgeteilte übernatürliche Habitus der Gnade vermag die unteren Kräfte den oberen zu unterwerfen (II d. 29 § 4). Gehört also die Concupiscenz oder die Auflehnung der Sinnlichkeit wider den Geist zu der ursprünglichen menschlichen Natur, so kann unmöglich in der Concupiscenz die Erbsünde bestehen. Vielmehr ist diese nur als *carentia* der *iustitia originalis* zu bezeichnen (d. 30 q. 2, 3). Sie hat zum Material die Concupiscenz, aber erst durch das Abhandenkommen des *frenum cohibens* wird letztere übermächtig und Sünde (d. 32 § 7). — Diese Auffassung rückt auch die Frage nach der Forterbung der Sünde unter einen neuen Gesichtspunkt. Die physische Vererbung bestreitet Duns: Steckt die Sünde im Willen, wie konnte dieser den ganzen Körper krank machen? Und wenn das geschah, warum wurde nur der Same, nicht auch Speichel oder Blut von der Sünde inficirt? Aber weiter, wie sollte die vererbte physische Beschaffenheit den Willen umwandeln? (d. 32 § 4 f.) Die Lösung erfolgt von einem anderen Gesichtspunkt her. Sofern die *iustitia originalis* Adam für sich und seine Nachkommen mitgeteilt wurde, ist sie eine *iustitia debita*. *Ex*

tali datione fit voluntas cuiuscunque filii debitrix (ib. § 8—12)[1]. Die Zeugung kommt dabei nur insofern in Betracht, als sie es ist, die den Menschen zu einem Adamskinde macht. Das heißt in diesem Zusammenhang, daß er nur als Abkomme Adams ein *debitor* der dem Adam verliehenen *iustitia* ist (§ 17). Es ist klar, daß die augustinische Erbsündentheorie hiemit prinzipiell aufgegeben ist. An die Stelle der physischen Fortpflanzung der erbsündlichen Concupiscenz tritt die ideelle Verpflichtung jedes Adamskindes zu der Adam einst verliehenen übernatürlichen Gerechtigkeit[2]).

Entsprechend dieser Erbsündenlehre gestaltet sich auch die Lehre von der aktualen Sünde. Sie ist ein Defekt im Willen. Statt das höchste Gut oder Gott zu lieben, ruht der Wille in einem irdischen Ziel als seinem höchsten Gut aus. Dadurch verfehlt er sich auch gegen das ihm offenbarte göttliche Gebot (d. 37 q. 1, 6f.).

5. Man darf vielleicht die Beobachtung aussprechen, daß die Christologie des Duns für das menschliche Leben des Herrn etwas mehr Verständnis aufweist als die der übrigen großen Scholastiker. So bes. in den Erörterungen über die Mitteilung der Gnade an die Seele Jesu (III d. 13 q. 1, 3), oder über das Erkennen Jesu (III d. 14), wonach die Seele Jesu allerdings an ihrer Vereinigung mit dem Logos eine habituelle Erkenntnis aller Universalien gehabt habe, daß sie aber von dem Einzelnen und Contingenten sich eine fortschreitende Erkenntnis habe erwerben müssen, sodaß also Luc. 2, 40 von einem wirklichen Fortschrittt zu verstehen ist (l. c. q. 2, 16. 20; q. 3, 6ff.). Auch das wird zugestanden, daß in den oberen Teil

---

1) Dazu stimmt freilich nicht recht, daß Duns der Ansicht ist, die ersten Eltern hätten ihre Gerechtigkeit nicht auf die Nachkommen übertragen können (II d. 20 q. 1. 3). Daher behauptet er an unserer Stelle, Gott hätte, wenn Adam nicht gefallen wäre, regelmäßig den Kindern, cooperirend, die Gnade erteilt. Mehr als ein Postulat — um die Vererbung irgendwie zu waren — ist im Zusammenhang der Lehre des Duns dieser Gedanke nicht.

2) Den Begriff der Erbsünde hat Duns aufgehoben oder durch den Gedanken einer Erbschuld ersetzt. Aber dieser Ersatz, obgleich auf den Schuldbegriff gerichtet, wird nicht als tauglich gelten können, denn er leistet das nicht, was die Aufgabe jeder Erbsündentheorie ist, nämlich die Allgemeinheit und die Tiefe des Schuldbewußtseins zu erklären. Hat nämlich Gott die Gerechtigkeit Adam genommen und konnte diese nur durch eine besondere Gottestat auf Adams Nachkommen übergehen, so ist nicht einzusehen, wie man aus der der menschlichen Natur ureigentümlichen Concupiscenz das Bewußtsein der Verschuldung herleiten könnte.

der Seele Jesu habe Schmerz dringen können (ib. q. 15). Weiter wird von Christi menschlicher Natur Verdienst ausgesagt. Er verdiente, indem er nicht seinen sinnlichen Wünschen nachging. Durch Fasten, Wachen, Beten konnte er verdienen (III d. 18 § 4—6). Aber alles dies erreicht doch nicht die Empfindungen und Anschauungen von der Person Jesu, die man in der mittelalterl. Erbauungslitteratur findet (oben S. 73). Das rürt daher, daß Duns unwandelbar an dem altkirchlichen christologischen Schema festhält, das er — wie die übrigen Scholastiker — in der Weise Abälards deutet. Die *Unio* ist eine *relatio ordinis*, ein Abhängigkeitsverhältnis der menschlichen zu der göttlichen Natur, ein Verhältnis, das man etwa dem zwischen Accidenz und Substanz vergleichen kann (III d. 1 q. 1, 3). Durch diese Beziehung wird die göttliche Natur in keiner Weise beschränkt. In dem Moment ihrer Entstehung unterwirft sich die menschliche Natur der göttlichen und empfängt damit und dadurch von dieser die Personalität (ib. § 9; d. 2 q. 2, 12). Eine menschliche Personalität oder Sonderexistenz Jesu ist in keiner Weise anzunehmen (d. 5 q. 2, 4), nicht einmal ein selbständiges *esse* kommt ihr zu. Sie hat ihre Existenz von der göttlichen Logosperson, wie mein Fuß nur vermöge meiner Existenz existirt (d. 6 q. 1, 2 ff.). Der Satz *deus est factus homo* ist nicht genaue Rede. Das Werden vollzog sich lediglich am Menschen, nicht am Logos. Eigentlich ist zu sagen: *natura humana unita est personaliter Verbo* (d. 7 q. 2, 5 ff.). Es ist eine Einheit der beiden Naturen vorhanden, die in der Vereinigung d. h. der Beziehung der einen zu der anderen besteht (III d. 1 q. 2, 10)[1]). — Diese Gedanken bedeuten keinen Fortschritt der Erkenntnis. Seine Lehre ist gewiß orthodox, aber sie ist darum nicht klar. Soll denn wirklich jene menschliche Natur, die den Lockungen der Sinnlichkeit widersteht, um ein Verdienst zu erwerben — als schlechthin unpersönlich gedacht werden können, als etwas das wie ein Accidenz one eigenes Sein zur unendlichen Logosgottheit hinzugetreten ist? Die beiden Strömungen der mittelalterl. Christologie — wie sie durch Abälard und Bernhard repräsentirt sind — stoßen hier zusammen und es wird klar, daß wenigstens im Bett der über-

1) Wärend des Seins im Hades war Christus nicht Mensch, wie z. B. der Lombarde meint. Denn im Todeszustand waren die Teile der menschlichen Natur nicht mit der Gottheit Christi wirklich verbunden, mochten sie immerhin dasein, s. III d. 22 § 18 ff. Also war Christus nur nach seiner Gottheit im Hades

kommenen Formeln sie sich nicht vereinigen wollen. Die rationale Christologie Abälards schied scharf Endliches und Unendliches, um die Selbständigkeit des Endlichen zu waren, die fromme Betrachtung Bernhards erblickte in den menschlichen Worten und Werken des endlichen Jesus die Offenbarung der Liebe des unendlichen Gottes. Abälard kam es auf die Menschheit Jesu an, er hat in Wirklichkeit die einseitige Betonung der Gottheit gefördert. Bernhard suchte den gegenwärtigen himmlischen Gottesson, er hat den Sinn für die Menschheit Jesu erweckt und vertieft. Abälards Gedanken ließen sich den überkommenen Formeln einfügen, sie sind in die Dogmatik des MA. übergegangen, und sie haben das MA. überdauert. Bernhards Ideen sind von der mittelalterl. Dogmatik nicht acceptirt worden, aber sie haben das Leben beeinflußt und dadurch die Consequenz der dogmatischen Formel manchmal gebrochen. Der verdienstlich handelnde Mensch Jesus, wie Duns ihn schildert, erinnert daran.

6. Bekanntlich verdankt Duns einen Teil seines Rumes der Verteidigung der unbefleckten Empfängnis der Maria. Die damals übliche Ansicht, daß, weil Maria aus sündlichem Samen entstanden, Christus auch ihr Erlöser habe sein müssen, zieht Duns in Zweifel. Nun fällt der Grund des sündlichen Samens für Duns fort. Andererseits erscheine es als passend, daß Christus der ihm nächst stehenden Person die Erlösung in schlechthin vollkommener Weise, d. h. so, daß sie von der Erbsünde frei blieb, verdient. Wie Gott in der Taufe die Erbsünde tilgt, so kann er sie auch im Moment der Conception tilgen. Christi Passion wurde für Maria dann von Gott im Voraus als Mittel der Erlösung acceptirt (III d. 3 q. 1, 3 f. 9. 14. 17). Maria ist also überhaupt von der Sünde unbefleckt geblieben. Ihre Herkunft von Adam begründet an und für sich noch nicht ihre Sündhaftigkeit. Auch wenn man die Seele durch die Zeugung im Conceptionsmoment entstehen ließe, wäre es nicht nötig Maria als sündhaft zu denken, da Gott in demselben Moment, wo die Seele entstand, ihr die Gnade eingießen konnte (ib. § 17. 20)[1].

7. Wir wenden uns dem Erlösungswerk zu. Duns leugnet die Unendlichkeit des Verdienstes Christi. Das Verdienst Christi ist Sache seines menschlichen Willens, es ist der von ihm geleistete Ge-

1) An der Erbsündenlehre des Duns bemessen, ist der hiedurch der Maria zugebilligte Vorzug übrigens nicht allzu erheblich.

horsam (III d. 19 § 4; IV d. 2 q. 1, 7). Also ist wie der menschliche Wille Christi, so sein mit demselben erworbenes Verdienst endlich (III d. 19 § 5). Dies Verdienst Christi ist von Gott als Mittel der Erlösung vorhergesehen. Die göttliche Prädestination befaßt es in sich als Mittel ihrer Verwirklichung. Die Passion Christi ist sonach von Ewigkeit her von Gott zum Mittel der Erlösung der Prädestinirten vorherbestimmt worden. Nicht an und für sich eignet ihr ein besonderer Wert und eine spezielle Wirkungskraft, sondern vermöge der Vorherbestimmung des göttlichen Willens, der dies Mittel verordnet hat und als wirkungskräftig acceptiren will (l. c. § 6). Christi Verdienst ist nicht an sich gut und ist auch nicht an sich Mittel der Erlösung, sondern lediglich der göttliche Wille macht es zu diesem wie jenem (§ 7). An sich könnte es ja für alle Menschen gelten, aber Gott wollte seine Wirkung auf die Prädestinirten beschränkt haben (§ 14).

Ist nun aber grade die Form des Leidens oder einer Satisfaktionsleistung zur Erlösung notwendig gewesen? Diese Frage fürt Duns zu einer Kritik der anselmischen Theorie. Duns bestreitet zunächst die Notwendigkeit einer Satisfaktion; sie ist notwendig nur sofern sie Gott wollte. Aber daß Gott sie wollte, war nicht notwendig, wie überhaupt die Erlösung keine notwendige, sondern eine contingente Gottestat ist (III d. 20 § 7). Aber gesetzt, die Notwendigkeit der Satisfaktion wäre zugestanden, so wäre dadurch keineswegs erwiesen, daß der Genugtuende Gott sein muß. Es sei nicht richtig, daß Gott eine Größe größer als die ganze Kreatur dargebracht werden mußte. Jede fromme Tat Adams hätte genügt, um seine erste Sünde zu sünen (ib. § 8). Ebensowenig ist die Forderung, daß die Satisfaktion von einem Menschen ausgehen mußte, strikt zu erweisen. Der Wert liegt ja nicht in dem dargebrachten Ding als solchem, sondern in der Acceptation des göttlichen Willens. Es ist nun aber sehr wol denkbar, daß Gott die Tat eines Engels oder eines sündlosen Menschen als erlösend acceptiren wollte. Ja auch das wäre denkbar, daß jeder sündige Mensch die Satisfaktion für sich dargebracht hätte, wenn Gott ihn durch Mitteilung der *gratia prima* zu verdienstlichem Handeln befähigte und dies als Satisfaktion gelten ließ (§ 9). Man sieht an dieser Kritik, wie der Gottesbegriff des Duns jede Notwendigkeit des Geschehens ausschließt. Was geschah, geschah nach Gottes freiem Willen, an sich waren auch ganz andere Wege denkbar. Das Wirkliche hat Gott gewollt: wer will ihm vorzeichnen, daß er es so hat

wollen müssen? Dieser Gedanke ist ein Gewinn der rationalistischen Spekulation Anselms gegenüber.

Positiv hat Duns die oben aufgeworfene Frage nur kurz beantwortet. Christus hat „um der Gerechtigkeit willen" gelitten. Er sah die Sünden der Juden und ihre verkehrte Hingebung an das Gesetz. Christus wollte sie *ab errore illo revocare per opera et sermones.* Er hat ihnen die Warheit gesagt und ist für die Gerechtigkeit gestorben. Dazu kommt, daß er, indem er seine Passion für uns dem Vater darbrachte, uns durch Dankbarkeit an sich und dadurch an Gott fesselte. *Ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fecit et quia voluit hominem amplius teneri deo* (§ 10). Diese Satisfaktionslehre folgt zunächst dem Typus des Abälard. Freilich hat Duns es für möglich erklärt die anselmischen Gedanken zu benützen *praesupposita divina ordinatione* (§ 10). Wie Duns die objektive Seite der Versönung gedacht hat, geht aus einer anderen Stelle hervor. Gott will dem Sünder die Sünde nicht vergeben, es werde ihm denn etwas dargebracht, was ihm mehr gefällt, als ihm die Sünde der Menschheit misfiel. Dies konnte nur der Gehorsam einer Person sein, die von Gott mehr geliebt wurde, als die Menschheit, die gesündigt hat, von Gott geliebt worden wäre, wenn sie nicht gesündigt hätte. Das war die Person Christi, die in ihrem Gehorsam die höchste Liebe in dem Erleiden des Todes um der Gerechtigkeit willen darbrachte (IV d. 2 q. 1, 7). Um des Gehorsams und der Liebe Christi willen schenkt Gott der Menschheit die Gnade. So bewärt sich in dem Tun Christi wie in der göttlichen Erlösungstat das Zusammenwirken der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (ib. § 8). — Die Erlösungslehre des Duns untersteht sonach zwei Gesichtspunkten: 1) der fromme Gehorsam oder die Liebe Jesu ist nach Gottes Willen als Verdienst anerkannt und zum Mittel benützt, den Menschen die Gnade zu geben; 2) dies Tun Christi mit seiner Bewärung im Tode hat die Menschheit überwunden und zur Liebe und Dankbarkeit angeregt. Jesu Gehorsam und Liebe ist sonach einerseits der Anlaß zur Gnadenverleihung durch Gott und ist andererseits der Anlaß zur Erneuerung der Menschheit [1]).

---

1) Eine Combination dieser beiden Gedankenreihen hat Duns selbst nicht vollzogen, wie er denn überhaupt nur ganz kurz diese Fragen behandelt. Sie kann aber in verschiedener Weise versucht werden. Man könnte etwa sagen: Christi Liebe stimmte die Menschheit um, und dies wurde der Grund, daß Gott ihr gnädig wurde. Um das richtige Verständnis zu gewinnen, muß

8. Der wesentliche Erfolg des Werkes Christi ist also der, daß er uns die Gnadenmitteilung verdient hat. Dies fürt uns auf den Begriff Gnade. Unter der Gnade — als *gratia creata*, s. S. 102 — versteht Duns den in dem Menschen erschaffenen Habitus der Liebe, welcher den Willen zu verdienstlichen Werken hinneigt (II d. 27 § 3). Dieser Habitus rüstet den Menschen mit einer *dignitas* aus, *quae est in correspondentia meriti ad praemium*, vermöge welcher der Mensch Gott lieb wird (§ 4). Die Gnade ist ein *principium cooperans* neben dem Willen (II d. 7 § 15). Die verdienstliche Handlung kommt also zu Stande durch das Zusammenwirken des Willensvermögens und des Habitus (I d. 17 q. 2, 8). Da der Wille one Habitus eine Handlung hervorbringen kann, nicht aber dieser one jenen, so scheint die leitende Stellung im Zusammenwirken dem Willen zuzukommen; der Habitus vervollkommne blos das Handeln (ib. § 9), oder er rege zum Handeln an (§ 12). Der Habitus ist also eine gewisse übernatürliche Einwirkung, welche dem Willen eine *inclinatio* zum Handeln verleiht und dieses *delectabiliter, prompte et expedite* geschehen läßt (ib.).

---

man sich dessen erinnern, daß das ganze Heils- und Gnadenwerk von Duns im Schema von Mittel und Zweck gedacht wird, s. oben S. 135. In dem Willen Gottes kommt nämlich der Glorificirung und Gratificirung der Erwälten die Priorität zu vor der Sendung Christi als dem Mittel, Gnade und dadurch Herrlichkeit zu beschaffen. Wendet man dies Schema weiter auf die beiden Seiten des Werkes Christi bei Duns an, so gebürt die logische Priorität der der Menschheit zugewandten Seite, sofern ja der Zweck des Werkes Christi die Gewinnung der Erwälten ist. Dann ergäbe sich etwa der Gedanke: um in den Menschen Liebe und Dankbarkeit erregen zu können, wirkte Christus auf den Vater ein behufs Gnadenverleihung. Aber ich bezweifle, hiemit die Meinung des D. zu treffen denn mit keinem Wort deutet er an, daß die Gnadenverleihung die Voraussetzung ist, unter welcher Christi Liebe und Beispiel erst wirksam werden könnten, vielmehr hat Christus an den Juden — bevor Gnade eingegossen wurde — bereits in letzterer Weise gewirkt. Wollte man dagegen die beiden Seiten im Wirken Christi so combiniren, wie zuerst angedeutet wurde, also die Einwirkung auf Gott von dem Erfolg bei den Menschen abhängig stellen, so würde dadurch gegen den Grundtenor der Entwicklung verstoßen. Folglich werden die beiden Begriffe nicht einander zu subordiniren, sondern zu coordiniren sein. Etwa so: Christus lebte unter den Menschen und bereitete sie vor auf die Gnade, die er vom Vater erwarb; oder: Christus erwarb Gnade vom Vater für die Menschen, die er durch sein Leben für den Vater gewann. So würde auch die Beziehung Christi und seines Werkes zum Menschengeschlecht verständlich. Der wichtige Gedanke, daß er das Haupt desselben ist (Thomas), fehlt bei Duns.

Es scheint nun, da Handeln one Habitus sehr wol denkbar ist, dieses Habitus nicht zu bedürfen. Dann aber würde der Mensch *ex solis naturalibus* verdienstlich handeln. Das wäre eine pelagianische Annahme. Es muß deshalb eine übernatürliche Form geben, die dem Tun des Menschen ihren Charakter aufprägt, one das eigene Handeln und damit das Verdienst zu hemmen (ib. q. 3, 18. 19)!

Aber gegen die Lehre vom Habitus kann eingewandt werden, daß die Erfarung ihn nicht bezeugt, indem die bezüglichen sittlichen Handlungen auch sehr wol one Habitus realisirt werden können (q. 3, 21). Duns gesteht dies stillschweigend zu. Nun aber sind nicht nur unsere einzelnen Handlungen Gott acceptabel, sondern unsere ganze Natur. Letzteres hat zum Grund den Habitus (ib. § 22). Von dem Habitus ist zu sagen, *quod iste habitus praeter hoc quod est decor spiritualis etiam est inclinans ad determinatos actus* (§ 23). Die Annahme einer Handlung als Verdienst ist aber nur Sache des göttlichen Willens. Sonach kann in den Handlungen unterschieden werden die Substanz von der Geltung als Verdienst. In ersterer Beziehung kommt dem Willen die Hauptstelle zu, in letzterer Hinsicht wirkt der Habitus stärker, denn eine Handlung erscheint des Lones würdiger, wenn sie von der Liebe erzeugt wurde, als vom freien Willen (§ 27). Ihren Wert vor Gott empfängt die Handlung — nach Gottes Ordnung — dadurch, daß die Gnade bei ihrer Entstehung mitwirkt. Der Habitus ist der Reiter, der Wille das Roß. Wie für jemand das Roß nur insofern Wert haben kann, als es einen Reiter zu einem bestimmten Ziel trägt, so macht die in erster Linie vom Willen producirte Handlung erst ihr Zusammenhang mit dem Habitus vor Gott wertvoll (§ 28)[1]. — Man kann nicht urteilen, daß dieser Begriff vom Habitus deutlich, und vor Allem daß seine Notwendigkeit einleuchtend gemacht wäre! Duns hat den überkommenen physischen Begriff von der Gnade beibehalten, aber er hat ihn, soweit als mög-

1) Sehr interessant sind die Bemerkungen, die Duns l. c. § 28 macht: Wie jede intellektuelle Zuständlichkeit notwendig das intelligible Objekt in sich trägt, so muß auch die moralische Habitualität das diligible Gut gewissermaßen in sich tragen. Wenn nun dieser Habitus zum Handeln anregt, so wird die betreffende Handlung die Richtung auf jenes von dem Habitus befaßte Gut nehmen. Da der Habitus seine Kraft wesentlich von jenem Objekt her erhält, so kann man seine Wirkung wesentlich auf die Aktivität jenes Objektes zurückfüren. Das heißt doch nur, daß die Richtung auf Gott dem Handeln des Menschen seinen Wert und Charakter verleiht.

lich, sublimirt. Nicht der Stoff des christlichen Handelns ist ihm die Gnade, sondern eigentlich nur ein etwas, das dem Menschen eine neue Richtung, eine Beziehung zu Gott und einen Wert vor ihm gibt. Duns hat doch erkannt, daß es der *gratia creata* eigentlich nicht bedarf. Es ist begreiflich, daß er sie zur Erklärung des sittlichen Lebens nicht brauchen konnte. So blieb als Hauptursache des Handelns der Wille nach. Aber stand Duns nicht trotzdem mit seinen Gedanken dem evangelischen Verständnis näher als Thomas, ja selbst Augustin?

Wir besprechen den Begriff des Duns von der Rechtfertigung. Der Ort, an dem Duns diese Lehre bespricht, ist das Bußsakrament[1]. Wir nehmen unseren Ausgang von der *attritio.* Diese begründet ein *meritum de congruo* als Vorbereitung auf den Vollzug der Rechtfertigung. Diese Halbreue ist also verdienstlich, und zwar verdient sich der Mensch durch sie die Rechtfertigung (IV d. 14 q. 2, 14. 15 cf. d. 19 § 32). Man muß sich aber daran erinnern, daß die letzte Ursache nicht eigentlich das menschliche Verdienst als solches ist, sondern Gottes Wille, der diese Ordnung eingesetzt hat. Bei der Rechtfertigung unterscheidet Duns die Gnadeneingießung von der Sündenvergebung (IV d. 16 q. 1, 4). Die Gnadeneingießung ist eine *mutatio realis*, denn bevor Gnade eingegossen wird, ist sie nicht da. Dagegen ist die Sündenvergebung nur eine ideelle Änderung, da sie im menschlichen Wesen nichts anders gestaltet (ib. § 6) und die Schuld des Menschen keine reale Größe, sondern nur die ideelle Beziehung der Strafwürdigkeit ist (§ 7). Auch in Gott ist die Sündenvergebung kein besonderer Akt, sondern Gott will nie, daß jemand gestraft werde, one auch zu wollen, daß er — unter bestimmten Bedingungen — nicht mehr gestraft werde, und will auch nie, daß jemand nicht gestraft werde, one zu wollen, daß unter bestimmten Bedingungen ihn Strafe treffe (ib. § 12). Bezeichnet also die Sündenvergebung nur die ideelle und bedingte Änderung, daß ein *puniendus* zum *non puniendus* wird, so ist die Gnadeneingießung eine reale Veränderung. Die Gnadeneingießung ist der eigentlich die Rechtfertigung bewirkende Faktor. Sofern nun die Gnadeneingießung dem Zweck der Verherrlichung und Begnadigung näher steht als die Sündenvergebung, hat sie im göttlichen Willen die Priorität vor dieser,

---

1) Dies ist also der solenne Zusammenhang für den Justifikationsbegriff vgl. z. B. Carthusian. IV d. 17 q. 1. 2. Das entsprach den praktischen Verhältnissen.

dagegen kehrt sich in der zeitlichen Durchfürung dieses Willens die Folge um: zuerst Sündenvergebung, dann Gnadeneingießung (§ 19 cf. I d. 17 q. 3, 19: *Quod prius natura deus remittit offensam quam det ei gratiam*) [1]). Anders lehrte auch hier Thomas, oben S. 104. Eine causale Verknüpfung der beiden Begriffe lehnt Duns ab, da an sich weder aus der Gnadeneingießung die Sündenvergebung, noch umgekehrt jene aus dieser logisch abgeleitet werden könne (§ 19).

Das ist die Gnadenlehre des Duns. Durch die *attritio* vollzieht der Mensch das *meritum de congruo*. Dadurch ist er disponirt zum Empfang der Rechtfertigung oder Gnadeneingießung, speziell im Bußsakr. Diese befähigt den Menschen verdienstliche Werke zu tun. Das sind Züge, die für die Scholastik des späteren MA. maßgebend geworden sind. Aber daneben wollen als charakteristisch hervorgehoben werden: die Trennung von Sündenvergebung und Gnadeneingießung, die Spiritualisirung des Gnadenbegriffes. Die Gedanken des Duns haben der oberflächlichen Praxis zur Stütze gedient, sie sind — in ihrem Zusammenhang betrachtet — fast immer gegen den augustinischen Hintergrund dieser Praxis gerichtet; z. B.: an sich gibt es freilich kein „Verdienst", aber Gott läßt bestimmte Handlungen als Verdienste gelten, aber andererseits: ist alles an der göttl. Acceptanz gelegen, was soll dann noch die Abstufung der Verdienste?

9. Hier nun knüpft die Sakramentslehre des Duns an, denn durch die Sakr. wird die Gnade dem Menschen eingegossen. Da wir aber schon in § 58 dieselbe mitberücksichtigt haben, so sei hier nur an die Hauptsache erinnert. Die Sakramente sind Symbole, welche die Gnadenwirkung bezeichnen, welche eine vermöge eines göttlichen Paktes mit ihrem Empfang concurrirende schöpferische Tat Gottes in der Seele hervorbringt. Immerhin könne man gewissermaßen das Sakr. als *causa gratiae* bezeichnen, sofern es nämlich die Gnade gleichsam herbeinötigt (Sent. IV d. 1 q. 5, 12). Das kritische Vermögen des Duns zeigt sich auch hier (Kritik des „Charakters"), ebenso wie eine gewisse Neigung zur Umdeutung und Verfeinerung der überkommenen Begriffe (s. Buße u. Abendmal).

1) Mit dieser Reihenfolge folgt Duns, soviel ich sehe, dem Vorgang des Robert Grosseteste in dem Traktat de gratia et iustificatione hominis (bei Brown, Fascicul. rer. expetendarum et fugiendar., 1690. append. 282 cf. Wiclif de dominio divin. III, 5 p. 246 f. ed. Poole). Ebenso schon Wilhelm v. Paris opp. II, f. 48v, s. auch Carthusian. IV d. 17 q. 2.

10. Wir haben schließlich die Stellung des Duns in der DG. zu charakterisiren. Man sagt kaum zu viel, wenn man seine Theologie als den Schlüssel der Dogmengeschichte des 14. und 15. Jarh. bezeichnet. Das gilt zunächst im formellen Sinn. Die Steigerung der dialektischen Kunst bis zur Haarspalterei, die prickelnde Lust an der logischen Entgründung und Begründung, die Complicirung des sprachlichen Ausdruckes — er ringt mit der Sprache, statt neue Formen für neue Ideen zu schaffen, werden die alten zerspalten —: das haben die Späteren von Duns gelernt. Aber sie lernten von ihm auch die Dialektik rücksichtslos und ernsthaft auch auf die tiefsten Mysterien der Religion anwenden. Es gibt kein Mysterium, vor dem der Verstand Halt machte. Fast alles ist ihm zugänglich [1], und je mehr es gelingt das Wunderbare zu eliminiren, desto besser ist es. *Concedo quod etiam in creditis non sunt plura ponenda sine necessitate, nec plura miracula quam oportet* (Sent. IV d. 11 q. 3, 14). All dies hat einerseits die Auflösung und den Zerfall des mittelalterlichen Denkens beschleunigt, aber es war nicht nur in dieser Hinsicht „zeitgemäß“, sondern es hat zunächst auch für die Theologie die Formen geschaffen, die ihr das Interesse der Zeit sicherten und zuwandten.

Wir blicken weiter auf den materiellen Einfluß der scotistischen Dogmatik. Zunächst scheint seine Methode nur die gradlinige Fortsetzung der des Thomas zu sein: die Autoritäten und die Vernunft sind mit einander in Einklang zu bringen. Aber mit wieviel größerer Begeisterung und Wärme ist Thomas dieser Aufgabe nachgegangen! Für ihn floß wirklich noch Dogma und Philosophie zusammen zu einem großen Himmel und Erde umspannenden System der Religionsphilosophie. Thomas glaubt noch nicht nur an die absolute Warheit des Dogmas, sondern auch an die Übereinstimmung des Dogmas mit dem Welterkennen. Dieser zweite Gesichtspunkt ist bei Duns schon in weite Fernen gerückt. Theologie und Metaphysik werden scharf geschieden. Nicht ein gemeingiltiges philosophisches System, sondern einen Complex praktischer d. h. auf das Handeln bezogener Warheiten soll die Theologie aufstellen. Weiter ist es keineswegs so,

---

1) Wie lehrreich für den Sinn und die Richtung des Duns ist es, daß ihm die Engellehre der geeignete Platz ist, seine Erkenntnistheorie zu entwickeln, daß er in der Eschatologie seine Psychologie vorträgt, und daß das Bußsakrament ihm Anlaß zur Entwicklung seiner nationalökonomischen Grundsätze wird!

als wenn diese Warheiten immer der Vernunft einleuchtend gemacht werden könnten. Die Kritik des Duns greift schärfer zu und greift höher hinauf als die des Thomas. Von mancher römischen Hauptlehre gilt, daß man ihre Zweckmäßigkeit nicht erweisen, gegen das Gegenteil nicht viel einwenden könne. Duns freilich liebt es dies zu verschleiern, und schließlich doch noch irgendwelche Gründe für den betr. Satz aufzutreiben. Aber doch merkt der aufmerksame Leser, was er übrigens auch nackt ausspricht (s. oben), daß die Autorität der römischen Kirche die entscheidende Instanz ist. Auch die der Vernunft nicht zugänglichen unbeweisbaren Sätze sind war — weil Rom sie lehrt. Die Übereinstimmung von Dogma und Philosophie glaubt Duns nicht mehr, aber er glaubt an die Autorität Roms. Wie Thomas, und doch anders! Denn indem bei Thomas jene Gesichtspunkte zusammenwirken, erhält sein Glaube an Rom einen religiösen Zug. Indem bei Duns auch das Unbegreifliche und Unvernünftige durch Roms Autorität zur Warheit wird, beginnt diese Autorität unter den Gesichtspunkt des positiven Rechtes zu rücken. — Sowol die Kritik an der Lehre als dieser kirchliche Positivismus bei Duns sind maßgebend für die Theologie der Folgezeit geworden.

Aber Duns gehört nicht zu den Geistern, die blos Negatives wirken. Er hat auch positiv aus der Zeit für die Zeit gearbeitet. Und grade hierdurch ist auch seine Kritik erst eindrücklich geworden. Vor Allem ist hier seine Anschauung vom Willen als der Centralfunktion des Geistes zu nennen, die sowol seine Anthropologie als seine Theologie beherrscht. Nicht die Welt, die den Menschen umgibt, und nicht die Gedanken, die er aus ihr gewonnen, ist es, was das Handeln und Streben des Menschen erklärt, sondern sein Wille. Der Wille ist das Innerste im Menschen, das schlechthin Individuelle. Im Wollen erlebt der Mensch die höchste Befriedigung. Aus diesem freien, von nichts Äußerem bestimmten Willen begreift sich der Mensch, von ihm hängt sein Wert ab. Es sind die Umrisse des Bildes des modernen Menschen [1]), welche diese Gedanken darstellen. Die Beurteilung des Menschen nach seiner eigenen Gesinnung und Tat, Selbstverantwortlichkeit und Selbstbestimmung — das sind Ideen, die wenigstens *implicite* in der Psychologie des Duns — so unvollkommen

1) S. auch die Ausbildung der Lehre von den Gemütszuständen durch Duns bei Siebeck a. a. O. Bd. 95, S. 251 ff.

und unvollständig sie auch im Einzelnen ist — stecken. — Aber noch bedeutsamer ist diese Theorie in ihrer Anwendung auf Gott geworden. Indem nämlich Gott als der schlechthin freie Wille gedacht wird, so werden viele der traditionellen logischen Zusammenhänge aufgelöst, und ist all jenen Spekulationen darüber, was Gott tun „mußte“ und was geschehen „mußte“, der Boden entzogen (vgl. die Kritik Anselms). Ist der schlechthin freie, ja willkürliche Wille der Grund aller Dinge, so ist nur aus der aufmerksamen Betrachtung der Dinge und des Geschehens die Warheit zu entnehmen. Der Blick auf das Konkrete und Empirische und die Berufung auf die Erfarung erklärt sich hieraus, ebenso aber auch die innere Ungebundenheit der Überlieferung gegenüber. Nicht minder aber auch eine gewisse Skepsis, unendlich oft läßt sich's der Denker an einem *probabile* oder *probabilius* als Resultat genügen. — Weiter aber bedeutet dieser Gottesbegriff ein wirklich tieferes Verständnis der Gottheit. Nicht mehr die „absolute Substanz“, sondern freier lebendiger Geist ist der Gott des Duns. Freilich die alten Formeln hat er auch hier nicht abzustreifen vermocht. In diesem Zusammenhang hat er aber auch die großartige Betrachtung entworfen, welche Gott als den Liebeswillen begreift und die Gesamtheit der Beziehungen Gottes zur Welt unter diesen Gesichtspunkt rückt. Wie alles göttliche Wirken, so ist alles Geschehen in der Welt — für die religiöse Betrachtung — unter den Gesichtspunkt der Prädestination gestellt. Hier greifen augustinische Motive mit ein (vgl. auch Thomas S. 90), sind doch die Oxforder Kreise, aus denen Duns hervorging, ebenso augustinisch gestimmt gewesen, als sie den Zug zur empirischen Forschung hatten [1]). Aber Augustinianer war Duns trotzdem nicht. Auf dem Boden der allwirksamen Prädestination und der alles ordnenden göttl. Willkür hob sich die Verdienst- und Werktheorie erst recht empor: nicht an sich notwendig, sondern — und das ist mehr — so von Gott positiv gewollt und geordnet ist das kirchliche System. So

---

1) Eine Geschichte der Theologie hätte hier vor anderen des großen Bischofs von Lincoln, Robert Grosseteste, zu gedenken, der den Idealen der Bettelorden in England die Wege gebant und dem Betrieb der Wissenschaft die Ziele gewiesen hat (die Religion im Sinne Augustins und der Empirismus der Methode). Leider besitzen wir immer noch weder eine einigermaßen genügende Biographie dieses großen Mannes, noch auch eine Edition seiner wichtigsten theologischen Schriften. Seine Briefe edirte Luard (London 1861), s. hier die Einleitg. u. Lechler, Wiclif I. 177ff., auch oben S. 145 Anm.

schlägt der scheinbar augustin. Ausgangspunkt in den vulgären Katholicismus des ausgehenden MA. um.

Schließlich möchte ich auf die einzelnen Lehren hinweisen, für welche die Theologie des Duns einen Fortschritt resp. eine Änderung im Verhältnis zum Thomismus erreicht hat. In fast allen diesen Lehren sind die Späteren auf den Banen von Duns gegangen. Die Differenzen in der Prinzipienfrage (die Skepsis u. der kirchl. Positivismus) wurden soeben besprochen; ebenso die Neubearbeitung des Gottesbegriffes; die Betonung des Willens in der Psychologie; die Lehre vom Urstand und die Abschwächung resp. Eliminirung der Erbsünde; die Theorie von der Erlösung und die Coordination der subjektiven und objektiven Seite der Versönung; die Kritik am augustinischen Gnadenbegriff resp. die Neubestimmung des Habitus; die Bedeutung des *meritum de congruo*, der Pelagianismus der Heilsordnung, die consequente Betrachtung des Verhältnisses von Gott und Mensch unter dem Schema des *meritum*; der symbolische Sakramentsbegriff und die Trennung von Zeichen und Sache, die Kritik der Transsubstantiation (s. S. 114 Anm.).

Das ist die Theologie des Duns Scotus. Sie kündigt den Zusammenbruch der mittelalterl. Weltanschauung an. Dogma und Vernunft, Kirche und Welt drohen auseinanderzufallen. Und doch, Thomas blickt zurück, Duns vorwärts.

§ 60. **Die Kritik des hierarchischen Kirchenbegriffes.**

1. Die äußere Geschichte des Papsttums seit Benedikt XI., dem Nachfolger Bonifaz VIII., wird hier als bekannt vorausgesetzt. Das Papsttum zu Avignon hat zwar die alten Machtansprüche hochfarend wiederholt. Aber die Abhängigkeit von der französischen Politik — die Bulle *Unam sanctam* ist für Frankreich aufgehoben worden, Bonifaz VIII. entging mit genauer Not der Verdammung wegen Unglaubens und Frivolität — nahm jenen Ansprüchen den Nachdruck und die Weihe. Der große Kampf gegen Ludwig den Bayern (1314 bis 1347) entfesselte, trotz mancher Demütigung des Kaisers, eine Kritik des Papsttums, seines Rechtes und seiner Ansprüche, die bis an die Wurzeln hinabdrang. Das wieder nach Rom zurückversetzte Papsttum ist dann von dem großen Schisma (seit 1378) betroffen. Die sittliche Verkommenheit vieler Glieder der Hierarchie wurde offenbar, vor allem aber die Habsucht der römischen Curie. Der

Handel mit geistlichen Ämtern, der Ablaß, die päpstlichen Taxen etc. — das Alles diente nur dem einen Zweck, Geld und viel Geld zu schaffen. Die Unnatur der päpstlichen Herrschaft drängte dazu: ein Weltreich one die regelmäßigen Einnahmen des Weltreiches. — Zu den Klagen über die päpstliche Auspressung der Länder gesellten sich weiter die Klagen über die Sitten- und Zuchtlosigkeit des höheren wie des niederen Klerus [1]). Aus diesen Stimmungen sind die immer lauter werdenden Forderungen nach einer Reformation der Kirche hervorgegangen. Sie haben zu den sog. Reformconcilien gefürt, zu Pisa 1409, zu Kostnitz 1414–17 und zu Basel 1431—47. Hier hat man die Erhabenheit der Universalkirche über die Päpste geltend gemacht [2]) und viele fromme Klagen und Wünsche über die *necessitas reformationis ecclesiae in capite et in membris* [3]) ausgetauscht. Aber zur durchgreifenden Reformation fehlte es an der Kraft und am Mut. Und jede Compromispolitik bedeutet den Sieg des Alten. So haben immer wieder die Päpste das Heft in die Hand bekommen, und trotz aller Klagen von Klerikern und Laien blieb die Reformation ein frommer Wunsch. In der Bulle „*Pastor aeternus*" verkündigte Leo X. der Welt: *Cum etiam solum romanum pontificem pro tempore existentem tanquam auctoritatem super omnia concilia habentem, tam conciliorum indicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum ius ac potestatem habere, nedum ex sacrae scripturae testimonio, dictis sanctorum patrum ac aliorum romanorum pontificum . . . sacrorumque canonum decretis, sed propria etiam eorundem conciliorum confessione*

---

1) Eine treffende Uebersicht gewärt die Schrift des Nikolaus v. Clemanges, de ruina ecclesiae (bei v. d. Hardt, Constant. concil. I, 3). S. 21 heißt es hier: *Quaestum ubique explorant, quaestum flagrant, quaestum pietatem putant. Nihil omnino agunt, nisi quod ad colligendum quaestum ex occassione pecuniam suffragari posse crediderint. Pro ipsa altercantur, certant, iurgantur, litigant, multo aequanimius laturi iacturam decem millium animarum quam decem vel duodecim solidorum.* S. noch die übrigen in diesem Bd. gesammelten Schriften d'Ailli's, Gersons u. A.; auch Dietrich v. Niem, de scismate ll. 3 ed. Erler 1890.

2) *Ipsa synodus in spiritu sancto legitime congregata, ecclesiam catholicam repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscunque status vel dignitatis etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem . . . et ad generalem reformationem dictae ecclesiae in capite et in membris* (Constanz sess. V, s. Mansi XXVII, 590; Basel sess. 2 s. M. XXIX, 21).

3) Titel einer Schrift bei Hardt I, 7 p. 277.

manifeste constat (Binius, Concil. general. IX, 151). — Und doch ist die große geistige Bewegung, welche fast zwei Jarhunderte über die Gemüter nicht zur Ruhe kommen ließ, nicht umsonst gewesen. Das Mistrauen gegen Rom und die Hierarchie, die kritische Stimmung gegen die Kirche und ihre Gesetze, und dem gegenüber der Gedanke, daß es eine Kirche Gottes gibt, die mehr ist und Besseres, als das hierarchische System Roms, diese Ideen haben sich tiefer und tiefer dem allgemeinen Bewußtsein eingegraben. Und in dem Maß als das nationale Selbstgefül stieg und der Wert der weltlichen Güter wuchs, mußte diese Kritik umfassender und das ganze römische System unverständlich werden. — Vgl. Hefele CG. VI. VII. Schwab, Gerson 1858. Tschackert, Peter v. Ailli 1877. Erler, Dietrich v. Nieheim 1887.

2. Die Kritik der neuen Zeit an dem hierarchischen System fand ihren umfassendsten Ausdruck in der Litteratur, die wärend der Kämpfe Ludwigs des Bayern mit dem Papst entstand. Besonders Marsilius v. Padua und Wilhelm Occam entwickelten Ideen, welche dem herrschenden System die Wurzel durchschnitten (s. Mars. Defensor pacis. Occam: Octo quaestiones; Compendium errorum papae; Dialogus; Opus XC dierum. Alle diese Schriften in Goldast, Monarchia II, Frankf. 1614). Vor Allem ist für diese Anschauungen charakteristisch die scharfe Scheidung von Staat und Kirche, Politik und Religion. Wie alle Gesetze auf das Volk zurückgehen, so ist bei demselben auch die souveräne Gewalt. Es wält seine Fürsten und gibt ihnen ihre Macht, daher kann es dieselbe auch wieder zurückfordern und die Fürsten absetzen (Mars. I, 12 p. 169 ff.; 9 p. 168; 18 p. 184 f.). Einer päpstlichen Bestätigung der Wal oder einer Einsetzung durch den Papst bedarf es nicht, sowenig der Papst den Kaiser absetzen kann. Die Wal gibt dem Kaiser seine Gewalt, er steht direkt unter Gott (Occ. 8 quaest. 2, 7. 8; 4, 8. 9). — Was weiter den Papst anbetrifft, so untersteht er in allen weltlichen Dingen dem Kaiser, hat sich doch Christus von weltlichen Richtern richten lassen und hat doch weder er noch einer der Apostel irdische Herrschaft oder überhaupt irgendwelche *iurisdictio coactiva* in Anspruch genommen (Mars. II, 4 p. 195 ff.; Occ. 8 quaest. 3, 3. 4; dial. p. 750 f. 785. 959. 956). An und für sich kann man das Papsttum überhaupt nicht als eine für die Kirche schechthin notwendige Institution bezeichnen. Man kann nämlich nicht erheblichere Gründe für die monarchische als für die aristokratische Leitung der Staaten an-

füren. Und mag immerhin im Staatsleben die Monarchie vorzuziehen sein, so doch kaum in dem die ganze Welt umspannenden Staat der Kirche. Hier waltet Christus als das alleinige Oberhaupt (Occ. dial. p. 818 f.). So durchaus vom Standpunkt der natürlichen Betrachtung aus wird die Frage nach dem päpstlichen Primat behandelt, sie hat für unsere Autoren keine positive religiöse Seite. Die Betrachtung wird geleitet durch eine Übertragung der Idee der Volkssouveränität auf die Kirche. Die Schrift, so fürt Occam aus, bezeugt nicht, daß Christus den Petrus zum Apostelfürsten einsetzte: alle Jünger empfangen in gleicher Weise den Geist, Paulus ordnet sich Petrus nicht unter, dieser leitet auch nicht das erste Concil. Der Befehl die Lämmer zu weiden ergeht an ihn nur als Repräsentanten der anderen Apostel. Selbst Matth. 16 ist nur *aliquo modo* Petrus als Fundament bezeichnet, das eigentliche schlechthin notwendige Fundament der Kirche ist Christus, nur als zufälliges geschichtliches Fundament kommt Petrus in Betracht (dial. p. 846—863, Mars. II, 22 p. 264). Demnach ist das Papsttum als eine durch praktische Erwägungen empfehlenswerte, aber keineswegs als eine religiös gebotene Institution zu betrachten.

Die Aufgabe des Papstes wie des Klerus überhaupt ist eine rein geistliche. Die Schlüssel des Himmelreiches und die Gewalt zu lösen und zu binden hat Christus Petrus wie den übrigen Aposteln erteilt. Sie sollten die Lehre und die Moral Jesu verbreiten und die Gläubigen taufen. Die *plenitudo potestatis* besteht aber eigentlich in der Ausübung der priesterlichen Funktionen des Bußsakramentes. Indem aber die Sündenvergebung und Gnadenmitteilung lediglich Gottes Sache ist, hat die priesterliche Absolution blos eine deklaratorische Bedeutung. Außerdem kann der Papst — wie jeder andere Priester — die Fegfeuerstrafe durch eine irdische Satisfaktion ersetzen lassen. Dagegen erscheint es bedenklich, dem Klerus die Handhabung der großen Excommunication zu überlassen. Zwar schädigt eine ungerechte Excommunication den Betroffenen nicht geistlich (*nihil noceat pro statu futuri seculi, quia deus non semper sequitur ecclesiae id est sacerdotum iudicium, dum scil. iniuste quendam iudicant*), wol aber tut sie das durch die damit verbundene Diffamation für das zeitliche Leben. Daher scheint es geraten die Ausstoßung aus der Gemeinde der Gemeinde oder einem Concil zu überlassen, worauf auch Matth. 18, 17 hinweist. Endlich steht dem Klerus die *potestas conficiendi eucharistiae sacramentum* zu (s. Mars. II, 6 p. 205—209). Das Recht des Papstes in geistlichen Dingen besteht also darin, daß er gemäß der *utilitas communis* Ge-

bote und Verbote in der Kirche erläßt; in zeitlichen Dingen steht ihm nur das Recht auf Lebensunterhalt zu: *ius petendi temporalia pro sua sustentatione et sui officii executione* (Occ. dial. p. 786). Ein ungeheurer Umschwung wird durch diesen Gedanken angedeutet. Im Prinzip werden das kanonische Recht, die kirchliche Gerichtsbarkeit, die kirchl. Steuerfreiheit samt dem Kirchengut hier aufgehoben, jeder vernünftige Grund fällt hin, daß nicht der Staat die Pfründen besetzen, die Gemeinden selbst ihre Geistlichen wälen oder absetzen sollten [1]). Der Papst hört auf eine dogmatische Größe zu sein, er ist ein Kultusbeamter, der an die positiven Vorschriften des NT. gebunden ist. Der Papst ist fallibel, wie alle Menschen. Der Papst kann daher keine neuen Glaubensartikel anordnen, sein Spruch macht auch keine Meinung häretisch, sondern darauf kommt es an, ob die betr. Lehre aus der Schrift hergeleitet werden kann (Occ. dial. p. 420). Hier zum ersten Mal tritt dem falliblen Papst die infallible Schrift entgegen: *Scriptura sacra errare non potest,* aber: *papa . . . errare potest* (ib. p. 843) [2]). Sollte aber ein Papst hartnäckig in Irrtum verfallen d. h. Häretiker werden, so ist er nach Recht wie Vernunft abzusetzen (p. 464 ff. 568 ff.).

Nun hat aber Gott seiner Kirche zugesagt, sie in alle Warheit zu leiten. Aber diese Verheißung bezieht sich keineswegs auf den Papst, denn Päpste sind Häretiker gewesen (ib. p. 464. 468 ff.), auch nicht auf das Cardinalscollegium, selbst nicht auf die römische Kirche oder ein allgemeines Concil, denn konnte jeder Besucher vor seiner Hinreise irren, wie sollte die Irrtumsfähigkeit durch die Ankunft an Ort und Stelle aufgehoben worden sein (p. 495 f.)? Es ist sehr wol möglich, daß es schlichte Laien sind, bei welchen allein Gott zu Zeiten die Warheit bestehen läßt: *potest dare pauperes simplices illiteratos et rusticos in aedificationem ecclesiae orthodoxae* (p. 498). Keineswegs dürfe man das auf die Kleriker beschränken. Zwar haben die Kleriker im kanonischen Recht den Begriff *ecclesia* einseitig auf *clerici* beschränkt, aber die Schrift versteht darunter die *congregatio christianorum fidelium.* Daher kann man sagen: *ita sunt personae ecclesiasticae*

---

1) S. bes. Marsil. II, 9. 17. 13.

2) Man beachte, daß es dieselbe juristisch abstrakte Infallibilität, welche dem Papst zustehen sollte, ist, die hier auf die Schrift übertragen wird. Sie wird auf eine strenge Inspirationstheorie gestützt. Die evangelische Anschauung von der Schrift ist hiedurch nicht erreicht.

laici et mulieres sicut clerici, quia ita sunt de ecclesia sicut clerici (ib. p. 502). Ein neuer Kirchenbegriff regt sich in diesen Worten. — Die Laien sind vollberechtigte Glieder der Kirche. Selbst zum Concil sollen Könige und Laien mit zugelassen werden (p. 603 f. cf. Mars. II, 20). Nicht soll in der Kirche die päpstliche Tyrannis herrschen, denn das Evangelium ist ein Gesetz der Freiheit (p. 776f.). Die schlichten Laien können an der Hand der Schrift die Erkenntnis der kirchlichen Autoritäten überflügeln. *Licet simplices non teneantur regulariter explicite credere nisi illa quae iam nunc credenda sunt a clero explicite declarata, tamen simplices legendo scripturas divinas rationis acumine, quo et simplices non omnino carent, aliquid quod papa et cardinales minime declaraverunt, advertunt evidenter sequi ex scripturis divinis: hoc possunt et debent in hoc casu explicite credere, nec tenentur papam et cardinales consulere, quia papae et cardinalibus scripturam sacram praeferre tenentur.* Dazu: *papa et cardinales non sunt regula fidei nostrae* (p. 770).

Die Wandlung des Kirchenbegriffes, welche durch diese Bewegung sich anbant, besteht in Folgendem: 1) der Staat ist der Kirche gegenüber selbständig, 2) nicht Herrschaft, sondern Lehre und Sakramentsspendung ist die Aufgabe des geistl. Amtes, 3) die hierarchische Gliederung der Kirche ist historisch geworden, aber nicht religiöse Notwendigkeit, 4) nicht der Papst, sondern die Schrift ist die infallible Autorität in der Kirche, 5) Papst und Klerus können irren und sind absetzbar, 6) in weltlichen Dingen untersteht der Klerus der weltlichen Gerichtsbarkeit, 7) die Laien sind selbständige und den Klerikern ebenbürtige Glieder der Kirche.

3. Diese Gedanken und ihre kritischen Motive müssen aber, um voll verstanden zu werden, in einen weiteren Zusammenhang gestellt werden. Schon früh ist im MA. die altgermanische Idee des reinen Rechtsstaates nach dem Vorbild der Kirche und der antiken Staatslehre dahin modificirt worden, daß der Staat nicht nur durch das Recht und für das Recht bestehe, sondern auf den hierüber hinausgreifenden Zweck des Gemeinwols abziele und auf natürlichen Motiven beruhe. Eine Ausgleichung des Gegensatzes zwischen dem germanischen Gedanken, daß der Staat für das Recht da ist und der antiken Idee von der Unterordnung des Rechtes unter das Gemeinwol — beides bestand neben einander —, versuchte man durch die Verbindung des positiven Rechtes mit dem Naturrecht zu erreichen. Die Satzungen des positiven Rechts, es werde als Ausdruck

des Willens des Herrschers oder des souveränen Volkes angesehen, haben natürlich ihre Norm an dem Naturrecht. Alles was dem Naturrecht zuwiderläuft, kann nicht für maßgebend angesehen werden. Dieser Primat des Naturrechtes wurde nun freilich beschränkt durch den Gedanken, daß seine Durchfürung sich immer nach den konkreten Verhältnissen zu richten habe und von diesen aus zu beschränken sei. — Wie nun einerseits die Idee der Volkssouveränität den leitenden Gesichtspunkt in den Kämpfen der Concile wider die Päpste hergab, so wurde andererseits der Maßstab des natürlichen Rechtes ein nie versagendes Mittel zur Kritik der positiven kirchlichen Ordnungen. Die alte kirchliche Idee von dem Primat des Naturrechtes [1]), der bisher von der Kirche zur Kritik des weltlichen Rechtes benützt worden war, kehrte sich nun gegen sie selbst. Aber die Anwendung dieses Mittels unterlag hier nicht anders als auf dem staatlichen Gebiet der Beschränkung durch die positiven Formen des kirchlichen Lebens. Man kritisirte mit Lust und schonungsloser Consequenz, aber auf eine Aufhebung des Papsttums, der Hierarchie, des kanonischen Rechtes und des Dogmas zielte man zunächst nicht ab. Mehr als eine Korrektur des bestehenden Systems innerhalb seiner selbst erstrebten auch die künsten Geister nicht.

Welches ist denn der Inhalt des Naturrechtes? [2]) Das Naturrecht ist das Vernunftrecht und es ist das göttliche Recht: *utens naturali dictamine rationis, hoc est utens iure naturali*, oder: *ratio naturalis et ius naturale* (Occam dial. p. 629. 568). Es sind also die dem Menschen anerschaffenen Ideen über Recht und Ordnung in der Welt (p. 932) [3]). Derselbe Gott nun, der dem Menschen diese Ideen einpflanzte, hat sie andererseits in der heil. Schrift durch Inspiration mitgeteilt. Die *lex dei* ist sonach identisch mit dem *ius naturae* (*lex dei et ius naturae*, ib. p. 772. 778. 783. 786. 934). Von hier aus kommt es zum Gedanken der absoluten Autorität des vernünftigen

---

1) S. z. B. Isidor Etymol. V, 4f. Gratian decret. pars 1 dist. 5.

2) Auf die juristische Unterscheidung von *ius naturale, lex dei* und *commune ius gentium* gehe ich nicht näher ein, s. Gierke, J. Althusius S. 273.

3) Der letzte Ausläufer dieser Theorie von dem Menschen angeschaffenen unfehlbaren sittlichen Ideen ist in der modernen Definition des Gewissens als „Stimme Gottes“, ihr Ursprung in der Idee der Apologeten von Logosteilen im Menschen zu erblicken; nach Thomas ist das Naturrecht der Inhalt des Gewissens, oben S. 98 Anm.; vgl. meine Schrift Gewissen u. Gewissensbildg. 1896, S. 6ff. 69f.

Naturrechtes und — der Schrift. *Iura humana in iure divino et naturali fundata* (ib. p. 587). *Nulla lex positiva iusta potest esse contraria iuri naturali* (p. 629). *Nulla potest esse lex quae legi superiori vel apertae rationi repugnet. Unde quaecunque lex civilis repugnat legi divinae vel rationi apertae, non est lex; eodem modo verba legis canonicae vel civilis in illo casu quo repugnarent legi divinae scil. scripturae sacrae vel rationi rectae, non essent servanda* (p. 630). Alle diese Gedanken sind aber nichts Anderes als Wiederholungen bestimmter Grundgedanken des kanonischen Rechtes (s. Gratian Decret. pars I dist. 1—9). — Das ist also der Weg, auf dem man zur Stabilirung der Autorität der Schrift kam. Schrift und Vernunft sind identisch. Nicht positive Offenbarung bietet die Schrift, sondern die allgemeine Vernunftwarheit. Es ist ersichtlich, wie auf diesem Wege die Schrift immer mehr unter den Gesichtspunkt des Gesetzes gestellt werden mußte. Aber auch das wird nicht bezweifelt werden können, daß diese ganze rechtliche Betrachtungsweise der Kirche und der Religion unmöglich zum geistlichen Verständnis des Wesens der Kirche füren konnte. Umgekehrt, man hat sich im Zeitalter der Reformconcilien und der Kämpfe wider die Curie erst recht darin verfestigt, die Kirche als eine Politie unter juristischen Gesichtspunkten zu betrachten.

Litt.: Riezler, Die litt. Widersacher d. Päpste S. 194 ff. 243 ff. A. Dorner, Staat u. K. nach Occ. Stud. u. Krit. 1886, S. 672 ff. Friedberg, Die mittelalt. Lehren üb. d. Verhältnis zw. Staat u. K., 1874. K. Müller, D. Kampf Ludw. d. Bay. mit der Curie, 1879 f. Gierke, J. Althusius u. die Entwicklg. der naturrechtl. Staatstheorien, 1880, S. 77 ff. 123 ff. 264 ff. v. Bezold, Hist. Ztschr. Bd. 36, S. 330 ff.

§ 61. Skizze des kirchlichen Lebens und der religiösen Bewegung im ausgehenden Mittelalter.

Janssen, Gesch. d. deutsch. Volkes seit Ausg. d. MA. I, 14. A. 1887, dazu Kawerau, Ztschr. f. k. Wiss. 1882, S. 142 ff. 263 ff. 313 ff. 362 ff. Moll, Die vorref. Kirchengesch. d. Niederlande, deutsch v. Zuppke, II (1895), S. 396—406. 544—565. 579—768. Möller KG. II, 481 ff. 531 ff. Lamprecht, Deutsche Gesch. Bd. V, 1. 1894. v. Bezold, Gesch. d. deutsch. Ref. (Oncken Allg. Gesch.). Gothein, Polit. u. rel. Volksbewegg. vor d. Ref., 1878. Berger, Die Kulturaufgaben d. Ref., 1895. Geffcken, Der Bilderkatechism. d. 15. Jarh., 1855. Joh. Nider's Formicarius und dazu Schieler, Mag. J. Nider, 1885, S. 195—248. Hasack, D. chr. Gl. d. deutsch. Volkes b. Schluß d. MA., 1868. Lechler, J. v. Wicl. u. d. Vorgesch. d. Ref., 2 Bde., 1873. Bratke, Luthers 95 Thesen u. ihre dogmenhist. Voraussetzgn., 1884.

1. Jeder großen Wandlung in der Geschichte der Religion geht eine Zeit der Krisis vorher. Die überkommenen Formen und Ziele befriedigen nicht mehr die Welt. Die Einen tadeln das Alte und anen und verlangen ein Neues, aber sie haben es nicht. Die Anderen verherrlichen das Alte; die neuen Bedürfnisse, die auch sie empfinden, sollen durch fleißigen und allseitigen Gebrauch der alten Mittel befriedigt werden. Schroffe Kritik am Überkommenen und krankhafte Devotion ihm gegenüber liegen hier hart bei einander. Man hofft immer noch, die Steine möchten zu Brot werden. Die Krisis, die Luther im Kloster durchkämpfte, lagerte schon über der Kirche des 15. Jarhunderts. Der Individualismus des modernen Menschen, die Verinnerlichung des religiösen Empfindens verlangt nach eigenen Glaubensüberzeugungen, nach innerer Gewißheit. Die Kirche bietet dafür das Glaubensgesetz und die sakramentalen Kräfte. Das Herz will aus der Sündenvergebung leben, die Kirche weist auf Beichte und Ablaß. Das Bewußtsein von der Selbständigkeit der Welt und ihrer Interessen wird niedergeschlagen von den alten hierarchischen Ansprüchen. Der wachsende Wolstand, die neuen wirtschaftlichen Ziele stoßen wider das Ideal der „Armut". — Neue Bedürfnisse und die alten Mittel, das heiße Bemühen aus dem Alten doch Befriedigung zu erlangen — das ist die Krisis. Naturgemäß ergriff dieselbe zunächst die gebildeteren Kreise, aber sie drang auch ein in die Volksmassen. Alle Erscheinungen im religiösen Leben dieser Zeit — die kirchl. Stiftungen, die Bruderschaften [1]), der Ablaß, die Wallfarten, die gesteigerte Reliquien-, Marien- und Heiligenverehrung, die Zunahme und Verdüsterung des Teufels- und Dämonenglaubens [2]), der Fanatismus der Keuschheit [3]), die mystische Frömmigkeit, die revolutionären christlich-sozialen Pläne, die Verachtung von Klerus und Mönchen — hängen mit der Krisis zusammen. So laut waren die Klagen, daß man wol von der Zukunft „Prophetie" und „Einfürung einer neuen Religion" erwartete [4]).

1) S. hiezu Lea, a hist. of conf. and indulg. III. 470 ff. Moll, KG. II. 646 ff.

2) S. bes. die Bulle Innocenz' VIII. summis desiderantes affectibus, den Malleus maleficarum, sowie Joh. Nider's Formicarius lib. V. Vgl. Roskoff, Geschichte des Teufels II (1869), S. 206 ff. 226 ff.

3) S. Beispiele bei Schieler, Nider S. 203 ff.

4) S. Trithemius chronolog. myst. 18 fin. Vgl. Schneegans, Trithemius S. 183 f.

Wir handeln im Folgenden a) von den Mitteln der kirchlichen Leitung der Frömmigkeit, b) von dem Heilsweg der „Gottesfreunde“, c) von dem reformerischen Ideenkreise.

2. Die kirchlichen Mittel auf das Volk einzuwirken sind die alten geblieben, nur ist — den Bedürfnissen entsprechend — eine Steigerung eingetreten. Die Pflicht zu predigen wird immer wieder eingeschärft; es wird verlangt, daß alle Gemeindeglieder das Credo, das Vaterunser, das Ave Maria, auch die Todsünden und die Sakramente kennen. Bei der Beichte soll man sich dessen vergewissern. Die Beichte wird damit zu einem Religionsexamen [1]). Die zehn Gebote werden gern als Beichtspiegel benützt [2]). In der Predigt waltet auch jetzt das moralische Element vor, dazu kommen recht steife dogmatische Auseinandersetzungen, Wundergeschichten und Empfehlungen des Ablasses und seiner Gnaden. Wenn man auch nicht sagen kann, daß sich die Kirche den neuen Aufgaben entzogen hat, so hat sie doch in keiner Weise neue Mittel anzuwenden gewußt. Die Sakramente bringen die Gnade als die Kraft zu verdienstlichem Handeln (Hasack S. 419. 133. 262 f.).

Als das eigentliche Hauptsakrament erscheint aber das Bußsakrament [3]). Die religiöse Unruhe der Zeit und die Finanzspekulationen der Curie boten hier einander die Hand. Das ganze religiöse Leben

1) Z. B. Hefele VI, 608. 696. 706. 721. 944. Moll KG. II, 396 ff. 653 f. Geffcken, Bilderkatech. S. 24 ff. u. Beilag. S. 191 f.; Beichtanweisg. aus d. 15. Jarh. ed. Wagner Ztschr. f. KG. IX, 445. 462. Der „christliche Glaube“ sind nach wie vor die 12 oder 14 Artikel des Apostolicums (zur Zal Hefele VI², 220 Anm.), sein Inhalt bes. die Trinitätslehre und Christologie, z. B. Gabr. Biel de festivitat. serm. 21 fol. 214ʳ u. Hasack a. a. O. S. 138 ff. Geglaubt muß werden *„wasz die heilge kyrche gebuet zu gleuben“* (Ztschr. f. KG. IX, 462). Als Beispiel offenkundiger Häresie fürt Occam die Leugnung der Einheit und Dreiheit Gottes sowie der Geburt von der Jungfrau an (Dial. p. 631).

2) Z. B. Hasack a. a. O. S. 191 ff. 227 f. Geffcken a. a. O.; Ztschr. f. KG. IX, 445 ff. 462 ff.

3) Der Augustiner Johann v. Paltz hat in seiner Coelifodina (Lips. 1510) die Fundgrube der Gnade — zur Anleitung von Predigern — eröffnen wollen. Wovon handelt er? Zuerst wird eine eingehende Auslegung und Anwendung der Passionsgeschichte gegeben, dann wird von Gedankensünden und dem Tode gehandelt, dann kommen die Sakramente zur Darstellung, wobei alles Gewicht auf die Buße und den Ablaß fällt. In dem Supplementum Coelifodinae (Lips. 1516) wird dann der Ablaß eingehend verteidigt und wieder

hat seinen Mittelpunkt am Bußinstitut. Hier wird der Glaube bekannt und werden die Sünden erlassen, werden die verdienstlichen Werke aufgetragen und wird dadurch der Mensch gerechtfertigt[1]), hier kann man aber auch sich von ihnen freikaufen. Die leitende Anschauung von Buße und Ablaß ist durchaus conform mit den scholastischen Theorien (oben S. 118 ff.). Wie die Consequenz der Theorie auf die Attrition als Ausgangspunkt der Buße hinausdrängte (S. 119), so ist dieselbe in der Praxis erst recht für genügend erachtet worden. Johann v. Paltz erblickt gerade darin den Vorzug des neuen vor dem alten Bunde, daß er nicht *contritio* — wie jener — verlangt, sondern es an der *attritio* genug sein lasse, die dann durch die Absolution in *contritio* verwandelt wird. Die *contritio* aber ist die Zerstörung der Sünde[2]). Das zu tun ist aber Sache des Priesters (Coelifodina Bogen Cc 1 v). *In nova lege facilior est modus poenitendi et salvationis* (ib. Q 5 v). Die Attrition definirt Paltz vortrefflich: *et talis attritio in vulgari non potest melius exprimi quam „galgenrew"* [3]), *quia attritus dolet se peccasse propter patibulum infernale* (ib. Q 6 v). Sie hat zum Grund *timor servilis et mortis*, wärend die Contritio aus *timor filialis* und *amor dei* stammt (ib. Q 6 r). Fast alle nun bringen es blos zu ersterer: *Quasi omnes qui in quadragesima confitentur de popularibus, non habent veram contritionem nec habent attritionem in primo gradu, quia facerent totum quod possent ad adipiscendum veram contritionem, sed habent frequenter attritionem in secundo gradu facientes aliquo modo quod possunt et tales adiuvantur per sacerdotes in absolutione sacramentali* (ib. R 1 v). So ist nach Innen hin genügend eine gewisse — etwa

---

die Sakr.lehre vorgetragen. S. auch die vielen Beichtanweisungen des ausgehenden MA., z. B. bei Hasack a. a. O. Über Paltz Leben s. Kolde, Die deutsche Augustinercongregation, 1879, S. 174 ff.

1) S. z. B. bei Hasack S. 137: *Genade rechtuerdiget den menschen: was bresten dem menschen anhanget, die straffet genade vnd andert sy vnd lütert sy mit busse.*

2) Übrigens wird auch durch andere Mittel als die Absolution die Attrition in Contrition verwandelt, nämlich durch die letzte Ölung (Coelifod. T 2 v), die Eucharistie (Z 6 v), durch die Messe und Predigt (Aa 3 r). Besonders letzteres bestätigt die psychologische Deutung dieser scotist. Formel, s. oben S. 120 Anm. 3. Vgl. auch Tetzels Thesen n. 49: *attritos et per confessionem contritos* (Luther opp. var. arg. I, 300).

3) So auch Luther Weim. Ausg. I, 99.

durch Betrachtung der Gebote (s. S. 158) — erzeugte Unzufriedenheit mit sich und Furcht vor der Hölle. Das genügt zur Sündenvergebung resp. zur Zerstörung der Sünde. Man war sich dessen bewußt, daß einst in den Zeiten der ersten Liebe es des Ablasses nicht bedurft habe: *nunc vero tepescente caritate in his ultimis temporibus, nec satisfactiones condigne iniunguntur, nec modice iniunctae perficiuntur, ideo valde necessarius est copiosus indulgentiarum usus, ut quod per acidiam deficit per aliorum suffragia suppleatur* (Biel expos. can. miss. lect. 57 fol. 154 v). Es ist kein Zweifel, daß für die Wirksamkeit des Ablasses stets die ausgesprochene oder nicht ausgesprochene Voraussetzung bestand, daß der Käufer Reue empfunden und gebeichtet habe. *Qui manet in peccato nec est contritus nec attritus nec confessus, nullo modo potest consequi indulgentias* (Paltz Aa 3 r). *Sicut sacramentum poenitentiae directe respicit culpam, ita beneficium indulgentiae respicit poenam*, und zwar die zeitliche Strafe (ib. X 1 r). Das gilt auch vom Jubelablaß, mag es nun ausdrücklich in der betr. Bulle gesagt sein oder nicht (ib. Z 6 r). Dem gegenüber kann auf die hiebei bräuchliche Formel *absolvere a poena et a culpa* hingewiesen werden. Paltz antwortet: *verum est quod iubileus plus est quam nuda indulgentia, quia includit auctoritatem confitendi et absolvendi et cum hoc indulgentiam remittendi poenam et sic includit sacramentum poenitentiae et cum hoc indulgentiam proprie dictam .... Communiter quando papa dat iubileum, non dat nudam indulgentiam, sed dat etiam auctoritatem confitendi et absolvendi ab omnibus peccatis etiam quoad culpam. Et sic culpa remittitur ratione sacramenti poenitentiae quae ibi introducitur, et poena ratione indulgentiae quae ibi exercetur* (ib. X 1 r). Paltz versteht also den Schulderlaß von der mit dem Jubelablaß verknüpften Vollmacht sich selbst einen Confessor zu wälen, der in allen nicht dem Papst selbst reservirten Fällen zu absolviren berechtigt ist (Aa 4 r). Oft waren auch letztere Fälle miteinbegriffen in jene Berechtigung [1]). Immerhin blieb jene Formel im höchsten Grade misverständlich. Päpste haben sie ausdrücklich verworfen [2]), und Theologen sich gegen sie erklärt. Trotzdem hat sie

1) S. z. B. Lea, hist. of conf. and indulg. III, 70n. — Vgl. Hasack S. 434: *ablosz von pin und schuld . . . ist also zu verston: ablos von pin ist nochlossung der pin, so einer lyden solt vmb sine sünd. Ablos von schuld ist volkumener gewalt zu absoluieren vnd entbinden von allen sünden, ouch denen sünden die dem heiligen romischen stuhl solten vorbehalten sin.*

2) Bonifaz IX. s. Lea a. a. O. III, 66f., der päpstl. Reformentwurf zu Constanz s. Hefele VII, 341. Benedikt XIV. s. Wildt Kirchenlex. I², 95.

fortfaren dürfen ihr täuschendes und verwirrendes Spiel in der Kirche zu treiben (vgl. Lea, hist. of conf. and indulg. III, S. 57—78. Moll II, 728)[1]. Dazu kam, daß die Theorie von der Giltigkeit des Ablasses für die im Fegfeuer befindlichen Seelen (S. 122), auch in die Praxis überging[2], z. B. Paltz Cc 1 r Dd 5 v etc.[3]. Der Gedanke „sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt" war nur eine begreifliche Consequenz[4]. — Das ist es um die Bußpraxis des ausgehenden Mittelalters. Ihre furchtbare Gefar versteht man erst, wenn man sich Attrition und Ablaß mit einander combinirt denkt, und wenn man die misverständlichen Anpreisungen des letzteren erwägt[5]. Ein wenig „Galgenreue" und die Beichte, dazu etwas Geld: und der Sünder ist der Furcht vor Hölle und Fegfeuer, wie auch der Bußwerke ledig!

Aber neben dieser Veräußerlichung der Religion — die Kirche hat sie befördert — fanden auch die Stimmen Gehör, die den Ernst der Buße und ihrer Werke betonten. Das ganze christl. Leben sei eine „Bußwirkung": *das das gantz leben aines Christen menschen nüt anders sey dann ain crütz* (bei Hasack S. 443). Aber dieser Gedanke wird dadurch ergänzt, daß wir zu der Nachamung des „gekreuzigten Lebens" Christi verpflichtet seien, *wan das leiden christi ist nit gewesen ain gäntzlich sonder tailhaft vrsach vnser erlösung*

1) Vgl. schon die Klagen Berthold's v. Regensburg über die „Pfennigprediger": „*Swenne dû ûf stêst unde vergibest einem alle die sünde, die er ie getete, umb einen einigen helbelinc oder umb einigen pfenninc, sô waenet er, er habe gebüezet unde wil fürbaz niht mêr büezen. Dû morder gotes unde der werlte und maniger kristensêle, die dû ermordest mit dînem valschen trôste, daz ir niemer mêr rât wirt* (Predigten I. 117). — *Er giht, er habe von dem bâbeste den gewalt, daz er dir alle dîne sünde abe neme umbe einigen helbelinc oder einen heller* (ib. I. 208). Auch die Reformat. Sigismunds S. 163 ed. Böhm redet von „*Aplass der sunden hert bezaln*". Vgl. Wessel de poenit. Opp. p. 798 f.

2) Nach Lea III, 345 ff. nicht vor Sixtus IV. im J. 1476; s. auch Biel Exposit. can. miss. lect. 57 K.

3) Selbst den *damnati* kann der Ablaß *poenae relaxationem* bringen, Paltz Ff 4 v.

4) S. Kawerau, Sobald das Geld im Kasten klingt etc. 1889, S. 9. 11 f. 17 ff.

5) Ein Contritus darf auch vor der Beichte Ablaß erhalten (Durand. Sent. IV d. 20 q. 4 a. 2. anders Paltz Aa 3), wie nahe lag es da sich über seinen Zustand zu täuschen oder die Beichte hinauszuschieben?

(ib., ebenso S. 477). Die *Imitatio Christi* ist also eine von uns geleistete Ergänzung zu dem Erlösungswerk Christi!

3. Die sog. deutsche Mystik bietet, dogmatisch angesehen, kaum etwas Anderes dar, als eine populäre Verarbeitung der scholastischen, bes. thomistischen, Ideen. Nun aber werden diese Gedanken auf das Verhältnis der Seele zu Gott bezogen. Der praktische Gesichtspunkt des Weges zu Gott ist für diese Schriftsteller maßgebend. Die Gedanken der Dogmatiker werden unter ihren Händen praktische religiöse Warheiten, an denen sich die weit verbreiteten Kreise der „Gottesfreunde“ erbauten. Die Anwendung der Muttersprache vertiefte das Empfinden und bereicherte das religiöse Verständnis. Sowenig nun die DG. die Aufgabe hat den Spekulationen der Mystiker nachzugehen, so wichtig ist es bei dem Übergang vom MA. zur Reformation den Heilsweg kennen zu lernen, den die Frommen des ausgehenden MA. beschritten. — Wir halten uns für das Folgende besonders an Meister Eckhart († 1327, s. Pfeiffer, Deutsche Mystiker II, 1857, Auszüge aus seinen lat. Schr. b. Denifle, Archiv f. Litt.- u. KG. d. MA. II, 553 ff.), Joh. Tauler († 1361; s. Predigten Basel 1521), Heinrich Seuse (Suso, † 1361. ed. Denifle, Münch. 1880), Johann v. Ruusbroec († 1381. WW. 6 Bde., Gent 1858 ff.), die Theologia Deutsch (ed. Pfeiffer 3 A. 1875), das Buch von geistl. Armut (ed. Denifle 1877), Thomas a Kempis, de imitatione Christi (ed. Hirsche 1874).

Das geistliche Leben verläuft in der Folge: Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung (Theol. D. S. 50)[1]. „*Ein gelassener Mensch muss entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo und überbildet in der Gottheit*“ (Seuse S. 248), er ist zuerst ein Knecht, dann ein Freund und endlich ein Son Gottes (Ruusbr. VI, 208 ff.). — a) Es handelt sich zunächst darum sich von der Kreatur ab- und Gott zuzuwenden. Das Sakrament und das Wort Gottes wirken auf ihn ein (Tauler fol. 65 v), besonders die Beichte und das Abendmal werden angeraten. Dazu tritt das Gebet, die Erwägung der Liebe Gottes (Eckh. S. 557). So fült sich der Mensch angetrieben zu einem frommen tugendhaften Leben, zu ständiger ernster Selbstbesinnung und Buße. „*Die reinigunge gehôret zu dem anfâhenden oder dem bûssenden menschen, und geschiet in drîerlein wîse: mit rewe unt leit umb die sunde, mit ganzer bîchte, mit volkomer bûsse*

1) Vgl. Dionys. Areop. hierarch. eccl. 6, 3, 5.

(Theol. D. S. 50). Das ist das erste Stadium, die Buße und ihre Übungen, der Kampf um Überwindung der Sinnlichkeit ist sein Inhalt. — b) Auf der zweiten Stufe tritt die *Imitatio Christi* in den Vordergrund. „*Du musst den Durchbruch nehmen durch meine leidende Menschheit, sollst du warlich kommen zu meiner blossen Gottheit*" (Seuse S. 52. Tauler f. 117 v. 156 r. Theol. D. S. 220)[1]). Es handelt sich hier vor Allem um eingehende Meditationen über die Passion Christi „*nicht mit einem eilenden Überfaren, wenn man Zeit und Statt hat, sondern sie soll sein mit herzlicher Minne und mit einem kläglichen Übergehen* (Seuse S. 396). Das Leben Seuses zeigt uns, mit welch dramatischer Lebendigkeit und unter wie grausamen asketischen Übungen diese Meditationen geübt wurden. Mitleiden und Nachfolge sind der Zweck[2]). Im Übrigen aber sendet Gott selbst dem Menschen mancherlei Leiden und Kreuz, um ihn zu einem rechten Nachfolger Christi zu machen. „*Das schnellste Tier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das ist das Leiden*" (Eckh. S. 492). *Nemo ita cordialiter sentit passionem Christi sicut is, cui contigerit similia pati* (Thom. a K. II, 121). Zwar ist man in diesen Kreisen fest überzeugt davon, daß Christi Leiden unsere „*vollkommene Gerechtigkeit*" ist (Seuse S. 393). *En alsoe heeft hi ons verlost, niet in onsen werken, maer en sinen werken, en in sijner verdienten heeft hi ons vri ghemaect en verlost* (Ruusbr. III, 140). „*All mein Trost und meine Zuversicht liegt gänzlich an deinem Leiden, an deiner Genugtuung und an deinen Verdiensten*" (Seuse S. 427 f.)[3]). Aber Seuse schreibt auch: „*Und doch zieht jeder Mensch der Genugtuung nur so viel zu sich, so viel er sich mir* (Christo) *mit Mitleiden gleichet*" (Seuse S. 398)[4]). Was anders ist damit ausgesprochen, als was die Schule plump dahin ausdrückte, daß Christus nur die partielle Ursache unserer Erlösung ist? Die *Imitatio Christi* (s. Thomas a K. I, 1, 1; 25, 3. II, 1, 2) ist die Religion dieser Kreise: *dona mihi te cum mundi despectu*

---

1) Vgl. Augustin serm. 261, 7: *per hominem Christum tendis ad deum Christum*, sowie die Bd. I S. 212 oben angefürten Stellen, schon Origen. c. Cels. VI, 68.

2) S. Seuse S. 52 ff. 321 ff. u. mein Leben Seuses S. 28 ff.

3) Zumal der Sterbende wird oft zum Gebet angeleitet: *auff des* (Gottes) *barmhertzikait vnd güetigkait wil ich sterben, vnd nit auff meine gute werck* (Hasack a. a. O. S. 437).

4) Vgl. Thomas in Sentent. III qu. 49 a. 2. 3. Thomas a Kemp. I, 24, 1: *dolor satisfactorius et purgativus.*

imitari (ib. III, 56. 2). Sie hat in die Askese — die verdienstlich und „lonbar“ ist (Seuse S. 385. 383) — hineingedrängt, aber sie hat doch auch die Liebe zu Jesu, den Sinn für sein Leben aufrecht erhalten als Widerspiel zu seiner Auffassung als gestrenger himmlischer Richter, vor dem Maria und die Heiligen uns erst vertreten müssen. *Wan als der Agstein nach jm zeücht das eysen, also zeücht nach jm Jesus alle hertzen, die da von jm berürt werden* (Tauler f. 43 v). So sehr hier alles katholisch bleibt, so sehr bedeuten diese Gedanken doch auch ein „vorreformatorisches“ Element [1]). — Das ist der Weg. Der Mensch muß „entwerden“, denn nur aus einem *niht* macht Gott ein *iht* (Eckh. S. 189. Taul. f. 146 v). — — c) Und nun das Ziel. Es ist die Einigung mit Gott im Grund der Seele und zwar mit Gott in der inneren Einheit seines Wesens. „*Das Wesen der Seele wird vereint mit dem Nichts und die Kräfte der Seele mit den Werken des Nichts*“ [2]) (Seuse S. 548. Eckh. S. 525). In diesem Zustand absoluter Passivität läßt Gott seinen Son in unserer Seele „hunderttausendmal schneller denn ein Augenblick“ (Taul. f. 60 r) geboren werden [3]). Dieser Zustand kann nun in einer doppelten psychologischen Form erlebt werden. Entweder so, daß der Mensch in dem intellektuellen Vorgang der „Schauung“ das Wesen Gottes empfindet, oder so, daß „*der geschaffen willen geflossen sî in den êwigen willen und dar inne verschmelzet und zu nichte worden sî, alsô das der êwige wille allein dâ selbst wolle, tûe und lâsse* (Theol. D. S. 104). Ersteres weist auf das Vorbild der thomistischen, letzteres auf das der scotistischen Theologie (Ritschl, Gesch. d. Pietismus I, 470), one daß aber die beiden Formen scharf auseinandergehalten würden [4]). Im Übrigen wären die höchsten Momente ekstatischer

---

1) Aber es will immer im Auge behalten sein, daß dieser Begriff der „Nachfolge Christi“ — er reicht zurück bis auf die apostolischen Väter — eine Verkürzung und Verschiebung der bibl. Gedanken darstellt. Die Nachfolge Jesu in den Evangelien hat den Sinn, daß der, welcher sich Jesu anschließt, mit ihm geht, in ihm Gott und den Son des lebendigen Gottes findet. Das Resultat der „Nachfolge“ sprechen Mtth. 16, 16 u. Joh. 6, 67 f. aus.

2) Das ist die areopagitische Auffassung des Wesens der Gottheit vgl. meine Bemerkungen Thomasius DG. II², S. 305 A. 2.

3) Vgl. zu diesem Begriff meine Darstellung Thomas. II², S. 307 ff.

4) Vgl. meine Bem. a. a. O. S. 310 f. S. auch Dante Parad. 28, 109 ff.: Durch Schau'n wird also Seligkeit errungen — Nicht durch die Liebe, denn sie folgt erst dann — Wenn sie dem Schaun wie ihrem Quell entsprungen. Mit Staupitz (ed. Knaake I. 106) hat auch Luther letztere Form acceptirt,

Erhebung nur kurze Zeit. Lauheit und Mattigkeit folgen (Seuse S. 360. 355. 358. 448). Die Worte der Schrift, Christi „süßer Minnebrief", sowie seine Gegenwart im Abendmal trösten den Frommen (ib. S. 355. 621 f. 450 f. Thomas a Kemp. IV, 11, 4). Er soll bereit sein auch den höchsten „*inzuck*" zu lassen, um einem Armen ein Süpplein zu kochen (Eckh. S. 553. Taul. f. 128 r. 95 r. 121 r)[1]). „*Wem Innerkeit wird in Ausserkeit, dem wird Innerkeit innerlicher als dem Innerkeit wird in Innerkeit*" (Seuse S. 246). —

Die mittelalterl. Schranke der dargestellten Gedanken — Askese und Ekstase — darf nicht übersehen werden. Indem aber der gesamte Inhalt der kirchl. Überlieferung auf das religiöse Leben der einzelnen Seele bezogen wird, indem dies Leben an der Anschauung Jesu erwächst und in dem Verkehr der Seele mit ihm [2]) besteht, und hierin Seligkeit erlebt wird [3]), sind diese Männer doch „Pädagogen auf Christus" gewesen [4]).

Litt. Greith, Die deutsche Myst. im Predigerorden, 1861. Böhringer, Die deutschen Mystiker, 1855. Preger, Gesch. d. deutschen Mystik, 3 Bde., 1874. 81. 93 vgl. Denifle, Hist. polit. Blätter, Bd. 75, 679 ff. 771 ff. 903 ff. u. Archiv f. Litt.- u. KG. d. MA. II, 417 ff. Denifle, Das geistl. Leben, 3. A., 1880. Im Einzelnen s. Lasson, M. Eckh., 1868, R. Seeberg, Ein Kampf um jenseitiges Leben (Biogr. Seuses), Dorpat 1889, C. Schmidt, J. Taul., 1841 u. Denifle, Taul. Bekehrg., 1879; zum Buch v. geistl. Armut Ritschl, Ztschr. f. KG. IV, 337 ff. Strauch, Marg. Ebner u. Heinr. v. Nördl., 1882, sowie desselben „Offenbarungen d. Adelheid Langmann", 1875; außerdem über die Brüder des gemeinsamen Lebens Hirsche PRE. II, 678—760. Überhaupt vgl. Seeberg in Thomas. DG. II², 290—315.

---

s. die Glossen zu Tauler Weim. Ausg. IX, 102: *tota salus est resignatio voluntatis in omnibus;* s. auch Thomas a K. III. 15, 2; 56, 1. Goch dialog. 9. 10 (Walch Monim. med. aev. I, 4 p. 129. 132).

1) Vgl. Thomas Summ. II. II q. 182 a. 1 ad. 3.

2) Thom. a K. II, 8, 1: *magna ars est scire cum Iesu conversari* etc.

3) ib. III, 59, 1: *ubi tu, ibi caelum.* II, 12, 3: *invenisti paradisum in terra.*

4) Beachte auch, wie hoch die praktische Liebesbetätigung gewertet wird. Oft tritt die mönchische Weltflucht peinlich hervor (z. B. Th. a K. I, 10, 1; 20, 1), s. aber auch die herrlichen Predigten Taulers über den irdischen Beruf (fol. 117r f., fol. 94v f.). Vgl. Uhlhorn, Die christl. Liebestätigkeit II (1884), S. 350 ff.

4. Nicht zum letzten ist der Umschwung der wirtschaftlichen Verhältnisse mit tätig zur Erzeugung der Krisis zu Ausgang des MA. gewesen. Die Geldwirtschaft hat den Gegensatz von Reich und Arm verschärft. Nun hatte sich in den Städten ein individualistischer Kapitalismus erhoben, der die soziale Wolentwickelung — Adelige wie Bauern spürten es — auf das schwerste schädigte. Jetzt setzte sich auch das römische Juristenrecht durch und wurde, wie immer, ein Bundesgenosse der wirtschaftlich Stärkeren. Die schwerste Last drückte schließlich auf den Bauernstand. Die Verarmung desselben, die Entfaltung der Leibeigenschaft, der Druck der Herren erzeugten die „soziale Frage“ des 15. Jarh. Die einzige soziale Macht des MA. war die Kirche. So versteht es sich, daß diese sozialen Fragen religiöse Formen annahmen. Freilich die Ethik der mittelalterl. Kirche war den neuen Wirtschaftsverhältnissen nicht gewachsen. Das freundliche Interesse, das grade religiöse Gemüter den leidenden Bauern entgegenbrachten, half nicht. — Die furchtbare Spannung der Gemüter entlud sich in Anungen und Weissagungen. Die verweltlichte nach Geld lüsterne Hierarchie, aber auch alle Hohen und Gewaltigen der Welt werden abgetan werden. Alle weltlichen Ordnungen und Gesetze werden aufgehoben, nur das göttliche Recht herrscht. Die Frommen siegen. Der Reichtum hört auf, die evangelische Armut wird allgemein, mit ihr der Kommunismus. Alle sind einander gleich, die „evangelische Freiheit“ macht sie frei. Gott würde es tun. Bald meinte man, es sei Zeit selbst Hand ans Werk zu legen. Das ist der christliche Sozialismus, der im Bund mit der „evangelischen Freiheit“ zur Revolution trieb [1]. Weit über den Kreis der

1) S. bes. „the vision and creed of Piers Ploughman“ (ed. Wright, Lond. 1856), die Reformation Sigismunds (ed. Böhm 1875) u. vgl. die Gesch. des Hans Böheim (Barack, Arch. d. hist. Vereins f. Unterfranken XIV, 3 S. 1 bis 108). Die „neue“ oder „Gottes Ordnung“, welche die Ref. Sigism. in Aussicht stellt (S. 241. 242. 170), befaßt neben allerhand kirchlichen und sozialen Besserungen auch in sich die Forderung der „Freiheit“. Diese wird aber aus der Erlösung abgeleitet: Christus hat für uns gelitten „*das er uns freiet und von allen banden loset und hie inne niemant furo erhebt ist ainer fur den andern, dann in gleichem statt wir in der losung und freyhait, er sey edel oder unedel, reich oder arm, gross oder clain* (S. 221. 214. 245. 246 f.). Im Namen dieser Freiheit ist die Leibeigenschaft abzustellen und Wald, Weide. Wasser freizugeben (S. 222 f.). Das kaiserliche und das päpstliche Recht schlafen. die „Kleinen“ aber wachen (S. 225). — Diese angeblich von Christus gebrachte Freiheit bildet die eine Wurzel für den Begriff der „evangelischen

Nächstbeteiligten hinaus erstreckt sich die anregende und bewegende Wirkung dieser Ideen. Welche Gegensätze sind aber auch in ihnen zusammengefaßt, Ideen, so widerspruchsvoll als es das ausgehende MA. überhaupt war! Der Haß gegen die Kirche und die Liebe zum evangelischen Gesetz, die Sehnsucht nach sicherem Besitz und die Begeisterung für die heil. Armut, individualistische und sozialistische Tendenzen, praktische Forderungen des Tages und hochfliegende apokalyptische Erwartungen (vgl. Joachim v. Floris), das Evangelium und das Naturrecht laufen hier zusammen. Dem entsprach das Resultat: die Revolution im Namen des Evangeliums.

Aber auch hier waren es theologische Ideen, die den Hintergrund bildeten: das evangelische oder natürliche Gesetz als Maßstab der Kritik an allem Bestehenden und das vollkommene Leben in der Befolgung dieses Gesetzes. Natürliches oder göttliches Recht aber ist: *est communis omnis omnium possessio et omnium una libertas* (Occam dial. p. 932, cf. op. 90 dier. p. 1143)[1]. Vor Allem aber wurden hier die Gedanken der großen husitisch-wiclifitischen Bewegung wichtig, oder die Anschauungen Wiclifs († 1384), deren Interpreten Hus und seine Anhänger wurden[2]. Hier kommt Wiclifs Schrift de civili dominio (I ed. Poole 1885) in Betracht[3]. Alles menschliche Recht muß auf göttlichem Recht

---

Freiheit". Die andere Wurzel besteht in dem naturrechtlichen = evangelischen Gedanken, daß von Natur alle frei und alle Dinge gemein seien (s. unten). Dazu kommt drittens die starke Betonung der evangelischen Freiheit und des evangel. Gesetzes der Freiheit in vorreformatorischen Kreisen (s. bes. Goch, dialog. c. 7. 18. 19). Ich beantworte hiemit die von v. Nathusius (die christl. soz. Ideen d. Ref.zt u. ihre Herkunft, 1897, S. 48 ff.) aufgeworfene — aber m. E. unzureichend beantwortete — Frage nach der mittelalterl. Herkunft jenes Begriffes. — Über die eschatolog. Einramung dieser Gedanken s. Wadstein, Die eschat. Ideengruppe, 1896, S. 183 ff. 171 ff.

1) Dies entlehnt Occam wörtlich aus Isidor Etymol. V, 4. Den Kommunismus als durch das Naturrecht verbürgt nimmt auch Gratian unter Berufung auf Act. 4, 32, Plato und Augustin auf (Decr. pars I dist. 8). Das römische Recht gibt als Inhalt des Naturrechtes nur die Vereinigung von Mann und Weib, die Kindererziehung und die Freiheit aller an, s. z. B. Digest. I, 1.

2) Über das Verhältnis von Hus zu Wiclif und den maßgebenden Einfluß von W. auf die böhmische Bewegung s. Loserth, H. u. W., 1884. Man kann diesen Einfluß des englischen Theologen auf den Kontinent vielleicht mit der Geschichte der Carlyleschen Ideen in unserem Jarh. vergleichen.

3) Dieselbe ist in Böhmen viel gelesen worden, s. Loserth, S. 242. 111.

beruhen. Der unbegnadigte Sünder besitzt demnach, was er hat, zu Unrecht (I p. 2f. 28. 8). Von Gotteswegen gehörten seine Güter den Gerechten, er bestiehlt sie also (p. 34: *nam eo ipso quod quis iniuste, invito vel ignorante domino, capit bona aliena, furtum committit vel latrocinium: cum ergo omnis iniustus iniuste capit bona corporis sui ac bona fortuita quae omnia sunt cuiuscunque iusti . . . ., rapit quaecunque bona huiusmodo vel furatur*). Die Gerechten sind aber im Sinn Wiclifs die Prädestinirten (s. unten). Diese haben demnach — als Gottes Adoptivsöne — das Anrecht auf die Herrschaft über die ganze Welt: *habet ius ad regnum integrum . . ., ergo omnis sic iustus dominatur toti mundo sensibili* (p. 47f.). Also sind sie Könige, wie Christus, aber auch Bischöfe, sofern sie die heil. Lehre verkündigen müssen [1]). Es ist natürlich nicht die Meinung, daß die Gerechten sofort den ungerecht von anderen ergriffenen Besitz an sich bringen sollten. Vielmehr sind die positiven Pflichten des Lebens in dem evangelischen Gesetz enthalten. In diesen Begriff lassen sich die praktischen reformatorischen Forderungen W.'s am besten zuammenfassen. Die heil. Schrift oder die lex Christi (p. 397) ist an und für sich ausreichend das ganze Leben der Christenheit zu regeln: *ipsa pure per se sufficit regere totum populum christianum* (p. 395) [2]). An sich bedürfte es für die Christenheit keines Gesetzes außer der Schrift (opus evangelic. I p. 200 ed. Loserth). Gerecht sind die weltlichen Gesetze nur, sofern sie biblischen Geist haben (civ. dom. p. 400. 139). Nur insofern können sie beanspruchen von den Gläubigen angenommen zu werden (op. ev. I, 367). Die Forderungen des evangelischen Gesetzes werden aber erfüllt durch die Demut, Liebe und Armut in der Nachamung Jesu. *Doctrina autem Christi sunt humilitas, caritas et paupertas. Quicunque ergo oderit ista non imitando Christum ut aquila, scito quod non sit de sua ecclesia* (de eccl. p. 63 ed. Loserth). Der Wandel Christi ist der Commentar seines Gesetzes (Trialog. p. 300 ed. Lechler). Die asketische Nachfolge Jesu ist daher, in echt franziskanischer Weise, die Pflicht des Christen. *Omnem salvandum oportet sequi ipsum vel in passione vel in moribus* (Sermones II, p. 15

---

1) Wie änlich und doch wie grundverschieden ist das im Verhältnis zu Luthers „Freiheit eines Christenmenschen"!

2) Evangelisches Recht und Naturrecht fallen natürlich zusammen, sind doch beide von Gott inspirirt, z. B. de civ. domin. p. 1. 22. 37. 28; p. 125: *ius divinum creatum est ius divinitus inspiratum, ius humanum est ius occasione peccati humanitus adinventum.*

ed. Loserth, auch III, 491 f. op. evang. I, p. 105). *Vitam Christi ac suorum apostolorum debemus quantum sufficimus imitari* (Trial. p. 456. op. ev. I, 469 f.; II, 140). — Das sind Wicl. Gedanken. Die Prädestinirten und Frommen sind die Herren der Welt, das Eigentum der Gottlosen ist Diebstahl, ihr Recht Unrecht. Aber sie sollen andererseits Nachamer Christi sein, arme, demütige Diener des göttlichen Gesetzes. Diese Gedanken bestehen neben einander. Sie können, jeder für sich wie auch vereint, eine welterschütternde Kritik entfalten. Man kann Ernst machen mit dem evangelischen Gesetz oder dem natürlichen Recht wider Eigentum und Gesetz, Stand und Ordnung [1]). Die Frommen können ihre Rechte geltend machen wider die Gottlosen im Namen des Evangeliums. Das Naturrecht und die Nachfolge Christi werden ineinandergeschlungen. Das Resultat ist die fromme Revolution. Das Husitentum setzte zuerst die Ideen in die Wirklichkeit um. — Vgl. Wiegand, de eccl. notione quid Wicl. docuerit, Lips. 1891, S. 58 ff. v. Bezold, Zur Gesch. d. Husitentums, 1874. v. Bezold, Die „armen Leute", Hist. Ztschr. 1879, 1 ff.

§ 62. Übersicht über die Geschichte der Theologie im 14. und 15. Jarhundert. Nominalismus und Augustinismus.

Werner, Die nachscot. Scholastik, 1883. Derselbe, Der Augustinism. in d. Schol. d. spät. MA., 1883. Ders., Der Endausgang der mittelalt. Schol., 1887. Ritter, Gesch. d. Philos. VIII (1845), S. 547 ff. Prantl, Gesch. d. Logik III (1867). S. 327 ff. Siebeck, Occ. Erk.lehre, Archiv f. Gesch. d. Philos., 1897, S. 317 ff. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, 1841/2. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I², 129 ff. Kolde, Die deutsche Augustinercongregat. u. Staupitz, 1879. Clemen, Joh. Pupper v. Goch, 1896.

1. Wie zu Beginn des 12. Jarh. ein küner kritischer Geist positiv und negativ den Anstoß zu der großen theologischen Bewegung des 12. und 13. Jarh. gab, so hat zu Anfang des 14. Jarh. wiederum ein kritischer Denker die theologischen Ideen in neue Banen gelenkt. Jene Bewegung fürte auf die Höhe der Scholastik, diese zu ihrem Untergang. Insofern können Abälard und Duns Scotus mit einander verglichen werden. Die Methode des Duns beherrscht seine Gegner wie seine Anhänger. Nichts ist zu hoch oder zu heilig,

---

1) Wicl. empfindet das, wenn er den Gedanken, daß die weltl. Gesetze nur gelten, sofern sie mit Gottes Gesetz übereinstimmen, restringirt: *Ideo ita hic dicta non sunt nimis toti populo declaranda* (op. ev. I, 367).

zu fest oder zu bewärt, als daß es nicht in Zweifel gezogen werden dürfte. Diese Methode, die mit dem Gedanken von Gott als der absoluten Willkür in engem Zusammenhang steht, ist der Hebel der Kritik am Dogma geworden, den bes. die sog. Nominalisten in ausschweifender Weise vollzogen. Der Lombarde hat die Sachen zusammengestellt, Thomas hat Begriffe geprägt, Duns hat Beweise gebaut und zerstört, Occam hat das positiv Giltige vertreten, nicht one ihm den Nimbus der Vernünftigkeit zu rauben. — a) Wiewol Duns noch nicht Nominalist war, bante sich doch in seiner Betonung des Einzelnen und Individuellen (S. 130) der Übergang zum Nominalismus an. Durchgefürt wurde er von Duns größtem Schüler Wilhelm von Occam († ca. 1350), s. bes. Super quatuor libr. Sent. und Centilogium theologic., Lyon 1495. Quodlibeta, Straßburg 1491. De sacr. altaris, Straßb. 1491 [1]). Summ. totius logicae, Bologna 1498. Maior summ. log., Venet. 1508. Exposit. aurea super totam artem veterem, Bol. 1496. Die kirchenpolit. Schriften s. oben S. 151. Neben Abälard, Thomas und Duns ist Occam die vierte typische Figur unter den Scholastikern. Ein im Subtilsten sich behaglich ergehender Scharfsinn, die Hingabe an die Abstraktion und die strengste Vernunftkritik fallen an ihm auf. Er ist lebhaft politisch interessirt, aber in der Politik wie der Theologie ist er ein Fanatiker der Logik. Warme Empfindungen oder erbauliche Worte sucht man bei ihm vergebens. Die Logik ist scharf, aber sie stumpft sich doch ab an der Autorität der römischen Kirche. Man wird einen peinlichen Eindruck nicht los, wenn der Mann seine künen Consequenzen gelegentlich als unschädliche Denkübungen entschuldigt (Dial. p. 504. 646. 771; de sacr. alt. c. 6 fin.)! — Sowol seine nominalistische Erkenntnistheorie (s. unten), als sein kritischer Skepticismus (über beides sub 2. 3) haben reißend um sich gegriffen (bes. Adam Goddam, Robert Holkot, Joh. Buridan, Marsilius v. Inghen, Petrus d'Ailli, s. Quaestiones super libr. Sent., Straßbg. 1490). Aber es ist kaum richtig, seinen theologischen Standpunkt nur als Consequenz seines Nominalismus zu fassen [2]). Sein kritischer Radikalismus ist vielmehr

---

1) Mit diesen wie den folgenden Litteraturangaben wird kein bibliograph. Interesse verfolgt (s. hiefür Werner), ich füre nur die von mir benutzten Ausgaben an.

2) Z. B. Baur. Dreieinigkeit II. 872f. Thomasius II², 92f. Wagenmann PRE X², 691.

zunächst als eine direkte Anwendung der scotist. Methode zu verstehen. Diese Methode wies ihm andererseits auch den äußerlichen kirchlichen Positivismus an. Der letzte bedeutende dogmatische Vertreter dieser Richtung war Gabriel Biel († 1495. s. Collectorium sive epitoma in Sentent. ll. IV, Tüb. 1501, dazu die Expositio canonis missae, Basel 1510, vgl. auch Sermones de tempore und de festivitatibus, Hagenau 1515, vgl. Linsenmann, Theol. Quartalschrift 1865, 195 ff. 449 ff. 601 ff. Werner, Endausgang, S. 262 ff.). Daneben bestand aber auch der unverfälschte Scotismus fort (z. B. Vorillon u. Franz Lychetus, der das Opus Ox. commentirte). — b) Gegenüber dieser Richtung erhielt sich auch der Thomismus fort (z. B. Hervaeus Natalis, † 1316; Petrus de Palude, † 1342). Aber selbst Dominikaner, wie Durandus de St. Portiano († 1334, s. in IV libros mag. Sentent. 1508) wichen von der Theologie ihres Ordenslehrers ab. Der energischste Verteidiger des Thomismus gegen die scotistische Theologie war der Princeps Thomistarum Johannes Capreolus († 1444, s. Defensionum theologiae divi doctoris Thomae ll. IV, Venet. 1483, vgl. Werner, D. h. Thom. v. Aq. III, 151 ff.). Hier sei auch Dionysius Rickel oder Carthusianus († 1471, s. in Sent. Venet. 1584) erwänt, der sich wesentlich an Thomas anschloß, dabei aber bei seiner eklektischen Art eine vorzügliche Übersicht über die Theorien der einzelnen Scholastiker gibt (vgl. Werner, Endausgang, S. 134 ff. 206 ff.). Bereits in die Reformationszeit reichen die Commentare, die Thomas del Vio (Cajetan) über die Summa des Thomas, Silvester Ferrariensis über die Summa contra gentiles schrieben (s. Werner a. a. O. S. 305 ff.). — c) Neben diesen beiden Richtungen ist noch eine dritte zu nennen, die gewisse mystische Neigungen mit averroistischen Ideen [1]) zu verschmelzen versuchte. Am hervorragendsten sind Petrus Aureolus († ca. 1345, sein Sentenzencomm. nebst Quodlib. Rom 1596), Joh. v. Baconthorp († 1346, Quaest. in IV libros Sent. u. Quodlib., Cremona 1618), Johannes de Janduno (um 1320). Letzterer bes. erklärte die averroistischen Ideen von der ewigen Welt und dem allen Menschen gemeinsamen einen Intellekt für vernunftnotwendig. Da aber der christl. Seligkeitsgedanke nur unter Voraussetzung des kirchlichen Glaubens aufrecht zu erhalten ist, so müsse am kirchlichen Dogma

---

1) S. hierüber Renan, Averroès et l'Averroïsme, 3 A. 1866; in der Kürze Erdmann, Gesch. d. Philos. I^4, 339 ff.

festgehalten werden (Werner, Nachscot. Theol., S. 5 f.). Diese Richtung mit ihrem extremen Realismus herrschte in der Theologenschule von Padua (z. B. Urban v. Bologna, † 1403; Paul v. Venedig, † 1429, Augustin Niphus v. Suessa († ca. 1550) etc. s. Werner, Endausgang, S. 142 ff.). Diese in Norditalien herrschende Anschauung, die den Nominalismus um etwa ein Jarhundert überdauert hat, greift in die DG. nicht ein. — d) Ebensowenig kann sich mit den sub a u. b behandelten Richtungen an Bedeutung und Geschlossenheit die Schule der Augustinereremiten messen. An ihrer Spitze stand Ägidius v. Colonna (auch Romanus genannt, † 1316, beste Ausg. seines Comm. zu den 3 ersten Büchern der Sentenzen Cordova 1707 s. Kirchenlex. III, 669). Ihm schlossen sich an Jakob Capocci († 1308), Gerhard v. Siena, Prosper v. Reggio, Albert v. Padua, Simon Baringundus, Thomas v. Straßburg († 1357, s. ll. IV in Mag. Sentent. Straßbg. 1490 u. ö.). Aber trotz der Absicht augustinisch zu lehren ist die Sünden- und Gnadenlehre doch keineswegs die Augustins (s. Werner, Der Augustinism., S. 171 ff. 181 ff.). Der 1287 gefaßte Beschluß die Theologie des Ägidius zur Lehre des Ordens zu machen (s. Ossinger, Bibl. Augustiniana 1786, p. 237), ist ziemlich wirkungslos geblieben. Gregor v. Rimini († 1358, s. Lectura in I et II l. Sent. Paris 1482) machte abweichende Anschauungen geltend, einmal indem er den Nominalismus annahm, dann aber indem er strengen Anschluß an die augustinische Lehre, die aus den Umklammerungen des Peripatetismus zu befreien sei, forderte. Dr. authenticus wurde daher sein Ehrentitel. Er betonte stark, daß der Mensch im Stand der Gnade erschaffen, und daß die Concupiscenz das Materiale der Erbsünde bilde. Durch die sinnliche Concupiscenz des Zeugungsaktes pflanze die Sünde sich fort [1]). Daß im Übrigen die populäre Theologie der Augustiner vor der Reformation nicht über die vulgären Anschauungen des Katholicismus hinausreichte, kann man z. B. an Joh. v. Paltz Coelifodina sehen (oben S. 159 ff.). —

e) Aber was sich in Männern wie Gregor regte, das hat von der Mitte des 14. Jarh. an die Geister vieler Theologen bewegt: die Rückkehr zum echten Augustin oder zur alten einfachen Lehre. Im Jahre 1400 schrieb Johann Gerson: *In facultate*

---

1) Ägidius wie Gregor haben die sündenbefleckte Empfängnis der Maria gelehrt, Thomas v. Straßburg dagegen vertrat die unbefleckte Empfängnis, s. Werner S. 176 f.

theologiae videtur esse necessaria reformatio . . . Primo ne tractentur ita communiter doctrinae inutiles sine fructu et soliditate, quoniam per eas doctrinae ad salutem necessariae et utiles deseruntur . . Secundo per eas [non?] studentes seducuntur, quia scil. putant illos principaliter esse qui talibus se dant spreta biblia et doctoribus . . . Per eas theologi ab aliis facultatibus irridentur, nam ideo appellantur phantastici et dicuntur nihil scire de solida veritate et moralibus et biblia . . . Per eas ecclesia et fides neque intus neque foris aedificantur. Abhilfe soll dadurch geschaffen werden, daß nicht nur — wie üblich [1]) — über das erste, sondern auch über die drei letzten Bücher der Sentenzen gelesen werde, und daß die Vorlesungen einfach und mit Beziehung auf die praktischen religiösen und moralischen Verhältnisse abgehalten werden (Gers. opp. ed. Dupin I, 122 ff.). Diese Schäden sind an den scholastischen Werken der Zeit freilich zu spüren. Indem die Kritik am Dogma ihre Schranke fand, wurde sie leer und unfruchtbar. Und eine Theologie, die tausend Schwierigkeiten schuf und Möglichkeiten erwog, um schließlich gehorsam zur gegebenen — mit so viel Mühe kritisirten — Formel zurückzukehren, wurde — samt ihren Vertretern — lächerlich. Man forderte eine praktische und kirchliche Theologie. Und die Anfänge einer solchen zeigen sich allmählich. Neben die Sentenzencommentare treten die populärtheologischen Abhandlungen und Broschüren, Erläuterungen des Symbolums, Beichtanweisungen, Tugendspiegel etc. [2]). Eine schlichte Zusammenfassung der Dogmatik bietet z. B. das Compendium theologiae, das unter Gersons Werken steht [3]) dar. — Kehrte man hier zu den einfachen Formen der älteren Theologie zurück, so vollzog

1) In den späteren Sentenzencommentaren (seit Occam) beanspruchen in der Tat meist die metaphysichen Fragen des 1. Buches sachlich wie räumlich den Vorrang. Die Theologie geht auf in Metaphysik oder kirchenrechtl. Casuistik.

2) Die Bibliotheken bieten eine Menge derartigen handschriftl. Materials. Diese Schriften sind teils ein Niederschlag der Stimmung der Reformconcile. Vgl. hier aber auch die mystischen Traktate, die ebenfalls Populartheologie darstellen. — Wiclif bewegt sich als Theologe ganz in der scholastischen Methode, aber indem er seinen Monographien immer eine praktisch reformatorische Spitze zu geben wußte, hat auch er den Zusammenhang von Theologie und Kirche gekräftigt.

3) Dies Buch legt zuerst das Symbol aus, darauf die zehn Gebote, handelt dann von den sieben Sakramenten, ferner von den drei theologischen und den vier Cardinaltugenden, sodann von den sieben Gaben des Geistes, von

sich gleichzeitig auch eine Rückkehr zu Augustin. Manche Motive wirkten hiezu zusammen. Dem übermächtig werdenden Pelagianismus stellte Thomas v. Bradwardina († 1349) die augustinische Lehre entgegen, nicht one sie zu einem deterministischen System auszuspinnen (s. de causa dei c. Pelagium et de virtute causarum, London 1618 vgl. R. Seeberg PRE. III³, 350 ff.). Im Geiste Wiclifs verband sich die Idee von dem Herrscherwillen Gottes mit der Prädestination und wurde so zu einer kritischen Waffe gegen Kirche und Klerus. Aber auch sein litterarischer Hauptgegner Thomas Netter († 1431, s. Doctrinale antiquitatum fid. cath.) verleugnet nicht den Geist Augustins. Die tiefer gestimmte mystische Frömmigkeit erzeugte eine gewisse Congenialität mit Augustins Gedanken und Stimmung. Und wo immer tiefere religiöse Bedürfnisse mit der veräußerlichten Kirche collidirten, fanden sie Narung an Augustin und Waffen bei ihm. Das gilt von all den Männern, die man als „Vorreformatoren" zu bezeichnen pflegt, wie Joh. Pupper v. Goch († nach 1475), Joh. Ruchrath v. Wesel († 1481), Joh. Wessel († 1489). Aber Augustin hat niemand mehr geben können, als er selbst hatte, daher sind diese Männer an der entscheidenden Frage nach der Gnade und Rechtfertigung bei dem katholischen Begriff der eingegossenen Gnade stehen geblieben (s. unten). Sie haben andererseits ebensowenig wie die spätere Scholastik mit dem Grundsatz von der alleinigen Autorität der Schrift in Glaubenssachen Ernst zu machen gewußt. Hieraus aber folgt, daß die Bezeichnung „Vorreformatoren" irrefürend ist [1]), s. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I², 129 ff.

Diese Übersicht gewärt einen Einblick in die Regsamkeit und Vielseitigkeit des geistigen Lebens des 14. und 15. Jarh. [2]). Aber

---

den 8 Seligpreisungen, von den verschiedenen Sünden, endlich werden die psycholog. Begriffe besprochen unter steter Bezugnahme auf die Sünde. Über die Verfasserfrage s. Schwab, Gerson S. 780.

1) Das gilt erst recht von Savonarola († 1498), der als Theologe Thomist war, und dessen Reformversuch sich durchaus auf der Linie der mittelalterl. Gedanken über das Verhältnis von Staat und Kirche und des asketischen Lebensideals hält.

2) Auf das Einzelne gesehen, knüpft sich an fast jeden Namen der vorstehenden Übersicht eine Fülle biographischer, litterargeschichtl., dogmen- und philosophiegeschichtlicher Fragen. Die protest. Theologie wird nicht umhin können denselben allmählich viel mehr Fleiß und Aufmerksamkeit zu widmen, als es bisher üblich ist.

die treibende Macht des Fortschrittes im Spiel der Kräfte lag doch wesentlich bei der nominalistischen und der augustinischen Richtung. Auf diese haben wir also unser Augenmerk zu richten.

2. Zunächst der Nominalismus. Wir folgen Occam. Das Wissen des Menschen hat es mit Sätzen, nicht mit Dingen zu tun. Die Natur bringt nur Singuläres hervor (Sent. I d. 2 q. 4 X). Das Universale existirt nicht objektiv, sondern nur im subjektiven Verstande (ib. q. 8 E). Dazu, daß Erkenntnis zu Stande komme, bedarf es nur des *intellectus* und der *res cognita*, die vermittelnden *species intelligibiles* sind überflüssig (gegen Duns S. 130), *quia frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora* [1]) (Sent. II q. 15 O). Die Objekte nun rufen bei uns einen Sinneseindruck hervor. Aus diesem vermag der Intellekt ein Gebilde (*fictum*) im Geist zu erzeugen, ein Abbild (*simulacra, idola, phantasmata, imagines*) des wirksamen Objektes (ib. q. 17 S. I d. 13 q. 1 J), aber natürlich nur ein vorstellungsweise (*obiective*), nicht aber gegenständlich (*subiective*) bestehendes Abbild (II q. 15 SS). *Intellectus videns aliquam rem extra animam, fingit consimilem rem in mente* (ib. I q. 8 E). Dies Bild entspricht aber genau dem abgebildeten Objekt. Diesen direkt am realen Einzelobjekt erwachsenen *termini primae intentionis* stehen gegenüber die *termini secundae intentionis*, welche ganz von selbst (*naturaliter*) vom Denken aus ersteren gebildet werden [2]). Das sind die abstrakten Begriffe, die etwas Gemeinsames besagen oder die Universalien (ib. II q. 25 O). Nicht objektiv Existentes entspricht ihnen, sie entstammen lediglich der Art des Menschengeistes nichts Einzelnes erfassen zu können, one es zugleich als allgemein denken zu müssen. Jemand, der z. B. einen oder mehrere weiße Gegenstände sieht, muß sich das Abstraktum „weiß“ (*albedo*) bilden; oder der Mensch kann keine *res quanta* oder *relata* oder *durans* sehen, one den Begriff der *quantitas* oder *relatio* oder *duratio* zu denken. Hieraus wird aber einleuchtend, daß es die Wissenschaft nur mit Begriffen — nicht mit Sachen — zu tun hat. Aber es sind nach Occam die Begriffe sowol der ersten wie auch der

---

1) Ein Lieblingsgrundsatz des Occam wie schon des Duns.

2) Hieher gehören aber auch intelligible Vorgänge, wie Denk- oder Willensakte, Lust, Traurigkeit etc., die der Mensch in sich erfärt und die für das Denken direktes Objekt werden können d. h. eine *intentio prima* oder einen direkt gebildeten Begriff ergeben (Sent. I prol. q. 1 HH).

zweiten Art *vere entia realia* nämlich als *qualitates subiective* [1]) *existentes in anima* (Quodlib. IV, 19. V, 13), und sie entsprechen der Wirklichkeit. Es ist durchaus unerlaubt dem Occam vorzuwerfen, er habe die Begriffe um ihren Inhalt gebracht, eitle Figmente in ihnen erblickt. Er schreibt: *Universale non est figmentum tale, cui non correspondet aliquid consimile in esse subiectivo, quale illud fingitur in esse obiectivo* (Sent. II q. 8 H). Indem Occam die Aktivität der Seele im Erkenntnisakt stark betont und die Wanvorstellungen des Realismus siegreich zerstört, ist er der Anfänger der Erkenntnislehre der Neuzeit.

3. Diese genauere Erkenntnistheorie trat in den Dienst der kritischen Stimmung gegen die dogmatische Überlieferung. a) Das Dogma ist wissenschaftlich nicht zu beweisen. Mit dem gleichen Recht könnten ganz andere Annahmen verteidigt werden. Im Centilogium bietet Occam eine Menge von Beispielen: nimmt Gott überhaupt eine andere Natur an, so sind auch die Sätze möglich: *deus est asinus, deus est lapis* (concl. 7). Ist der Son Son der Maria geworden, so konnte es auch der Vater (8) oder der h. Geist (9) werden. Aus der Idiomencommunication können Sätze gefolgert werden, wie *deus est pes Christi* oder *pes est manus* (13). Die Trinität ist unbeweisbar und kann nur durch *fides infusa* erkannt werden (55). Der Verschiedenheit des ethischen Verdienstes kann keine Verschiedenheit des Lones entsprechen, indem dieser unendlich ist (92). Ebenso wird die Transsubstantiation kritisirt, oder werden die Beweise für die Einheit Gottes aufgegeben (Biel Sent. I d. 2 q. 10), oder wird es für warscheinlich erklärt, daß Gott die Welt in der Ewigkeit erschaffen habe (ib. II d. 1 q. 3 A), oder gelehrt, Gott hätte auch one Buße Sünde vergeben können (Occam Sent. IV q. 8 M). — b) Hieraus folgt aber durchaus nicht, daß die Dogmen aufzugeben oder ihre Anerkennung freizugeben sei. Vielmehr heißt es: *haec est mea fides, quoniam est catholica fides; quidquid enim romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo* (Occ. de sacr. alt. 1. 16. Quodlib. IV, 35). Nun wird aber die Autorität der Kirchenlehre auf die der h. Schrift gestützt. Allein dies geschieht — theoretisch wenigstens — in anderer Weise als bei Thomas oder Duns (S. 84. 132). Katholisch sind nur die Warheiten, welche die heil. Schrift lehrt: *ergo christianus de necessitate salutis non tenetur ad credendum nec credere, quod nec*

---

1) *subiective* = gegenständlich, *obiective* = vorstellungsweise; die Bedeutung der Begriffe ist bei uns die umgekehrte.

in biblia continetur nec ex solis contentis in biblia potest consequentia necessaria et manifesta inferri (Occ. dial. p. 411. 769 f. Goldast). *Maioris auctoritatis est assertio scripturae canonicae quam assertio ecclesiae christianae* (d'Ailli bei Tschackert, P. v. A. Append. p. 10). War sind aber diese Lehren, weil sie von Gott eingegeben wurden, sei es als natürliche jedem angeborene, sei es als zum Niederschreiben offenbarte Erkenntnis. Papst oder Kirche können an diesen Warheiten durch ihre Erklärung absolut nichts ändern (Occ. ib. p. 419). *Auctoritati humanae in his, quae fidei sunt, est minime innitendum, quia fides nostra est supra intellectum humanum* (p. 432). Verbindlich werden Glaubenswarheiten lediglich durch ihre Schriftgemäßheit (Biel Sent. III d. 25 q. un. dub. 3; d. 24 q. un. dub. 3). Die Glaubwürdigkeit der Schrift beruht darauf, *quia instinctu spiritus sancti ibidem est scripta et asserta* (Occ. p. 822. 834). Gott goß den bibl. Schriftstellern unmittelbar die betr. *notitia* als höchste Gewißheit oder Evidenz ein (Biel III d. 24 qu. un. concl. 7)[1]. Wenn daher jemand die Schrift in Zweifel zöge, so wäre er als Häretiker anzusehen. *Qui dicit aliquam partem novi vel vet. testamenti aliquod falsum asserere aut non esse recipiendam a catholicis est haereticus et pertinax reputandus* (Occ. ib. p. 449). Freilich hat d'Ailli dabei die Autorität des neuen Test. über die des alten gestellt, ja sogar den einen unter den neutest. Schriften *maior auctoritas* als den anderen beilegen können (Tschackert Append. p. 9). Praktisch hat das keine Bedeutung. Da nun *omnia credenda in scriptura canonica continentur,* so kann ein quantitativer Zuwachs an der Warheit nicht stattfinden. Die drei altkirchl. Symbole fassen nur den bibl. Glauben zusammen oder erläutern ihn den Häresien gegenüber (Biel III d. 25 q. un. a. 1; a. 3 dub. 2. Durand III d. 26 q. 2 a. 2). *Patet quod ecclesia vel papa ordinando aut faciendo novum symbolum . . non facit novas veritates catholicas sive articulos, sed de novo declarat veritates aliquas*

---

1) Biel sagt (Sermon. de temp. fol. 157 r): *scriptura autem canonica, utrumque videl. testamentum spiritu sancto dictante et inspirante scripta creditur.* Paulus ist der *caelestis secretarius* (d'Ailli, Sermones, Straßb. 1490, Bogen Y 5 v). — Durand. Sent. Prol. q. 1 L: *solum vel principaliter eis* (den Glaubensartikeln) *assentimus ex auctoritate scripturae quam credimus a deo esse inspiratam.* d'Ailli: *omnes scripturae canonicae sint ab eodem autore infallibili sc. a deo revelatae* (Tschackert P. v. A. Append. p. 9); s. auch Duns Sent. IV d. 14 q. 3, 5. Wiclif de civit. dom. I p. 418. 439: *scriptura divinitus inspirata.* — Andere Stellen s. bei Holzhey, Die Inspirat. d. h. Schr., 1895, S. 94—119.

fuisse et esse catholicas (Biel ib. a. 3 dub. 3 fin. cf. Expos. can. miss. lect. 41 L). — Aber so deutlich hier der Gedanke von der ausschließlichen religiösen Autorität der Schrift theoretisch ausgedrückt ist, so wenig haben unsere Autoren mit diesem Gedanken praktisch zu machen gewußt. Schrift- und Kirchenlehre werden wie unwillkürlich einander gleichgesetzt (z. B. Occ. l. c. p. 434. 459. 475. Sent. I d. 2 q. 1 F) [1]). Occam z. B. will wegen der Autorität der römischen Kirche an der Transsubstantiation festhalten, obgleich er eine andere Ansicht kennt, die alles besser erklärt und auch die Bibel, welche die Transsubst. nicht ausdrücklich lehre, nicht wider sich hat (Quodlib. IV, 35; de sacr. alt. 3). Die übliche Erbsündentheorie würde er nicht vertreten, *nisi essent auctoritates sanctorum* (Sent. II d. 26 U). Es erscheint sicherer sich der alten Autorität zu unterwerfen [2]). *Sanctionibus ac decretis apostolicis quae scripturae sacrae legi divinae et naturali obviare certum non est, etiamsi dubium fuerit, assensus et obedientia est praestanda* (Biel Serm. de temp. fol. 157 r) [3]). — Es ist merkwürdig: dieselben Männer, die eine scharfe Vernunftkritik am Dogma üben und es der alleinigen Autorität der Schrift unterstellen, sind im gegebenen Fall stets bereit sich der „römischen" Lehre zu unterwerfen. Aber das darf weder dazu veranlassen ihre überlegene Ironie zu bewundern noch ihre Ehrlichkeit oder ihren Mut zu bezweifeln. Sehe ich recht, so hängt dies Schwanken zusammen mit der rechtlichen Beurteilung der Kirche. Wie nämlich im staatlichen Leben das Naturrecht den Primat hat, aber doch nur in einer dem positiven Recht angepaßten Gestalt zur Anwendung kommen soll (oben S. 155), so ist es auch in der Kirche. Das Dogma oder die römische Lehre ist positives Recht, Schrift (und Vernunft) entsprechen dem Naturrecht (vgl. S. 155 f) [4]). Die Anwendung des letzteren Maßstabes ge-

---

1) Occam (de sacr. alt. 3) sagt sogar: *hoc* (die Transsubst.) *sanctis patribus creditur divinitus revelatum.*

2) Ritschls (Fides implicita, 1890. S. 28 ff.) Bemerkungen über Occam sind schief, weil ihm die eingehende Behandlung der Fragen in den kirchenpolit. Schriften Occ. unbekannt geblieben war; S. 30 wird der „Dialog" als „nicht gedruckt" bezeichnet.

3) Ja ein Mann wie d'Ailli hat gelegentlich von den bibl. Büchern schreiben können: *recipimus tanquam scripturas canonicas seu divinas propter auctoritatem ecclesiae catholicae, quae eas ita recipit et approbat* (Tschackert Append. p. 11).

4) Natürlich fällt nicht der gesamte Schriftinhalt unter das Naturrecht, aber als von Gott eingegeben beansprucht er denselben Primat über

stattet eine radikale Kritik an Dogma und Kirche, aber diese Kritik bricht sich immer — nicht anders als in der Politik — an den konkreten Verhältnissen, an dem positiven Rechtsstand der römischen Kirche. Die naturrechtliche Kritik hat weder im Staat noch in der Kirche das positive Recht aufgehoben, mochte die Consequenz es gleich verlangen. Da man aber jeden Versuch die kirchliche Lehre als vernünftige zu erweisen prinzipiell aufgegeben hat, so tritt jetzt der kirchliche Positivismus nackt hervor: ich glaube was die römische Kirche glaubt! Freilich auf die Dauer war dieser Standpunkt nicht zu halten. Je länger man Kritik übte, desto unerträglicher mußte dieser Positivismus werden, und je länger dieser Positivismus bestand, desto unbefugter mußte jene Kritik erscheinen [1]).

4. Die Warheiten der Schrift werden im Glauben ergriffen. a) *Fides est notitia adhaesiva certa et firma veritatis ad religionem pertinentis per revelationem accepta* (Biel III d. 23 q. 2 a. 1 D). Seinem Wesen nach ist der Glaube intellektueller Assensus: *credere est actus intellectus vero assentientis procedens ex voluntatis imperio* (ib. C). Nun aber umfaßt die Offenbarung nur zum geringeren Teil notwendige und der Vernunft einleuchtende Warheiten, die meisten sind contingente Warheiten, für die ein wissenschaftlicher Beweis unmöglich erbracht werden kann (Occam Sent. prol. q. 1 N; q. 7. Quodlib. II, 3. Biel III d. 25 q. un. a. 1 n. 3), ja die gar der Vernunft direkt widersprechen. *Quilibet catholicus et fidelis christianus faciliter potest credere alicui, cui nullo modo potest ex puris naturalibus assentire.* Hier greift nun Gott ein: *deus ex sua gratia infundit sibi habitum, quo mediante cuilibet articulo fidei potest assentire* (Occ. Centilog. 60). Das ist die *fides infusa*, one die kein Glaubensakt möglich wäre [2]).

---

die von Menschen erdachten positiven kirchl. Gedanken, wie das von Gott dem Menschen eingegebene Naturrecht über das positive Recht.

1) Diese Theologen haben einerseits das Vernunftrecht mit der Bibellehre identificirt und andererseits diese als der Kirchenlehre conform erachtet. Das eine ist nicht weniger verkehrt als das andere. Beide Fehler haben sie daran gehindert mit ihrer Ansicht von der Autorität der Bibel Ernst zu machen. Dazu kam, daß dieselbe unbegründet blieb. Es war keine Begründung, daß man dem Papst seine infallible Autorität nahm und sie auf die Bibel übertrug! Dies ist aber der Ausgangspunkt der Schätzung der Bibel bei Occam, s. S. 153 Anm. 2.

2) Occam hat aber Quodlib. III, 7 diesen Begriff als *nec per rationem nec per experientiam .. nec per consequens .. sed solum per autoritatem* geboten, eingefürt, vgl. Duns oben S. 133.

Es ist eine *qualitas producta a deo in anima,* die den Verstand zu den Glaubensakten hinneigt. Eingegossen wird dieser Habitus in der Taufe (Biel III d. 23 q. 2 a. 1 G. Occ. Quodl. III, 7). Aber damit es zu wirklichen Glaubensakten komme, bedarf es immer der *fides acquisita.* Kein Kind kommt, trotz des ihm eingegossenen Glaubens, zum Glauben, es erwerbe denn durch den Unterricht oder durch die Lesung der Bibel den konkreten auf das Einzelne gerichteten Glauben (Occ. Sent. III q. 8 L M). — b) So haltlos der Begriff des „eingegossenen Glaubens" auch sein mag, so leitet unsere Dogmatiker doch bei seiner Verwendung eine gewisse richtige Anung. Es kam ihnen darauf an für das religiöse Leben ein besonderes Gebiet zu gewinnen. Der fromme Bibelleser, fürt Biel aus, erweitert nicht sowol seine Erkenntnis, sondern seinen Glauben, indem er durch den eingegossenen Glauben innerlich an die Autorität der Schrift gebunden ist (III d. 24 q. un. a. 2 concl. 5). Sofern aber weiter der von der Offenbarung dargebotene Glaubensstoff der Vernunft als solcher nicht zugänglich ist, ist auch die Theologie nicht im gewönlichen Sinn des Wortes eine Wissenschaft (Occ. Sent. prol. q. 1. Biel Sent. prol. q. 7). — c) Die f i d e s i m p l i c i t a hat Occam so definirt: *credere implicite est [credere* [1]*] alicui universali ex quo multa sequuntur firmiter assentire et nulli contrario pertinaciter adhaerere* (dial. p. 434). Es ist der uns bereits bekannte Gedanke (oben S. 86), daß man Alles von der Schrift resp. der Kirche Gelehrte als von diesen Autoritäten gelehrt annimmt: *omne contentum in scriptura canonica est verum* (Biel III d. 25 q. 1 a. 1 not. 2. Exp. can. miss. lect. 12 B: *credo sicut ecclesia credit*). Die technischen Formeln der Trinitätslehre und Christologie unterfallen für den Laien [2] der *fid. implicita* (ib. a. 2 concl. 5), sowie die Tatsachen der biblischen Geschichte, die nicht erfaren werden können (ib. a. 1 n. 2). Selbst wenn der Laie dabei im Gehorsam gegen seinen *praelatus* Falsches glaubte: *talis non solum non* [3] *peccaret, sed etiam sic credendo falsum meretur* (Worte von

1) Das Wort ist auszulassen, es fehlt auch im Citat Biel III d. 25 q. 1 a. 1 n. 2 F.

2) Aber Occam hat auch für sich hinsichtlich der Transsubstantiation das Recht auf *fides implicita* in Anspruch genommen (de sacr. alt. 1, oben S. 176)! Vgl. auch die Geschichte bei Moll KG. d. Niederl. II, 562.

3) Das Wort fehlt in meiner Ausgabe.

Innocenz III. bei Biel l. c. a. 1 n. 2). Unbedingt muß aber jeder Gläubige den Glauben an Christum als Erlöser *explicite* besitzen (ib. a. 2 concl. 3; Weiteres concl. 5). — Es ist also der spezifisch katholische Glaubensbegriff, der uns hier wieder begegnet. Der Glaube ist *notitia* und *assensus* in Bezug auf die biblische Offenbarung. Der Glaube ist bei allen der nämliche, nur daß die einen *explicite,* die anderen *implicite* glauben (ib. concl. 4).

5. Das sind die Prinzipien der nominalistischen Scholastik. In den alten Formen regen sich neue Ansätze. Aber die alten Schläuche zerreißen noch nicht vom neuen Most. Die Schrift ist die alleinige Autorität in der Kirche; man fült, daß sie ein kritischer Kanon ist, aber noch wird kein Dogma umgeworfen, kein Recht der Hierarchie angetastet. Die Vernunft bezweifelt die künen Systeme der Vorzeit; man gibt die Systeme preis, aber läßt die Begriffe stehen. Oder man bezweifelt das Einzelne und glaubt das Ganze; die Skepsis schließt einen Bund mit dem kirchlichen Positivismus, der Zweifel mit der *fides implicita,* sie balanciren einander. Man ant eine wirklich positive Theologie, aber was man treibt ist unfruchtbare Kritik, „negative Theologie". Aber bei aller Unklarheit werden doch zwei Gedanken unvergeßlich bleiben: der Gedanke von der Autorität der Schrift auch gegen die Kirche und das Dogma, und die Empfindung dafür, daß die christliche Religion kein gemein menschliches religionsphilosophisches System ist, sondern eine besondere positive und begrenzte Größe, die geschichtliche Offenbarung Gottes, die nur der Glaube ergreifen kann. Der Bund von Evangelium und Spekulation, der seit den Tagen des Origenes der Kirche vorschwebte, ist auch von der Scholastik verherrlicht worden. Er ist aber schließlich unter ihren Händen zerbrochen. Duns und die Nominalisten haben seine Unhaltbarkeit erwiesen. Darin zuhöchst spricht sich ihre vorreformatorische Stellung aus. Es wäre ein arger Fehler ihre Einzellehren zu kritisiren und an der Hauptsache vorüberzugehen.

Die einzelnen Lehren kommen hier für uns nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für die geschichtliche Entwicklung in Betracht. Aus der Spätscholastik werden wir, da von den Sakramenten bereits § 58, von der Buße wieder § 61, 2 die Rede war, hier nur über Sünde, Erlösung, Gnade und Heilsaneignung, sowie über die Modifikationen an der Abendmalslehre zu handeln haben. Die augustinische Richtung in allen Details darzustellen ist gleichfalls nicht

veranlaßt[1]), wir beschränken uns auf einige Bemerkungen über die Gnadenlehre und die Kritik des Kirchenbegriffes und der Ablaßtheorie.

§ 63. Die Arbeit des späteren Mittelalters an den einzelnen Dogmen und Lehren.

1. Wie der Gottesbegriff des Duns für die Nominalisten maßgebend blieb, so haben sie in den meisten Lehren sich näher oder weiter dem Doctor subtilis angeschlossen. So gleich in der Lehre von der Sünde und Freiheit. Die Rebellion der Sinnlichkeit wider den Geist ist natürlich, das *donum superadditum* hob sie auf, dadurch wurden Verdienste ermöglicht (Biel II d. 30 q. 1 a. 1—3). Die Erbsünde ist *originalis iustitiae privatio debitae inesse* (Biel ib. q. 2 a. 2 concl. 3. Occ. Sent. II q. 26 U. Vgl. Durand II d. 30 q. 3). Doch wird auch eine Infektion der Kinder durch die Zeugungslust der Eltern festgehalten (Biel ib. q. 2 a. 1 concl. 1, anders Duns S. 136). — Die natürliche Willensfreiheit bleibt aber trotz der Sünde durchaus intakt: *rectitudo naturalis voluntatis eius scil. libertas non corrumpitur per peccatum, illa enim est realiter ipsa voluntas nec ab ea separabilis* (Biel II d. 30 q. 1 a. 3 dub. 4) und: *per peccatum mortale nihil corrumpitur nec tollitur in anima* (Occ. Sent. IV q. 8 et 9 D). Daß diese Sätze sich mit der augustinischen Erbsündenlehre nicht vertragen, ist klar[2]). S. noch Biel de festivit serm. 33.

2. Die Lehre von der Versönung und Erlösung wird im Ganzen in der Richtung des Thomas und des Duns gestaltet. Es wiegt der subjektive Gesichtspunkt vor, one daß der objektive fehlte. Das Verhältnis beider bleibt, wie bisher, im Unklaren.

a) Aureolus, Baconthorp, Durandus, Capreolus gehen auf den Spuren des Thomas einher. Das Verdienst Christi ist unendlichen Wertes und geeignet allen die Sünung zu erwirken (Aur. III d. 20 q. 1 a. 1. Bac. III d. 32 a. 1. Capr. III d. 18 a. 3. Dur. III d. 19 q. 1 a. 2: *passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato totius generis humani . . . Christus ex caritate et obedientia patiendo exhibuit deo aliquid maius*

1) Von wie wenig Belang eine solche Darstellung für die DG. wäre, kann man an dem Buch von Clemen über Goch sehen.

2) Über die unbefleckte Empfängnis der Maria in dieser Zeit s. Werner, Nachscot. Scholast. S. 347 ff.

gratum quam exigeret recompensatio offensae totius humanae generis). Die anselmische Idee von der Notwendigkeit der Satisfaktion wird aber geleugnet (Aur. l. c. q. 2. Dur. d. 20 q. 1). Die Erlösung durch das Leiden Christi ist jedoch der angemessenste Weg, sofern der Mensch auf diesem Wege der Größe der göttlichen Liebe vergewissert und zur Gegenliebe angeregt wird, sowie das zu allen Tugenden anregende Beispiel Christi empfängt (Dur. ib.). Die von Christus erworbene Erlösung realisirt sich nur an denen, *qui uniuntur ei tanquam membra capiti*, oder *per realem imitationem, quando scil. ad similitudinem Christi patimur* (Dur. d. 19 q. 1 a. 2)[1].

b) Dagegen hält sich mehr in den Gedanken des Duns Gabriel Biel. Christus hat von seiner Conception an durch seinen Gehorsam uns Gnade und Herrlichkeit verdient, *fuit enim in ipso conceptionis instanti vir perfectus omni gratia et virtute ac meritoria operatione* (III d. 18 a. 2 concl. 5). Geltung empfängt dies Verdienst vermöge der *acceptio divina* (d. 19 a. 2 concl. 1), aber nur für die Prädestinirten: *tantum praedestinatis gratiam finalem et gloriam efficaciter meruit*, denn: *nemo consequitur salutem finaliter, nisi fuerit praedestinatus ab aeterno*. Biel folgt auch hier Duns (S. 135)[2]. Das Heil gründet in der göttlichen Prädestination, die Passion Christi ist nur ein Mittel zur Realisirung derselben: *si Christus passus non fuisset, electi nihilominus essent salvati, quia prius praevidit deus electos salvandos quam Christi passionem* (ib. concl. 4). Dieser Folgerung tritt nun die andere zur Seite, daß wiewol Christi Passion uns *principaliter* das Heil erwerbe, doch auch unsere eigene *operatio* mitwirke. Denn wenn jemand die Gnade empfängt, so bedarf es seinerseits einer gewissen Willensdisposition, etwa der *attritio*, diese stellt aber ein *meritum de congruo* dar. Bei zu taufenden Kindern wird dies durch das Verdienst der darbringenden Personen ersetzt. Der mit der Gnade Aus-

---

1) Wiclif begründet die Notwendigkeit einer Satisfaktion damit, daß ein Mensch eine Tat der Demut leisten mußte, die entsprechend der Selbstüberhebung Adams, ihn unter sich erniedrigte (Trialog. p. 215 f. ed. Lechler).

2) Der Prädestinationsbegriff ist ihm geläufig. Das eucharistische Opfer bringt *remissionem peccati, non quidem omnibus, sed praedestinatis*, Biel Sermon. de festivitat. fol. 279 r. Die Kirche ist die *multitudo praedestinatorum* (Expos. can. miss. lect. 22 E, s. noch Sent. II d. 27 a. 3 dub. 4). Werner (Endausg. S. 285) hat aus der oben angefürten Stelle der Sent. „die universale Geltung der Erlösungstat Christi für alle Adamssprossen“ herausgelesen.

gerüstete leistet *merita de condigno* und diese werden Anlaß zur Vermehrung der Gnade. Sonach gilt die Regel: *quod, licet Christi passio sit principale meritum propter quod confertur gratia, apertio regni et gloria, nunquam tamen est sola et totalis causa meritoria. Patet, quia semper cum merito Christi concurrit aliqua operatio tanquam meritum de congruo vel de condigno recipientis gratiam vel gloriam* (concl. 5). Das Verdienst Christi hat also seine notwendige Ergänzung an unserem Verdienst. Aus dem Verdienstgedanken wird hier — nicht inconsequent — die letzte Folgerung gezogen. An sich ist der Gedanke aber eine Fortfürung des thomistischen Gedankens, daß wir der Wirkung des Werkes Christi nur insofern teilhaft werden, als wir ihm gleichförmig werden (s. oben S. 161 f. 163 u. Anm. 4) [1]). Dies so näher bestimmte Verdienst des Gehorsams Christi läßt Gott sich als Satisfaktion für die Sünden aller, die an Christus glauben, gelten (d. 20 a. 3 dub. 1). — Dieses Verfaren Gottes kann natürlich nicht als notwendig bezeichnet werden (ib. a. 2 concl. 1), Anselm wird nach Duns widerlegt (ib. a. 1) [2]). Dagegen kann man die höchste Congruenz dieses Verfarens behaupten, sofern es uns an Gott bindet und zur Erwiderung seiner Liebe anregt (ib. a. 3 dub. 2), dann aber weil Gott grade dies und kein anderes wälte (ib. a. 2 concl. 2).

c) Es ist nicht richtig zu sagen „die Grundgedanken der anselmschen Theorie sind doch zum Gemeingut geworden" (Thomasius, Christi Person u. Werk II[3], 165). Anselms Theorie wird von niemand acceptirt, dagegen begegnen uns die Grundgedanken Abälards unausgesetzt, freilich fast immer combinirt mit dem alten Gedanken von dem vor Gott geltenden Verdienst Christi als dem Grund der göttlichen Gnade. Diese Verbindung tritt uns auch in den populären Traktaten der Zeit entgegen, zumal auch in der mystischen Litteratur [3]).

1) Diesen Zusammenhang zwischen Biel und Thomas stellt eine asketische Schrift aus dem Anfang des 16. Jarh., die den Gedanken Biels reproducirt. mit Recht fest (bei Hasack S. 477). Der Gedanke auch ib. S. 443: *Wann das leiden christi ist nit gewesen ain gäntzlich, sondern tailhaft vrsach vnser erlösung.* — Im Übrigen gibt diese Formel vorzüglich die religiöse Stimmung wieder; s. aber Duns III d. 19 § 8: *Christus meruit nobis ut totalis causa apertionem ianuae paradisi.*

2) Doch ist Biel — wie Duns, oben S. 141 — nicht abgeneigt, *ordinatione divina praesupposita* die Beweise gelten zu lassen (q. 20 a. 1 n. 1 B).

3) Hier ist bes. die zalreiche Incunabelnlitteratur aus der Wende des 15. u. 16. Jarh. auf dem Gebiet der Passionspredigten und -betrachtungen

In den Gedanken, oft auch Worten Bernhards wird hier das Leiden Jesu betrachtet. Es soll uns Gottes Liebe offenbaren und uns zur Gegenliebe und Nachamung des Leidens Christi anregen[1]). Aber andererseits wird doch mit größter Energie Heil und Seligkeit von dem objektiven Verdienst Christi und seiner Satisfaktion abhängig gemacht, zumal der Sterbende darauf hingewiesen[2]). Beliebt ist der Gesichtspunkt (Anselm oben S. 52 f.), daß im Erlösungswerk Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit concurriren (z. B. Biel, Sermon. de festivit. fol. 225 v). Überaus lehrreich ist eine Predigt Biels (de circumcis. domini). Hier wird zunächst in großen Zügen Anselms Lehre reproducirt und daraus das Zusammenwirken von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit abgeleitet (l. c. fol. 197 v). Dies Wirken Christi hat aber zum Zweck die Wirksamkeit der Sakramente: *sacramenta . . quibus homo immediate disponitur ad gratiae susceptionem, quae sanitas est et animae vita; his efficaciam meruit sanguinis effusione* (fol. 198 r). *Christus verus deus et homo sacramenta instituit, principaliter secundum naturam divinam, meritorie secundum naturam humanam* (ib.). Diese Medizin gibt die Gnade, *qua mereri possent beatitudinem* (199 v). Aber auch diese Einsetzung der Sakramente ist Werk der Gnade, die dem Feinde Heilmittel gewärt, sowie der Gerechtigkeit, die Christi Werk entsprechend, d. h. durch Einsetzung der Sakramente, belont (Sent. IV d. 2 q. 1 a. 3 dub. 1 cf. Duns IV d. 2 q. 2, 8). Die sog. objektive Seite der Erlösung kann sonach auf den Satz reducirt werden, daß Christus uns die Medizin der Sakramente erworben hat.

3. Es wurde schon bemerkt, daß das religiöse Leben sich im Zusammenhang des Bußsakramentes vollzieht (s. S. 158). Dies ist

---

lehrreich. Einzelnes mitzuteilen verbietet mir der Raum. Beide Seiten auch bei Wessel de causis incarnat. 6 (opp. p. 424 f.) und Goch, s. Clemen, Goch S. 131 ff.

1) Z. B. Wessel de caus. incarn. 1 p. 414): *nihil ita efficax ad commutandas mentes hominum in bonum, sicut pium exercitium in dominica vita et passione.* G. Biel, passionis dominic. serm. (Hagenau 1515), Bogen A 3. Expos. can. miss. lect. 85 XY.

2) Vgl. oben S. 163 A. 3. Christus als für uns genugtuendes Opfer z. B bei Wessel de causis incarn. 19 (p. 455), de magnitudine passion. 39 (p. 539). 40 (p. 541 ff.). 44 (p. 549). Vgl. bei Hasack S. 155 f. 143: *du wollest zwischen deinen zornn vnd meine vbeltat hewt stellen das dir allerbehaglichst vnd angenamst opfer, Christum.* S. noch Moll KG. d. Niederl. II. 657 f.

daher auch der theologische Ort, an dem über die Entwicklung der subjektiven Frömmigkeit gehandelt wird [1]). Unser Problem ist die Bekehrung des Sünders. — a) Es handelt sich zunächst darum — das wird bis zum Überdruß wiederholt —, daß der Sünder tut *quod in se est*, dann wird Gott es an der Gnade nicht fehlen lassen (z. B. Biel Sent. II d. 27 q. un.). Der Sünder bringt es von sich aus bis zur Attrition. Nach Paltz ist aber auch dies schon auf die Einwirkung einer *gratia gratis data* zurückzufüren (Suppl. Bogen R 2 r. 4 r). *Si tamen facimus quod in nobis est, ut habeamus attritionem, commutat nobis istam attritionem in contritionem quandoque per se ante sacramentorum perceptionem, quandoque in sacramentorum perceptione, quod est certius* (ib.). Die Sakramente, aber auch schon der Gottesdienst vollziehen diese Wandlung (s. die Stellen S. 159), mit welcher zugleich der Mensch die eigentliche Gnade, die *gratia gratum faciens*, durch die Sakramente eingegossen erhält. Durch die Contrition wird die Todsünde in ihm zerstört und durch das Sakrament die Kraft zum Guten eingeflößt. — b) Das ist die Justifikation des Sünders. *Posita ultimata dispositione per actum liberi arbitrii, statim a deo infunditur gratia quae est forma iustificationis* (Durand IV d. 17 q. 1 a. 3). Des Glaubens bedarf es hiebei nur insofern, als die Zustimmung zur Gnade, welche Voraussetzung des Prozesses ist, d. h. der Glaube, notwendig ist. *Ideo ad susceptionem iustificationis in adulto requiritur motus liberi arbitrii, secundum quem consentit gratiae. Et quia primus motus, per quem consentit gratiae, est motus fidei, ideo motus iste est motus fidei. Ideo Roma. 5. iustificat per fidem* (Paltz R 2 r). Die Justifikation kann, wie die Generation, doppelt verstanden werden: als der allmähliche *motus ad iustitiam* und als eine *mutatio sine motu*. In ersterem Sinn vollzieht sie sich *successive*, im anderen: *fit iustificatio in instanti* (ib. R 5 r). Indem so der Sünder durch die Gnadeneingießung gerecht wird, erhält er zugleich die Sündenvergebung [2]). — c) Zugleich ist aber die

---

1) Vgl. außer Biels Sentenzenbuch auch Joh. v. Paltz, der im Supplem. der Coelifodina im Zusammenhang einer Darstellung des Bußsakr. von Bekehrung und Rechtfertigung handelt.

2) Die einen folgen dem Thomas (S. 104) und fassen sie als die logische Folge der Gnadeneingießung, z. B. Paltz R 5r: *gratia prius infunditur quam culpa remittatur, quia per gratiam culpa remittitur*; Biel IV d. 14 q. 1 a. 2 concl. 5. Die anderen kehren die Folge mit Duns (S. 145) um, z. B. Occam IV q. 8 et 9 L: *de facto tamen et regulariter prius est expulsio culpae quam infusio gratiae*. S. auch S. 145 Anm. 1.

Gnadeneingießung der Anlaß zu verdienstlichen Werken[1]), die ja ebenfalls im Beichtstul auferlegt werden. Hiedurch tritt der ganze Prozeß unter den Gesichtspunkt des Verdienstes (vgl. S. 106). Der herrschende Sprachgebrauch ist von Duns abhängig (S. 144 f.). Die allgemeine Definition lautet: *actus meritorius est actus a voluntate libere elicitus ad retribuendum aliquod praemium acceptatus* (Biel II d. 27 a. 1 n. 2. cf. III d. 18 q. un.). Jene Anfänge, die der Mensch in eigener Kraft zu leisten vermag, z. B. die Attrition, bedingen das *meritum de congruo*. *Anima obicis remotione ac bono motu in deum ex arbitrii libertate elicito primam gratiam mereri potest de congruo,* da es nämlich billig ist, daß Gott dies Verdienst durch die Mitteilung der Gnade belont (ib. concl. 4 cf. IV d. 14 q. 1 a. 2 concl. 5: *merit. de congr. ad iustificationem;* d. 16 q. 2 a. 3 prop. 4. Durand I d. 17 q. 2 a. 2). Durch die Gnadeneingießung werden aber die Werke zu *merita de condigno*. *Meritum condigni sive de cond. est actus a voluntate elicitus ad praemium alicui secundum debitum iustitiae retribuendum.* Eine *aequalitas* und *proportio meriti ad praemium* ist dabei erforderlich (ib. II d. 27 a. 1 n. 3)[2]). Vermöge dieser Verdienste erwirbt sich der Mensch sowol Mehrung der Gnade als die ewige Herrlichkeit (s. auch Paltz Coelifod. Bb 3 r u. Suppl. R 4 r)[3]). — d) Die Möglichkeit des Gnadenbesitzes gewiß zu werden, hat Biel, gegen Duns, in Abrede gestellt (II d. 27 a. 3 dub. 5). — Dabei besteht die Jenseitigkeit des Lebensideals und der Dualismus zwischen Geistlichem und Weltlichem fort (vgl. die mystische Litt.). Aber auch hier stieß die kirchliche Anschauung zusammen mit der modernen Entwicklung und ihren Idealen[4]). — Diese Über-

---

1) Vgl. Hasack S. 133: *sy* (die Gnade *beweget den freyen willen wol zu tunde, wol zu gedenckende wol zu trachtende vnd wol zu würcken vnd gibt crafft in allen löbelichen erzeigunge . . . Die gnade machet alle werck verdeinig . . . Aber die gnade würt gegeben, das der mensche alle gesetzed mit genade volbringe.*

2) Doch hebt Durand hervor, daß in strengem Sinn der Mensch nur bei Menschen, nicht bei Gott dies Verdienst erwerben kann (I d. 17 q. 2 a. 2).

3) Vgl. Hasack S. 262 f.

4) Doch hat ein Mann, wie Biel, ein gewisses Verständnis für die wirtschaftl. Verhältnisse seiner Zeit gehabt und gelegentlich des Bußsakr. gute Bemerkungen hiezu gemacht, z. B. wider den naturrechtl. Communismus (IV d. 15 q. 2 a. 1 n. 1), über den Krieg (ib. q. 4), über das Steuerwesen (ib. q. 5 a. 2 concl. 3), den Wildschaden (ib. concl. 5), den Handel und Preis (ib. q. 10 a. 1 n. 2), über das Münzwesen, Zinsen (ib. q. 9. 11) u. s. w. Vgl. auch Roscher, Gesch. der Nationalökonomik, S. 22 ff.

sicht zeigt deutlich, daß in der Schultheologie die sakramentale und pelagianische Richtung nur gewachsen ist. Der freie Wille und die Sakramente sind die beiden Mächte, die das christl. Leben bilden.

4. Hinsichtlich der Sakramentslehre ist einer Theorie vom Abendmal Erwänung zu tun, die viele Vertreter gefunden hat [1]). a) Es ist die schon von Duns nicht one Sympathie referirte Ansicht daß auch nach der Schaffung des Leibes Christi die Substanz — nicht blos die Accidenzien — des Brotes erhalten bleibe (oben S. 114 Anm. 1). Occam macht darauf aufmerksam, daß die Schrift die Transsubstantiationstheorie nicht enthalte (de sacr. alt. 3), auch gibt er deutlich zu verstehen, daß die Ansicht, daß die Substanzen von Brot und Wein erhalten bleiben, *multum rationabilis* ist: *nec contrarium illius habetur in canone bibliae, nec includit aliquam contradictionem corpus Christi plus coexistere substantiae panis quam eius accidentibus, nec repugnat rationi* (Quodlib. IV, 35, cf. Centilog. 39 C). Trotzdem will er im Hinblick auf die *romana ecclesia* bei der Transsubstantiation bleiben (sacr. alt. 1. 5). Aber der ganze Tenor seiner Betrachtung (s. unten) zeigt, daß es ihm mit dieser Unterwerfung nicht ernst ist [2]). Auch Durand erkennt die Möglichkeit der Erhaltung der irdischen Substanzen an (IV d. 11 q. 1 a. 3), ebenso

1) Die hohe Wertschätzung des Meßopfers besteht fort (s. oben S. 117) vgl. Luther Weim. Ausg. VI, 375: *dass sie gleych eyn tzeuberei drauss gemacht haben! Ettlich lassen mess halten. das sie reych werden und yhn in yhrem handel gluckselig gehe, Ettlich darumb, das sie meynen, so sie des morgens mess hören, sein sie den tag sicher fur aller nodt und ferlickeit, Etlich umb yhre kranckeit, Ettlich noch vil nerrischer, ja auch sundlicher dinck willen, finden dennoch sso tolle pfaffen, die gelt nehmen und thun yhren willen. Weytter haben sie nu eyne mess besser gemacht denn die ander, eine hie tzu, die ander datzu nützlich geschetzt . . . . Hie schweigt yderman still und lassen das volk eynher gehen umb des vorfluchten schendlichen pfenings willen.* — Im Zusammenhang mit der Anschauung, daß das Abendmal die lässlichen Sünden tilge, steht der Gedanke, daß, wie Christus für die Erbsünde dargebracht wurde, so das eucharistische Opfer für die täglichen Sünden, z. B. Ps.-Thomas opusc. 58 c. 1 (opp. II, 42), cf. Confess. Aug. 24.

2) Schon ein Zeitgenosse des Duns, der Dominikaner Johann v. Paris (um 1300) hat sich für die Erhaltung der Brotsubstanz ausgesprochen, die aber mit Christi Leib sich zu einer Subsistenz vereinige, sodaß allerdings zwei Corporeitäten, aber nur ein Corpus da sei, s. seine Schrift Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacr. alt. alio quam sit ille quem tenet eccl., ed. Alix London 1686 u. vgl. Kirchenlex. VI² 621 f.

Biel (Expos. can. miss. lect. 41 J), Thomas v. Straßbg. (IV d. 11 p. 1 a. 2 vgl. auch Dionys. Carthus. IV d. 11 q. 1), sowie Joh. v. Wesel (s. Ullmann, Reformatoren vor d. Ref. I, 330. 390). Nachdrücklich tritt d'Ailli für diese Ansicht ein, *quia valde possibilis est substantiam panis coexistere substantiae corporis. Ille modus est possibilis nec repugnat rationi nec auctoritati bibliae, immo est facilior ad intelligendum et rationabilior* (in Sent. IV q. 6 E)[1]). — Auch Wessel steht beides fest sowol die Gegenwart des Leibes Christi (de eucharist. c. 8. 16, opp. 1614, p. 673. 688 f.) als der Bestand des Brotes, *qui sola significatione et pia commemoratione vere vivificat et reficit* (c. 13 p. 683). Die Hauptsache ist, daß Christus *corporaliter cominus esse voluit desiderantibus* (c. 23 p. 695; 24 p. 697) und daß uns dadurch Geist und Leben gebracht wird (c. 8. 9. 19). — b) Zur Ergänzung dieser Theorie muß noch die Auffassung von der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmal herbeigezogen werden (vgl. oben S. 116). Wir halten uns bes. an Occam. Nach nominalistischer Anschauung ist die Quantität nichts für sich Seiendes, sondern die *res quanta,* sie ist nicht unterschieden von der Substanz oder den Qualitäten des Dinges (sacr. alt. Bogen B 2 v. 3 r u. c. 17). Nun kann aber die Quantität eines Dinges vergrößert oder vermindert werden, etwa durch Zusammendrückung oder Ausreckung, one daß das Ding dadurch ein anderes würde. Demnach könnte das Ding auch quantitätlos werden wie ein Punkt, one seine Substanz zu verändern (ib. c. 37. Sent. IV q. 4 H vgl. Biel Sent. IV d. 10 a. 1 n. 2). In dieser Weise existirt Christi Leib im Abendmal: *corpus Christi non est quantum in sacramento altaris* (sacr. alt. Bog. B 6 r u. c. 31. 41). Die leibliche Gegenwart eines Dinges kann eine doppelte sein: *circumscriptive esse in loco est aliquid esse in loco, cuius pars est in parte loci et totum in toto loco; diffinitive autem esse in loco est, quando totum est in toto loco et non extra et totum est in qualibet parte illius loci* (Quodlib. I, 4). Beispiele für letzteres bieten die Engel und die menschl. Seele, die ganz in jedem von ihnen zu erfüllenden Raumteil wie in dem betr. Gesamtraum vorhanden sind. So ist auch der ganze Christus in der Hostie wie in allen ihren Teilen gleichermaßen gegenwärtig (sacr. alt. c. 6). Existirt hienach der Leib Christi zugleich mit dem Brot der Hostie, so erheben sich zwei Fragen

---

1) Hierauf hat sich Luther berufen in de captiv. babyl. Weim. Ausg. VI, 508.

1) wie derselbe Leib an verschiedenen Orten zugleich gegenwärtig sein, und 2) wie seine Teile einem Ort coexistiren können. Ersteres erledigt sich durch den Hinweis auf die gleichzeitige Gegenwart der Seele in allen Teilen des Leibes. Auf die zweite Frage ist zu sagen, daß der Leib Christi im Abendmal nicht quantitativ ist, also auch an eine Correspondenz der einzelnen Raumteile mit Teilen des Leibes nicht zu denken ist. Ob der Leib verklärt (*gloriosum*) oder natürlich ist, kommt dafür nicht in Anschlag (Sent. IV q. 4 J K O). Wärend also der Leib Christi an einem Ort im Himmel ausgedehnt und quantitativ existirt, ist er zugleich allenthalben als ganzer in der Hostie vorhanden (vgl. Biel IV d. 10 a. 2 concl. 2 u. Expos. can. miss. lect. 43)[1]. Diese Gegenwart ist aber nicht an die Hostie gebunden. *Corpus Christi cuicunque est praesens, est seipso immediate praesens, et per consequens illa species panis nihil ad praesentiam corporis facit, hoc est hostia* (Occ. ib. N). So angesehen, kann dann gesagt werden, *quod corpus Christi potest esse ubique, sicut deus est ubique* (Centil. 25. 28)[2]. — Diese Auffassungsweise, die auch auf Luther eingewirkt hat, charakterisirt sich durch folgende Punkte: 1) Die abstrakt logische Methode der Betrachtung, die Bezugnahme auf die Einsetzung, ja selbst auf den Kultusakt ist undeutlich; 2) der Abendmalsleib Christi tritt in schroffsten Contrast zu dem wirklichen Leibe, es ist ein gewisses allgegenwärtiges Etwas; 3) indem Occ. das Problem, wie zwei Körper an einem Orte sein können, einflicht, verrät er, daß nicht die Transsubstantiation sein Denken leitet. 4) Die Transsubst. stand kirchenrechtlich fest, die Theologie des ausgehenden MA. hat an ihr keine Freude gehabt[3]. Vgl. Rettberg, Occ. u. Luther, Stud. u. Krit. 1839, 69 ff.

---

1) S. auch Durand IV d. 11 q. 1 a. 1 u. 2.

2) Vgl. auch concl. 23 die Annahme, daß ein vom Himmel herabfallender Stein den Leib Christi durchschneidet, one ihn zu teilen oder Widerstand von ihm zu erfaren.

3) Hier ist noch der Abendmalslehre des Faber Stapulensis († 1536) zu gedenken (vgl. Graf Ztschr. f. hist. Theol. 1852, 3 ff. 165 ff.), da man Luthers Abendmalslehre auf ihn hat zurückfüren wollen (Hospinian, Calixt). Bei dem ersten Abendmal war Christus sowol sinnlich gegenwärtig als auch unter den Zeichen verborgen *sacramentaliter et impassibiliter*. Eine *unitio* zwischen ihm und den Genießenden, die letzteren Unsterblichkeit brachte, war der Erfolg (Comm. in IV ev. Basel 1523, fol. 115). So nun ist er bei jeder weiteren Abendmalsfeier wieder gegenwärtig. *Nam semper in caelo*

c) In diesem Zusammenhang ist der künsten und einschneidendsten Kritik zu gedenken, die im MA. gegen die Transsubstantiation gerichtet wurde. Ihr Urheber ist Wiclif (s. die Schrift de eucharistia v. 1382/3, ed. Loserth 1892), ihre Verbreiter Hus (s. de corpore Christi) und die Husiten (vgl. Loserth in der Einleitg. zu de euchar. p. XLIV ff.). Die Transsubst. ist für Wiclif schlimmer als Heidentum: *credunt paganis deterius, quod hostia illa consecrata sit deus illorum* (p. 13 f.), sie ist eine neue Lehre, gegen die Schrift und Vernunft sprechen (p. 71), sie hat den Augenschein gegen sich (p. 57), sie verwickelt in allerhand Widersprüche: wird denn Gott einen Teil der Gesamtsubstanz zerstören (p. 129) oder Christi Leib bei jedem Abendmal wachsen lassen (p. 193)? Nach W. eigener Ansicht ist scharf zu unterscheiden zwischen dem *signum* oder *sacramentum* und dem *corpus* (p. 18. 38. 112. Trial. p. 248). Die Einsetzungsworte sind *tropice* oder *figurative* zu deuten. Ihre Wirkung ist, daß sie dem Brot zu seinem *nudum esse naturale* ein *superadditum esse sacramentale* hinzufügen (p. 153. 35. 83. 291). Das Brot bedeutet den Leib Christi, auf den wir geistig unsere Aufmerksamkeit und Erinnerung richten sollen. *Conversio illa non destruit naturam panis nec mutat naturam corporis . . sed facit praesentiam corporis Christi et tollit principalitatem panis, ut in corpore Christi colligatur tota intentio adorantis* (p. 100). *Non quod panis destruitur, sed quod significat corpus domini ibi praesens in sacramento* (p. 101. 121). Aber diese Gegenwart Christi ist eine geistige durch das Symbol vermittelte: *quod corpus Christi est ibi virtualiter et in signo, non corpus Christi ut est in caelo, sed signum eius vicarium* (p. 303. 271. 83 f.). Darnach auch der Genuß: *nec conterimus corpus Christi dentibus, sed*

---

manens, repente in quemque credentem immobiliter descendit, ubique existens, quem et vivificat et nutrit. Er gibt Unsterblichkeit und Leben (ib. fol. 318 f.). Diese seine Gegenwart ist aber eine leibliche: *qui ubique est divine et etiam corporaliter ubicunque vult* (ib. fol. 402 v). Aber nur der gläubige Empfänger erhält diese segensreiche Gegenwart (fol. 318 r). Dabei betont Faber die persönliche Gegenwart Christi (*praesentia salvatoris*); die Strafen der Unwürdigen sind Erziehungsstrafen (nach 1. Kor. 11, 29 ff.) s. Epp. div. Pauli Paris 1512, fol. 97 v. — Dieser bedeutende Entwurf zeichnet sich bes. durch seine Unabhängigkeit von der Tradition aus, die scholast. Probleme bleiben für Faber außer Betracht. Er hat aus den Quellen zu schöpfen versucht, er fordert die persönliche und leibliche Gegenwart Christi, one sich über das Wie Sorgen zu machen. Das erinnert freilich an Luthers ursprüngliche Position, one daß aber ein historischer Zusammenhang evident würde.

spiritualiter ipsum accipimus (p. 13). *Non manducatur corporaliter sed spiritualiter a fideli, dum mens sua pascitur ex memoria corporis Christi* (p. 308. 17). Das ist die Lehre der Schrift, die auch die Lehrer des ersten Jartausends — da Satan gefesselt war Apok. 20, 2 — vertraten (p. 286). Zudem empfiehlt sie sich durch ihre Einfachheit, ist doch das Joch des neutest. Gesetzes leicht (p. 119). — Hier ist wesentlich Augustin reproducirt, indem seine Auffassung polemisch gegen die katholische Lehre zugespitzt wurde.

5. Wir sind hiedurch bereits zur Arbeit der augustinischen Richtung an der Kirchenlehre hinübergefürt. Da ist zunächst die Erneuerung der augustinischen Gnadenlehre zu erwänen. Dieselbe faßt auch die Prädestination in sich, ja diese wird der Hauptgedanke. War bei Augustin die Prädestination eine Hilfslinie, so wird sie jetzt zum Prinzip erhoben; dort ist sie vorwiegend anthropologisch, hier durchgehends theologisch orientirt. Dazu kommt, daß der Gedanke unwillkürlich mit der scotistischen Gotteslehre combinirt wird: der absolute Herr der Welt waltet in schlechthiniger Willkür, daher die unerklärliche Prädestination.

a) Besonders scharf wurde von Bradwardina gegen sein Zeitalter der Vorwurf des Pelagianismus gerichtet. Der freie Wille, die eigene Kraft, das Verdienst sei Alles, so erwerbe man sich die Prädestination (s. de causa dei[1]) I, 31 p. 602 ed. Savil.). So die Zeitgenossen. Dem gegenüber hat er erlebt, daß nicht das Verdienst, sondern die Gnade allein uns rette (I, 35). Alles was ist und geschieht wird von Gott gemacht und bewirkt (I, 3. 32; II, 29 f.). Die göttliche *providentia* ist in Wirklichkeit *praevolentia voluntatis* (I, 27 p. 261). Alles Geschehen beruht auf der unwandelbaren *necessitas antecedens* des göttlichen Wollens (I, 25). Besseres als „Dein Wille geschehe" kann niemand beten. — Steht es aber so, dann fallen alle Verdienste dahin (I, 39). Hier greift die Prädestination ein. Sie ist *praeordinatio voluntatis divinae circa creaturam rationalem*, und zwar *gemina praedestinatio* (I, 45). An ihr haben alle Gnadengaben ihren Grund: *praedestinationis effectus sunt collatio gratiae in praesenti, iustificatio a peccato, bona merita, finalis perseverantia* (ib. p. 422). Die Gnade ist ein *habitus animae a deo gratis infusus* (I, 23). — Den Determinismus,

---

1) Die sehr zalreichen Handschriften, in denen dies Werk — auch auf dem Festland — erhalten ist, bezeugen seine Verbreitung.

in den diese Theorie ausläuft (z. B. III, 27 p. 704)[1]) hat Bradw. geleugnet und den freien Willen behauptet (II, 1. 2; III, 1). Vgl. Seeberg PRE. III³, 350 ff.

b) Auch Wiclif rückt die Prädestination in den Mittelpunkt seiner Theologie. Gott allein ist die Ursache dessen, daß einige *praedestinati* und die anderen nur *praesciti* sind. *Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum, et sic sunt aliqui praedestinati, hoc est post laborem ordinati ad gloriam, aliqui praesciti, hoc est post vitam miseram ad poenam perpetuam ordinati* (Trialog. p. 122). Dadurch soll aber die Freiheit nicht ausgeschlossen sein: *deus autem non potest velle me mereri vel demereri, nisi etiam ego velim* (de dom. div. p. 149). Die prädestinatianische Gnade nun ist der tiefste Grund für die Begnadigung des Sünders. Die Gnade ist als *gratia increata* die *volitio divina, qua deus vult benefacere creaturae,* sowie als *gratia creata* die eingegossene *bona qualitas, qua creatura est formaliter grata deo* (ib. p. 236 f.). Diese Qualität ist aber die Bedingung für die *acceptatio, qua deus acceptat hominem* (Trial. p. 152 f. de dom. div. p. 238). Indem diese göttliche Acceptation mit in Rechnung kommt, kommt die persönliche Art der Gnade gewissermaßen in Sicht. Die Gnadenmitteilung aber befähigt den Menschen erst zum verdienstlichen Handeln (dom. div. p. 241). Indem aber Gott *praeveniendo excitat et necessitat ad merendum . . . salva libertate arbitrii,* folgt, daß jedes kreatürliche Verdienst als solches nur ein *meritum de congruo* ist (ib. p. 226 f. 242. 249). Man sieht, daß der katholische Gnadenbegriff auch bei W. vorliegt, aber durch die Prädestination und die Acceptation erhält die *gratia increata* oder der freie Liebeswille Gottes eine aktuelle Bedeutung, die ihr so in der vulgären Lehre nicht eignete. Es ist der alte Begriff, aber doch bant sich in ihm eine neue Auffassung an. Der göttliche Liebeswille ist die Hauptsache, nur ein Mittel seiner Realisirung ist die eingegossene Qualität. Sollte kein anderes Mittel zu seiner Verwirklichung am Menschen denkbar sein?

c) Die katholische Gnadenlehre ist auch bei den mehr populären Theologen dieser Richtung nicht gebrochen. So etwa bei Goch. Er bekämpft den Pelagianismus seiner Zeit und behauptet die Notwendigkeit der Gnade zum Heil, denn Glaube und Liebe sind *actus supernaturales,* die der Mensch one das *auxilium gratiae* nicht leisten könne

1) Vgl. Wiclifs Kritik de dominio div. I, 136 f. 148 ff.

(Dialog. c. 5, s. Walch, Monimenta med. aev. I, 4 p. 91. 94—97). Die *Infusio gratiae* besteht also darin, daß Gott in uns *facultatem supernaturalem ad faciendos actus supernaturales* erzeugt (c. 14 p. 162). Dies Handeln ist verdienstlich (c. 19 p. 192 f.). Die *fides formata* macht die Seele Gott angenehm (c. 4 p. 86). Nach Joh. v. Wesel ist die Sündenvergebung die Eingießung der *gratia gratum faciens* (adv. indulgentias 18 bei Walch, Monim. med. aevi II, 1 p. 126). Ebenso Wessel: *De iustificatione satis patet, quia nihil aliud est peccata tolli quam iustificantem caritatem habere, quam qui non habet in peccato manet. Ut ergo peccata tollat, oportet iustitiam infundere* (de magnitud. passionis c. 7, opp. Groning. 1614 p. 466). Um des Glaubens willen nimmt Gott den Sünder an, der Glaube kommt dabei als die Liebe in sich tragend in Betracht: *et quoniam amoris principium fides, ideo fides etiam propter prolem accepta est* (c. 45 p. 550). Gott will nämlich den Gläubigen die durch Christi Satisfaktion erworbene Gerechtigkeit schenken (ib. p. 551). *Neque ergo fides nostra . . . neque sacrificium Christi, sed propositum dei acceptantis sacrificium Christi et per Christum acceptantis sacrificia christianorum iustitia nostra est* (c. 44 p. 549). Das alles sind mittelalterl. Gedanken. Solange sie nicht überwunden sind, schweben alle die treflichen Ansätze zur Überwindung des mönchischen Lebensideals, die man etwa bei Goch lesen kann, und der Gedanke der evangelischen Freiheit — die Gnade hebe sie nicht auf, sondern vollende sie —, die nicht an Gelübde zu verlieren ist, als gebe es one solche keine *perfectio christianae vitae* (dial. c. 7 p. 109 ff.; 11 p. 144; 12 p. 155; 9 p. 125 ff.), in der Luft. Und ebenso die Betonung des Rechtes auf Eigentum: *proprietas iuris potest stare cum summa perfectione evangelica, proprietas amoris est omnibus christianis per praeceptum caritatis simpliciter illicita et interdicta* (c. 22 p. 234). Aber in diesen Gedanken ist doch der Hauch einer neuen Zeit spürbar. Die heil. Schrift, die man, wie allgemein, so auch in diesen Kreisen, als höchste Autorität anerkennt (s. bes. Goch epistola apologetica bei Walch, Monim. med. aev. II, 1 p. 4 ff. 10. 11), fängt an als kritischer Maßstab benützt zu werden. Nicht nur die Gesetze des Staates (S. 168), sondern auch die Ordnungen und Ideale der Kirche beginnt man an ihm zu messen.

6. Das fürt uns einen Schritt weiter zur Kritik des Bußsakramentes und des Ablasses. *Duo sunt sacramenta praecipua, in quibus ecclesia est illusa, scil. sacramentum eucharistiae et sacramentum poenitentiae* (Wiclif, de euch. et poenit. in Loserths Ausg.

von de eccl. p. 329). Wiclif leugnet die Notwendigkeit der sakramentalen Confession, sie verstößt gegen die *libertas legis domini* (ib. p. 331 ff. 341). Er bekämpft auf das schärfste den Ablaß als schmählichen Handel und blasphemische Anmaßung des Papstes (ib. p. 340. Trial. IV, 32 p. 357 ff. vgl. Hus quaestio disputata . . de indulgentiis, opp. Norimb. 1558, I, 174 ff.). Joh. v. Wesel lehrt, daß Gott allein die ewigen Strafen für die Sünde vergibt. Er tut es durch Eingießung der Gnade. Dem Priester kommt nur ein *ministerium sacramentale* zu, ein *pactum constitutum cum sacerdotibus* liegt vor (adv. indulg. 23. 26. 27. 28; bei Walch Monim. med. aev. II, 1). Da nun Gott im Leben doch zeitliche Strafen für die Sünden auferlegt, ist klar, daß der Ablaß keinen Grund hat. Zudem würde der Ablaß das Purgatorium aufheben (ib. 47). Der Papst kann nur die Strafen erlassen, die Menschen auferlegt haben (ib. 34). Diese Lehre hat die Schrift gegen sich, die Ablässe sind nur *piae fraudes fidelium* (50). — Noch schärfer geht Wessel vor. Das ganze Bußsakrament zerbricht unter seiner Hand. Nur äußerlich kann der Papst jemanden von der Kirche abtrennen, für das innere Leben hat das keine direkte Bedeutung (de sacr. poenit. Opp. p. 772 f. 776. 781). Überhaupt kommt es nicht auf dies Sakrament an. Gott schenkt den Geist der Liebe und damit die *contritio*. Diese ist schon ein Werk der eingegossenen Gnade: *contritus ante sacramentum iustus* (p. 790) [1]). *Poenitentia, si sacramentum est, contritione non eget* (ib.). Ebenso vergibt Gott allein die Sünde, der Priester hat keine judicielle Gewalt bei der Absolution (p. 794 f.). Sollte nun Gott, der die ewigen Strafen erläßt, die zeitlichen nicht vergeben (p. 798)? Und wenn er es nicht tut, so ist das nur die erziehende Züchtigung des Vaters (ib.). Damit fällt auch die *satisfactio operum* hin. Die Gnade gibt Frieden. Was soll die Entlassung in Frieden, die Zusicherung der Sündenvergebung, wenn der Sünder noch den schwersten Strafen unterstellt bleibt (p. 800)? Nicht auf ein *corpus contritum*, sondern ein *cor contritum* kommt es an (p. 801). Die Satisfaktion läuft, streng genommen, auf eine Blasphemie hinaus, denn Christus hat sein Werk ganz getan, aus Gnaden allein erhalten wir die Vergebung, wir haben nicht durch satisfaktorische Werke mitzuhelfen (p. 802) [2]). Der Ablaß kann demgemäß nur als Nachlaß von Kirchenstrafen ver-

1) Vgl. unsere Bemerkg. oben S. 118 f.

2) S. dagegen die oben S. 184 besprochene Auffassung.

standen werden (p. 781)[1]. Es ist alles zerstört, geblieben ist aber die eingegossene Gnade.

7. Endlich ist vom Kirchenbegriff zu reden, zunächst bei Wiclif (de ecclesia ed. Loserth) und Hus (de eccl. Opp. I, Norimb. 1558). a) Im Zusammenhang mit dem Prädestinationsgedanken wird hier die Kirche definirt als *congregatio omnium praedestinatorum*, mögen dieselben der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft angehören, mögen sie Menschen oder Engel oder noch Juden und Heiden sein (Wicl. p. 2f. 5. 70. 409. Hus fol. 196 v. 201 r). Die *praesciti* gehören nicht zur Kirche in diesem Sinn. Sie sind nicht *de ecclesia*, wiewol sie empirisch *in ecclesia* sind, sie gehören so wenig zur Kirche, als Unrat und unreine Säfte zum Körper (Hus fol. 199 v). Ob freilich jemand zur Kirche gehört d. h. prädestinirt ist, kann nur vermöge eines Warscheinlichkeitsurteils aus seinem Lebenswandel erschlossen werden (Wicl. Trial. p. 325. Hus f. 198 v). In dem Sinn der Versammlung der Prädestinirten ist die Kirche Glaubensgegenstand, sofern sie so der Regel Hebr. 11, 1 unterstellt werden kann (W. eccl. p. 409. Hus f. 204 v. 206 v). In dem Maß als die Opposition Wiclifs wuchs, ist aber dieser Gedanke von der Kirche, verbunden mit der Betonung der ausschließlichen Autorität des „Gesetzes Christi", zum kritischen Kanon geworden. Der Papst irrt, wenn er die Schrift wider sich hat (eccl. p. 563f.). Er ist so wenig Haupt der Kirche, daß es sogar fraglich bleibt, ob er Glied der Kirche ist (p. 464). Daher kann das Heil keines Menschen von ihm abhängen (p. 33), und seine Excommunication niemand von der rechten Kirche scheiden (p. 72). — b) Anders ist die Kritik bei Wesel und Wessel begründet. Wesel erklärt die hierarchische Ordnung der Kirche für *a gentilitate sumpta et Christi verbo vetita* (adv. indulg. 42). In der *ecclesia universalis* ist die *ecclesia Christi* wie ein Teil vorhanden, nur letztere ist heilig und makellos (ib. 52f.). Nach Wessel beruht die geistliche Gewalt auf einem Vertrage (de potestate ecclesiastica, opp. p. 752). Als vernünftige Wesen müssen aber die Christen Kritik üben an ihren Leitern und ihnen nicht blindlings folgen (p. 753). *Non igitur propter pastoralem auctoritatem simpliciter audiendi* (p. 755). *Vult corruptus praelatus obedientiam subditorum, ut pro libito dominetur* (p. 757). Falschen Lehrern soll man nicht folgen (p. 762f.). Halten

1) S. auch die Besprechung des Bußsakr. bei Marsilius, Defensor pacis II, 6 p. 205f. Goldast.

die *praelati* nicht den Pakt, indem sie das ihnen geltende Gesetz nicht beobachten, so ist auch der andere Teil, die *subditi,* von jeder Verpflichtung frei. Solche Prälaten müssen abgesetzt werden. Wo sie doch geduldet werden, ist es wie mit den Dirnen, welche die Städte aus Furcht vor anderen Misständen dulden (p. 765 f.). Nicht das Amt stellt die Einheit der Kirche her, sondern das eine Haupt, die eine göttliche Warheit [1]) und der Glaube und die Liebe ihrer Glieder (767. de poenit. p. 778—781). In dieser Gemeinschaft wird der Geist der Liebe eingegossen (vgl. S. 194). Das ist die *communio sanctorum: vera essentiali unitate communicant sancti omnes quotquot una fide, una caritate Christo cohaerent, sub quibuscunque praelatis, quantumlibet ambitiose contendentibus aut dissentientibus aut errantibus, etiam haereticis praelatis degant, quantislibet locorum spatiis, quantislibet annorum intervallis disiungantur: et haec est illa communio, de qua in symbolo: credo sanctorum communionem* (de comm. sanct. p. 809). Von dieser Geistesgemeinschaft kann kein kirchlicher Spruch trennen (de poen. p. 782). — Die Kritik dieser Männer überbietet nicht die Ausfürungen von Marsilius und Occam (S. 151 ff.), sie bezeugt aber die Verbreitung dieser kritischen Stimmung. Dazu kommt, daß immer klarer und schärfer die Kirche als eine geistliche Größe erfaßt zu werden beginnt. *Communio sanctorum, congregatio praedestinatorum* — das ist ihr Wesen. Ihr Platz ist das Credo, nicht das Kirchenrecht. Die Formen des letzteren sind entweder verwerflich oder nur vorübergehenden zeitgeschichtlichen Wertes. Vgl. Seeberg, Begr. d. Kirche I, 65—77. Gottschick, Ztschr. f. KG. VIII, 357 ff. Buddensieg, Joh. Wiclif, 1885, S. 157 ff. Wiegand, Quid de eccl. notione Wicl. docuerit? 1891, p. 11 ff. 92 ff.

§ 64. Renaissance und Humanismus in ihrer Bedeutung für die Dogmengeschichte.

J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Ital. 4. A., 1885. Geiger, Renaiss. u. Humanism., 1882. Voigt, Die Wiederbelebg. des klass. Altert. 2 Bde. 2. A., 1880 f. Vahlen, Lorenzo Valla, 1870. Geiger, Reuchlin, 1871. v. Bezold, K. Celtis in Hist. Ztschr. 1883, 1 ff. 193 ff. Drews, Pirkheimers Stllg. z. Ref., 1887. Stichart, Erasmus, seine Stllg.

1) *In deum enim credimus, non in ecclesiam catholicam, non in concilium latinum, non in papam* p. 779. *Cum ergo non homini credere oportet, neque papae oportebit* p. 780.

z. Kirche etc., 1870. Seebohm, The Oxford Reformers 2. ed., 1869. Lezius, Zur Char. d. rel. Standpunktes d. Erasm., 1895. Kampschulte, Die Univ. Erfurt in ihrem Verh. z. Humanism. u. z. Ref. 2 Bde., 1858. Maurenbrecher, Gesch. d. kath. Ref. I, 119 ff. 349 ff.

1. Die geistige Bewegung des 14. und 15. Jarh. bildet den Ausgangspunkt zu einer Wandlung der gesamten Weltanschauung und Kultur. Sie vollzog sich unter dem Zeichen des Individualismus. Der geistige Interessenkreis erweitert sich über Kirche und Dogma hinaus. Und das Individuum entdeckt sich. Der Mensch ist mehr als ein Glied am Kirchen- und Staatskörper, denn er ist etwas Besonderes für sich. Mit neuen Augen schaut man die Welt an, sie liegt nicht im Argen. Natur und Geschichte, der Mensch für sich und in der Gemeinschaft, Staat und Gesellschaft werden neu verstanden. Man wendet neue Maßstäbe an: die Selbständigkeit der geistigen und politischen Interessen, die Eigenart, die persönliche Verantwortlichkeit und Ehre. — In dem Maß als das geschah, mußte die Verstimmung und Kritik dem Bestehenden gegenüber zunehmen, oder: die Besten hatten für das, was offiziell für das Beste galt, nicht Sinn und Zeit. Die Reformation des h. Franz, die Ausbreitung der mystischen Frömmigkeit, die Kritik des Duns und der Nominalisten, die Hebung der litterarischen und ästhetischen Interessen (Dante, Petrarca, Bocaccio), die politischen und sozialen Zustände vereinigten sich, um eine neue geistige Atmosphäre zu erzeugen. Aber der mächtigste Faktor in diesem Bunde wurde die Antike. Die Schätze des Altertums wurden gehoben und verstanden. In den Kreisen der Gebildeten — zumal in Italien — wurde die Antike die Fürerin, sie ersetzte nicht wenigen die Kirche. Mit unsagbarer Begeisterung folgte man ihr [1]). Das Bildungs- und Lebensideal schien das Altertum darzubieten.

2. Eine so tiefgehende Bewegung war natürlich auch für die Geschichte des Dogmas von Belang. Das gilt zunächst ganz allgemein vermöge der Erweiterung des geistigen Horizontes, der Hebung der Sprachstudien, der Einfürung der geschichtlichen Betrachtungsweise und der historisch-philologischen Kritik, — die Nachweise des Lorenzo Valla bezügl. der Unechtheit des Areopagiten, der nichtapostolischen Abfassung des Apostolicums [2]), der Fälschung der Donatio

1) Vgl. die Geschichte von der 1485 wiederaufgefundenen Leiche einer jungen Römerin des Altertums: „sie war schön wie man nicht sagen noch schreiben kann“.

2) Vgl. hiezu Thieme, Aus d. Gesch. d. Apostolicums, 1893, S. 4 ff.

Constantini zeigten, was man von letzterer zu erwarten hatte. Dazu kam noch besonders die neue an antiken Mustern gebildete Darstellungsweise. Die Methode der Quästionen mit dem Pro und Contra samt den Resolutionen weicht der einfachen von „Verstand und rechtem Sinn" gebotenen Darstellung. Das technische Latein des MA. macht der mühsam erworbenen Sprache der Klassiker Platz, d. h. das Lateinische fängt an tote Sprache zu werden. — Die Italiener standen der Theologie meist ablehnend gegenüber, anders dachten humanistische Kreise in England (Colet † 1519, Th. Morus † 1535) und in Deutschland (bes. Reuchlin † 1522, Erasmus † 1536). Die theologische Schultradition wurde allerdings abgelehnt, nicht one daß besonnene Geister ihren Wert anerkannten: *Scotus et huius similes ad rerum cognitionem utiles sunt, ad dicendum inutiles* (Erasm. ratio concionandi II, Opp. Lugd. Bat. 1704, V, 857). Aber die *scholastica dogmata* sind nicht *articuli fidei* (Erasm. ratio verae theol. opp. V, 90). Die Schrift und die Kirchenväter sind die waren Autoritäten. *Hactenus igitur philosophandum in sacris litteris, quatenus industria nostra conducit ad ea quae Paulus commemoravit. Verum qui sibi scopum hunc non proposuerunt, sed hoc agunt, ut paradoxa quaepiam ac nova proferant, quo sint admirationi populo, semper inanium rerum admiratori, pro theologis sunt mataeologi . . . . Nunc in ipsas conciones sacras . . penetravit haec ostentatio . . . Video simplicem multitudinem hiantem et avide pendere ab ore concionantis, expectare pabulum animi sui, cupidam discendi quo melior domum redeat, et ibi mihi theologaster quipiam . . . e Scoto aut Occam quaestionem aliquam frigidam et perplexam ventilat* (ib. V, 135 f.). *Malim cum Chrysostomo pius esse theologus, quam cum Scoto esse invictus* (ib. 137). *Tantum quasi illis fiduciae Scotus faciebat, ut, ne lectis quidem sacris litteris, se tamen absolutos theologos putarent* (Enchiridion 2, opp. V, 8). Zu diesem Zweck gab Erasmus nicht nur das griechische neue Testament (1516) heraus, sondern auch die Werke des Hieronymus, Cyprian [1]), Hilarius, Irenäus, Ambrosius, Augustin, Chrysostomus, Origenes. Man wollte die Theologie von der Dogmatik befreien, ein praktisch ethisches — undogmatisches — Christentum einfüren. Eine gewisse Stimmung augustinischer Frömmigkeit ist dabei, so wenig man den ganzen Augustin zu reproduciren willens war, nicht zu verkennen. Hier

1) Vgl. Lezius, Der Verf. d. pseudocypr. Traktates de duplici martyrio, Neue Jarbb. f. deutsche Theol. 1894.

greifen die Bestrebungen der praktisch, augustinisch oder mystisch, denkenden Theologen und der humanistischen Frömmigkeit ineinander. In diesem Sinn eignet auch dem Humanismus ein „vorreformatorischer“ Zug. Aber so ernst man reformiren wollte, so sehr fürchtete man die Reformation mit ihrem „Tumult“. Das hat Erasmus immer wieder, als es ernst wurde, ausgesprochen. Daraus versteht sich die Tragik seines Lebens. Innere und äußere Gründe hemmten ihn, vorwärts zu schreiten, als die neue große Bewegung einherflutete, und er konnte auch nicht zurück [1]). Das war sein Mosesloos, zu sterben im Lande Moab [2]).

3. Daher sind positiv wirksame theologische Ideen vom Humanismus nicht ausgegangen. Trotz aller Kritik der Kirche und ihrer Lehre, trotz des weltfreudigen Sinnes — er hat zumal in Italien nicht selten zum brutalsten Egoismus und zum gemeinen Genießen gefürt — behielten die alten religiösen Ideale ihre Kraft, und in der Not des Lebens oder Sterbens tastete das Herz wieder nach ihnen. Das zeigt sich an den Fortschrittsmännern: „Heidnisch gelebt und christlich gestorben, so hielten es gar viele Vertreter der neuklassischen Kultur“ (Bezold l. c. S. 212). Aber man kann Änliches auch wieder an Erasmus studiren. Es war manches vom „modernen Menschen“ an ihm, aber er blieb doch — in seinem ehe- und berufslosen Leben — ein Mönch höherer Ordnung. Und auch seine religiösen Gedanken, zumal in der vorreformatorischen Zeit, greifen über die Religiosität des MA. nicht hinaus. Es ist, kurz gesagt, die Frömmigkeit der *imitatio Christi*, die er empfiehlt. *Haec tibi sit . . regula, ut totius vitae tuae Christum velut unicum scopum praefigas, ad quem unum omnia studia, omnes conatus, omne otium ac negotium conferas. Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quidquid ille docuit . . . Ad Christum tendit qui ad solam virtutem fertur* (Enchirid. 4 p. 25). Eine Darstellung seiner Theologie gehört aber nicht in die DG. [3]) Ebensowenig kann dieselbe

1) S. bes. die schöne Darstellung von Lezius, Zur Char. . . . d. Erasm. S. 46 ff.

2) Vgl. Luthers Urteil über ihn bei Köstlin, Luther I[4], 688 f.

3) Im Einzelnen bietet Erasmus viel Wichtiges, z. B. die Bemerkung über die abgestufte Autorität der ntl. Schriften (opp. V, 92. 1049), die Bibel ist *dictante spiritu sancto* geschrieben (V, 274), seine Kritik des Homousios (V, 1090), des Bußsakramentes (ib. 167. 944. 1046), seine gesetzl. Fassung der *observatio sabbati* (V, 1190 f.), seine symbolische Fassung des Abendmals (III,

die Lehre seines Freundes Colet, der sich ernst mühte Paulus zu verstehen, darstellen [1]). Der Grundtrieb ist immer der gleiche. Christus kam vom Himmel herab, um uns die Welt und ihre Güter verachten und Friede, Liebe und Eintracht betätigen zu lehren und diese Lehre durch sein Beispiel zu bewären. *Nam eius vita doctrina est omnem humanam excellens* (Beatus Rhenanus an Zwingli in Zwingli opp. VII, 58). Dazu gehört aber der Glaube an die *doctrina evangelica*, die niedergelegt ist in der Schrift, dem apostolischen Symbol und den Vätern (Erasm. V, 8. 1162. 162. I, 653). —

Das ist die Dogmengeschichte des MA. Einen Augenblick über kann man meinen, die Entwicklung sei um mehr als ein Jartausend zurückgeworfen. Die Sprüche der Schrift, das Apostolicum, die Väter und die Dogmen der alten Kirche scheinen allein beharrlich geblieben zu sein im Wechsel der Geschichte. Es gab weite Kreise, in denen man so empfand. Aber die Geschichte kehrt nie blos zurück. Andere Mächte standen auf dem Plan, und auch sie lebten, und sie haben ihre Lebenskraft bis heute bewärt. Es war ein complicirtes Spiel der Kräfte, auch das Alte und Verachtete war Kraft. Drei Gruppen haben wir im ausgehenden MA. zu unterscheiden — sie waren mannig-

---

521 f. 892 ff. 1028. 1891; V, 1019), die Bestimmung der *fides* als *fiduciam collocare in deo* (V, 105. 777. 798. 1079. 1147. 1166 u. o.). Eine ausfürliche Darstellung fehlt noch, s. Stichart u. bes. Lezius a. a. O.

1) Mir liegen seine Opuscula theologica ed. Lupton, London 1876. vor. Zumal im Comm. zum Römerbrief ist sein Bemühen paulinisch zu sein zu spüren. Er betont stark die *iustitia fidei sola* (p. 209): *hac fide Christi sola intratur in regnum caelorum. fideles iusti sunt, fides Christi iustitia est* (p. 230) und das *gratis*: *per gratiam credunt homines et per gratiam credentes iustificantur* (p. 251). Der göttl. Wille allein ist der Grund der Rechtfertigung (p. 254). Nun ist aber der Glaube genauer zu bestimmen als *fides Christi cum imitatione eiusdem et repraesentatione* (p. 241. 272) oder: *fides iustificans importat in suo significatu imitationem Christi et cooperationem cum illo* (p. 248). Darnach ist der Satz zu verstehen: *hac (sc. fide) credentes iustificantur, ut bene agant in caritate . . . Credentes, si imitentur Christum Jesum, deus hanc iustitiam coronabit* (p. 261 f. cf. p. 186: *facti iusti per deum, ut iuste vivamus*). Colet hat also wesentlich in der Weise des Thomas gelehrt (oben S. 103 f.). Gott gießt dem Sünder die Gnade ein, die zuerst wie Glaube und dann Liebe und gute Werke hervorbringt. Im Übrigen hat er, wie auch Erasmus, sich nicht einer besonderen scholast. Schultheorie angeschlossen.

facher Combinationen untereinander fähig. 1) Der vulgäre Katholicismus, die offizielle Kirchlichkeit; sie verschmäht nicht die Hilfe der „Modernen“ (d. h. der Nominalisten), aber sie beginnt sich mit Vorliebe auf die „alte Theologie“ des 13. Jarh. zu stützen. 2) Die „negative“ kritische Theologie der Nominalisten, die *fides implicita* machte sie hoffähig. 3) Die mystischen, augustinischen, humanistischen Strömungen; ihnen schien die Zukunft zu gehören, denn sie wollten der Reform und dem „Fortschritt“ dienen. Welche dieser Richtungen — und unter welchen Combinationen und Concessionen — hätte den Sieg errungen? Es lont sich der Frage nachzudenken. Die Zukunft brachte derartiges, den humanistischen Nominalismus der Socinianer, den Augustinismus der Jansenisten, den Thomismus der Modernen. Aber eine vierte Geistesmacht trat in das Spiel der Kräfte ein, das Evangelium oder die Reformation. Durch sie trat ein Neues auf, die alten Probleme wurden verschoben, die Fragen verändert.

Drittes Buch.

Die Fortbildung des Dogmas durch die Reformation und die entgegengesetzte Lehrfixirung des Katholicismus.

Erster Abschnitt.

Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffes.

Erstes Kapitel.

Die Lehre Luthers.

§ 65. Luthers dogmengeschichtliche Stellung.

Luthers Werke werden im Folgenden citirt nach der Weimarer Ausg., soweit dieselbe erschienen (= W), ferner nach der Erlanger Ausg. (deutsche Werke = E) und zwar in der 1. Aufl.; (de W. = de Wette, Luthers Briefe 6 Bde. 1825 ff.); opp. ex. und var. arg. bez. die opera exegetica und varii argumenti der Erl. Ausg.; Gal. ist der große Comm. zum Galaterbr. in derselben Ausg. Vgl. Köstlin, M. Luther 2 Bde.[4], 1889. Kolde, M. L. 2 Bde., 1883 ff. Köstlin, Luthers Theologie 2 Bde. 1863. Th. Harnack, L's Theol., 1862—86. Lommatzsch, L's Lehre v. eth. rel. Standp. aus, 1879. Luthardt, Die Ethik Luthers 2. A., 1875. Plitt, Einleitung in d. Augustana I, 1868. Möller-Kawerau, KG. III., 1894. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I, 141 ff. Thomasius, DG. II[2], 330 ff. Loofs, DG.[3] 345 ff. Harnack, DG. III[3], 726 ff., vgl. Kübel, Neue kirchl. Ztschr. 1891, 13 ff. Hering, Die Mystik L's im Zshg. s. Theol., 1879. Lipsius, L's Lehre v. d. Buße, 1892. Thieme, Die sittl. Triebkraft des Glaubens, 1895. Schäfer, L. als Kirchenhistoriker, 1897.

1. Es fehlt den Zeitaltern der Krisis gewönlich nicht an Gedanken und Möglichkeiten. Es gab auch jetzt viele Möglichkeiten. Aber welche unter ihnen hätte die große Krisis lösen können, die sich

des Dogmas wie des sittlichen und sozialen Lebens bemächtigt hatte? Sie alle wuchsen ja als Ganzes nicht hinaus über die mittelalterl. Frömmigkeit. In die dumpfe Schwüle und die bange Erwartung dieser Tage ist ein Mann getreten, der all den Möglichkeiten ein Wirkliches gegenüber zu stellen gewußt hat. Er ist hingegangen durch sein Zeitalter wie ein Dämon und hat zu Boden getreten, was ein Jartausend verehrt hatte. Und wieder grünte und blühte es auf seinen Fußstapfen von neuem Leben. Es war der „Wundermann“ der neuen Zeit, Martin Luther (geb. 1483). Er war ein Genie one gleichen und hatte doch eine „einfache Seele“. Er besaß die wunderbare Gabe, was die Zeit empfand und bedurfte, in sich in voller Klarheit nach- und mit zu erleben. Aber „er besaß doch in seinem religiösen Genie eine einsame und einseitige Kraft, welche die Zeitgenossen wie mit einer höheren ihnen fremden Gewalt ein Stück Weges oder ganz nach sich zog. Er war zum Handeln und zum Herrschen geboren“ (Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. V, 356 f.). Seine Kraft war sein Glaube, den er gefunden in dunkeln, furchtbaren Anfechtungen. Die Gewißheit des evangelischen Heilsglaubens, den er persönlich errungen, rief er hinaus in sein Zeitalter mit der wunderbaren Anschaulichkeit des Selbsterlebten, mit der Wucht und der Vielseitigkeit des religiösen Genius, mit dem heiligen Zorn des Propheten. Im Rückblick auf sein Leben urteilt er selbst: *Gott hat mich hinan geführet wie einen Gaul, dem die Augen geblendet sind, dass er die nicht sehe, so zu ihm zurennen,* und *dass selten ein gut Werk aus Weisheit oder Fürsichtigkeit fürgenommen werde oder geschehe, ess musse alles in einem Irrsal oder Unwissenheit geschehen* (E 57, 31 f.). — Man hörte ihn. Von den scholastischen Spekulationen fürte er zurück auf den Boden der geschichtlichen Offenbarung, vom Dogma zum Glauben. Die Reformation, seit lang erwogen, hier wurde sie Wirklichkeit, und anders als irgend jemand es gedacht. — Aber nur allmählich ist es gelungen die leitenden Motive deutlich zu erfassen, ihre Consequenzen zu ziehen und kritisch zu verwerten, die fremdartigen Schalen abzustoßen. Es wäre vermessen zu wünschen, daß jene große Zeit selbst alle Consequenzen herausgearbeitet hätte, welche die neuen Prinzipien in sich bargen.

2. Es ist von größter Bedeutung, daß die besonderen religiösen Erlebnisse Luthers im Kloster in den Ramen des Bußsakramentes, sowie der besonderen Schätzung des mönchischen Lebens fallen. Die für ihn maßgebende Bußpraxis war nicht die der Attrition, sondern

der Contrition [1]). Luther versuchte die Contrition in sich durch die Betrachtung seiner Sünden zu erzwingen; so kam er zu „Humpelwerk und Puppensünden“, fand aber auch die „Sünde“ im Sinn der Sündhaftigkeit als den Grundschaden. Wie seine Contrition die erforderliche Höhe nicht erreichte, so brachte andererseits die Absolution — die Formel macht die Vergebung von der „Zerknirschung des Herzens, den guten Werken, die du für Christi Liebe getan hast“ abhängig (Köstlin, M. Luther I⁴, 73) — ihm nicht die Gewißheit der Sündenvergebung. Der — echt katholische — Hinweis auf die Pflicht die Sündenvergebung zu glauben, wies in eine neue Richtung. Er lernte, daß nicht das Einzelne, sondern die Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott der Maßstab der rechten Buße sei (Staupitz). Hiezu kam, daß Luther allmählich unter den Einfluß Augustins und der Mystik geriet. Es ist vielleicht Augustins größtes Werk, daß er diesem seinem größten Son die Wege zu Paulus bante. Allmählich lebt sich L. in die Gedanken der Schrift ein, Begriffe wie Gnade und Gerechtigkeit bekommen einen neuen Sinn.

3. So tritt uns in L's ersten zusammenhängenden Äußerungen (s. § 66) bereits ein ganz neues religiöses Verständnis entgegen. Man überschätzt gewönlich die Differenzen zwischen der „ersten Gestalt“ und den späteren Formen von L's Theologie erheblich. Sieht man auf den begrifflichen Apparat, so ist ein Unterschied freilich vorhanden, vergegenwärtigt man sich aber den Gehalt und die Abzweckung der Gedanken, so kann man kaum anders urteilen, als daß L. die maßgebenden Gedanken und Gesichtspunkte seines Werkes bereits vor 1517 erreicht hatte. Man kann dies, wie im Folgenden geschehen wird, an der Anlage fast aller theologischen Begriffe des späteren L. beweisen. Vor allem aber ist wichtig, daß er schon am Anfang den neuen Glaubensgedanken handhabt. Denn der Hebel des reformatorischen Gedankens bei L. ist weder die Rechtfertigung oder eine neue Gnadentheorie, sondern die Erkenntnis, daß der Glaube die Form des religiösen Besitzes ist. „Wer glaubt, der hat.“ Diese centrale Erkenntnis beherrscht aber schon seine ersten Schriften, und es ist lehrreich zu beobachten, wie sie umbildend auf die theologischen Anschauungen derselben gewirkt hat (s. unten). Trotzdem wird es geraten sein, die

---

1) In der Theorie redete man in der Regel nur von der Contrition, in der Praxis dachte man dabei gewönlich nur an Attrition als den „Anfang der Reue“ (E 25, 130). Diese von der Dogmatik erlaubte Erleichterung hat L. sich nicht gestattet.

erste Ausprägung von L's Gedanken gesondert darzustellen. Die geschichtlichen Beziehungen werden dabei deutlicher werden.

4. Wie wir wissen, hat L. gründliche scholastische Studien getrieben; bes. den Lombarden, Occam, d'Ailli, Biel hat er studirt. Diese Schulung merkt man in der früheren Zeit seiner Darstellungsweise oft an, s. z. B. W 1, 367 ff. Aber die Bedeutung dieser Studien ist auch eine bleibende gewesen. L. hat die Anlage und Organisation der theologischen Begriffe der Scholastik in sich aufgenommen. Sie blieben für ihn Anknüpfungspunkte, wenn er theologisch dachte. Bei den meisten seiner Begriffe ist die Construction nur begreiflich, wenn man dies im Auge behält [1]). — Trotzdem ist L. bekanntlich ein leidenschaftlicher Gegner der Scholastik sowie des Aristoteles gewesen. *Thomas multa haeretica scripsit et autor est regnantis Aristotelis, vastatoris piae doctrinae* (W 8, 127). Aber das Motiv, das ihn dabei leitete, war doch ein anderes als in der von den Humanisten veranstalteten Hetze gegen die Scholastik. Nicht zuhöchst gegen formelle Mängel richtet sich seine Kritik. Er hält für gut, was Biel gelehrt hat, außer über die Gnade, Liebe, Hoffnung, Glaube, Tugend (de W. 1, 34). Und viel später spricht er vom Lombarden anerkennend, nur was er über Glaube und Rechtfertigung gesagt habe, sei „zu dünn und schwach“ (E 25, 258) [2]). Hier liegt der Gegensatz für L. Die *carnifex illa conscientiarum theologistria* mit ihren Lehren von Freiheit, Verdienst, Gerechtigkeit und Werk weist auf einen falschen Heilsweg, der nur zu Zweifel und Verzweiflung fürt. *Ego Christum amiseram illic, nunc in Paulo reperi* (W 2, 401. 414. 503. 447); sie zerstört das Evangelium (W 2, 461. 465) und widerstrebt der *theologia sacra* (ib. 416). Sie vermengt die Schrift mit der Philosophie (E 63, 162 [3])). *Theologiam scholasticam esse aliud*

---

1) L. hat die Theorien der einzelnen Scholastiker genau gekannt, wie man aus den Schriften wärend des Ablaßstreites sehen kann, s. z. B. sein Urteil über Duns W 2, 403; über Occam 6, 183. Er selbst rechnet sich zu den *moderni* oder Nominalisten W 5, 9 cf. 1, 226 und op. var. arg. 5, 137: *sum Occanicae factionis.* Über seine Studien s. noch die Glossen zum Lombarden W 5, 28 ff., Mystisches zu Tauler ib. 97 ff. Recht Ungenügendes hierüber bei Schäfer, L. als Kirchenhist. S. 447.

2) s. noch W 1, 391: *nit das ich sie* (die Scholastiker) *gantz vorwirff, dan sie haben das yhre than.*

3) *Origenes, der durch die Philosophia und Vernunft die Schrift verbittert und verderbet hat, wie bei uns die hohen Schulen bisher gethan.*

nihil quam ignorantiam veritatis et scandalum iuxta scripturas positum (W 8, 127)[1]. Viele haben den Formalismus der Scholastik angefochten, L. griff ihren Inhalt an, und er hat sie übermocht.

5. Die entscheidenden religiösen Erlebnisse hat L. im Zusammenhang des Bußsakramentes gemacht, unter dem Druck eines falschen Bußgedankens nach Ersatz für denselben ringend. Unter diesem Gesichtspunkt haben sich seine religiösen Grundgedanken herausgebildet. Dieselben lassen sich sonach unter den Begriff der evangelischen Buße fassen, die den Ersatz bildet für die Praxis des Bußsakramentes. Das ist der geschichtliche Gesichtspunkt, unter dem L's Werk in der DG. betrachtet werden muß. All seine Gedanken über Reue und Glauben, Glauben und Werke, Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium samt dem neuen Lebensideal sind nichts anderes als ein Complex religiöser Vorstellungen, der erwachsen ist unter dem Druck des Bußsakramentes und im Gegensatz zu demselben[2]. Damit rückt aber sein Werk in die Mitte des Stromes der religiösen Entwicklung des Abendlandes. Um die *salus animarum* handelt es sich in derselben (Bd. I, 150 f. 157). Buße, Vergebung, neues Leben waren daher die Motive der Kämpfe und Schismen von den Tagen des Kallist bis zu den Schwarmgeistern der Reformationszeit. Ein Ideal geht durch alle diese Bewegungen: die Gemeinde der Heiligen. Die große Kirche dachte an die Heiligkeit des *opus operatum*, was man ihr entgegenzusetzen wußte war schließlich nicht mehr als *opera operantis*; es war nicht Heiligkeit und Gerechtigkeit. Im Gedanken der Glaubensgerechtigkeit fand L. die Lösung. Alles wird dem Sünder von Gott. Aber es wird sein nur, indem es eine mächtige glühende Lebensbewegung in ihm erzeugt. Doch nicht auf diese Bewegung, sofern sie sein, sondern sofern sie von Gott, stützt sich das Herz. Das ist ganz objektiv und es ist ganz subjektiv.

---

1) Dem entspricht genau L's Urteil über Aristoteles. Außer dem Moralismus wirft er ihm noch vor, daß sein Gott nicht machtvoll in das Weltregiment eingreife, sondern „die Welt blinzlich regiere, gleichwie die Frau das Kind wieget in der Nacht" (E 10, 321). Hierüber s. Nitzsch, L. u. Aristotel., Kiel 1893.

2) Dies hat Melanchthon erkannt Corp. Ref. XI, 728: *Luth. veram et necessariam doctrinam patefecit: fuisse enim tenebras in doctrina de poenitentia densissimas, manifestum est. His discussis ostendit, quae sit vera poenitentia;* cf. V, 568; VI, 90 f.; I, 350 ff.

Hier hat Platz worin die Kirche wider die Schismatiker und worin die Schismatiker wider die Kirche Recht hatten [1]).

6. Eine Übersicht über die Entwicklung der reformatorischen Arbeit L's kann hier nicht gegeben werden. Einige Bemerkungen mögen genügen. In den Ablaßstreit [2]) klang bereits die Frage nach der Autorität der Kirche herein. Die Leipziger Disputation (1519) bringt L. zu der Erkenntnis, daß Papst und Concilien irren, und die Schrift die einzige berechtigte Autorität in der Kirche ist [3]). Damit waren die äußeren Schranken gebrochen, die L's Geist bisher gehemmt hatten. Nun richten sich die Blicke der Gebildeten und aller Reformfreunde auf ihn. Man erkennt in ihm den Propheten, seine Sache ist nicht mehr eine theologische Fehde, es ist die Sache des Volkes. — So, gehoben und getragen von den Wünschen und Hoffnungen seines Volkes, tritt L. in das größte Jar seines Lebens, 1520. Mit wunderbarer Kraft schwingt er das Schwert und läßt die Kelle nicht ruhen. Die alte Sakramentstheorie wird zu Boden geschlagen, ein neuer Kirchenbegriff ersteht, das neue Lebensideal wird formulirt, die guten Werke werden evangelisch verstanden, das Programm der praktischen Reformation wird festgestellt [4]). Es folgt die Feuerprobe in Worms, die Herzensprobe auf der Wartburg und den Wittenberger

---

1) Vom Standpunkt der mittelalterl. Kirche her kann die Reformation als das letzte der abendländischen Schismen betrachtet werden. Aber diese Betrachtung muß anerkennen, daß sie von allen schismatischen Erscheinungen sich innerlich völlig unterscheidet.

2) S. außer den 95 Thesen, Disputat. pro declarat. virtutis indulgent.; Ein Sermon v. Ablaß u. Gnade 1517. — Asterisci; Sermo de poenit. Eine Freih. des Sermons päpstl. Ablaß u. Gnaden belangend; Resolutiones disputationum de indulg. virtute; Sermo de virtute excommunicat. (diese Schriften W 1). Eine kurze Unterweisung, wie man beichten soll 1518. — Unterricht auf etl. Artikel; Sermo de duplici iustititia; Ein Sermon vom Sakr. d. Buße 1519 (W 2). — Confitendi ratio 1520 (W 3). Vgl. überh. in dieser Zeit die disputat. c. scholast. theol. 1517, Die Heidelberger Thesen 1517 (W 1), den kl. Comm. zum Gal.-Br. 1519 (W 2), Responsio ad libr. Ambros. Catharini 1519 (opp. v. a. 5).

3) Ad dialog. Silv. Prierat. de potest. papae 1518 (W 1). Acta Augustana, 1518. — Disputat. et excusat. adv. criminationes Ioh. Eck; Resolut. Lutheriana super proposit. sua XIII; die Akten der Disputation zu Leipzig (W 2).

4) Von den guten Werken; Vom Papstt. z. Rom wider den hochberümten Romanisten zu Lpz.; Ein Sermon v. N. T. d. i. von der h. Messe; An den christl. Adel deutscher Nation von des christl. Standes Besserung; De captivi-

Schwärmern [1]) gegenüber. Die politischen Verhältnisse bringen es dann mit sich, daß das evangelische Kirchenwesen sich entfalten [2]), das Evangelium sich ausbreiten konnte. Aber in diese Zeit der Entfaltung fallen auch Scheidungen (1524. 25). Die mächtige reformatorische Bewegung hatte auch die übrigen Reformrichtungen neu belebt, sie schienen sich mit jener zu einem Strom vereinigen zu können. Humanisten, Mystiker, soziale Reformer streckten die Hände nach L. aus. Und er — das gehört zum Größten in seinem Leben — erkennt den „anderen Geist“ in ihnen und stößt sie zurück [3]). Die unvergleichliche Popularität, die er besaß, hat er damit verloren. Jetzt hat auch er, dem bisher nichts zu widerstehen vermocht, die harten Schranken, die jedem Menschenwerk gesetzt sind, empfinden müssen. Dazu traten dann die erschreckenden Resultate der Kirchenvisitation. Eine gewisse herbe Stimmung ist seit der Zeit bei dem Reformator warzunehmen, die harten Reden über den „gemeinen groben Mann“ und „die tollen vollen Deutschen“ gehören jetzt zum ständigen Repertoire [4]), eine Herabstimmung des Kultusideals tritt ein [5]). Aber L. bleibt sich und dem Evangelium treu, auch Zwingli gegenüber [6]). Jetzt findet die Zusammenfassung der evangelischen Lehre in der Augsburger Confession statt.

Das war das Wunderbare an L., daß die Gegner ihn nicht ver-

---

tate babylonica; Wider die Bulle des Endchristes (W 6), dazu: Von der Freiheit eines Christenmenschen (E 27 u. op. v. a.), alles 1520. Dazu 1519: Ein Sermon v. h. hochw. Sakr. d. Taufe; Ein Sermon von dem hochw. Sakr. des h. hochw. Leichnams Christi (W 2), S. noch Themata de votis; Vom Misbrauch der Messe; De votis monasticis 1521 (W 8); An die Herren deutschen Ordens 1523 (E 29).

1) S. die acht Sermone 1523 (E 28).

2) Z. B. Ordnung eines gemeinen Kastens; Von d. Ordnung des Gottesdienstes; Taufbüchlein 1523. — Deutsche Messe 1526 (E 22); Traubüchlein (E 23); die beiden Katechismen 1529 etc.

3) De servo arbitr. 1525 (op. v. a. 7); Wider die himml. Propheten 1524/5 (E 29); Ermanung zum Frieden; Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern; Ein Sendbrief v. dem harten Büchlein wider die Bauern 1525 (E 24).

4) Vgl. z. B. E 24, 305. 309; 22, 255. 181. 194, auch die Klage über den Umschlag 14, 225 f. 233; 47, 14 f. 210 ff.; 48, 375.

5) Vgl. Kolde, Ztschr. f. Kirchengesch. XIII, 552 ff.

6) Wider die himml. Proph. u. Bildern u. Sakr. 1524/5 (E 29); Brief an die Straßburger 1524 (de W 2, 574 ff.); Vorwort zum Syngramma suevicum 1526 (E 65, 180 ff.); Sermon v. Sakr. 1526 (E 29); daß diese Worte „das ist

wirrten und ihm keine Concessionen abzuringen im Stande waren. Nein, jeder Gegensatz, auf den er stieß, löste nur neue Schätze seines religiösen Grundgedankens aus. So hat er den Schwarmgeistern gegenüber die Bedeutung der Gnadenmittel schärfer bestimmt, gegen Erasmus das *sola gratia* verfochten.

Hiermit sind aber die Gesichtspunkte bezeichnet, nach denen im Folgenden die reformatorischen Gedanken Luthers dargestellt werden sollen. Damit ist eine der wichtigsten Aufgaben der DG. bezeichnet. Denn man mag nun L. als den ansehen, der das alte Dogma prinzipiell aufhebt, oder als den Gründer neuer Dogmen, so ist ersichtlich, daß das eine oder andere Urteil nur durch eingehende Untersuchung seiner Lehre begründet werden kann. Vor allem hat aber der, welcher die DG. sich bis in den Protestantismus hinein erstrecken läßt, die Verpflichtung ein eingehendes Bild von L. Gedanken zu geben. Es ist sehr wunderlich in protestantischen DG. zwar sehr lange Erörterungen über Augustin, Thomas etc. lesen zu können, aber nur eine kurze Skizze über Luther [1]). Dieses Verfaren ist verkehrt, man betrachte die Sache vom Standort der mittelalterl. Lehrentwicklung oder vom Gesichtspunkt der protestantischen Bekenntnisse her.

§ 66. Luthers Lehre in seiner vorreformatorischen Zeit.

Die Psalmenerklärungen, sowie die Schrift über die Bußpsalmen, die Vorles. über d. Richterbuch, die Predigten und Traktate bis 1517 in der Weim. Ausg. Bd. 1. 3. 4. Vgl. Dieckhoff, L. Lehre in ihrer ersten Gestalt, 1887.

1. Die Hochschätzung der Schrift, die wir schon jetzt bei L. finden, fürt kaum über das im späteren MA. Übliche hinaus (z. B. W. 3, 517; 4, 531; 1, 52). Banbrechend ist aber der Gedanke, daß Christus der eigentliche Inhalt der Schrift ist (1, 219). Von höchster Bedeutung ist auch die Auffassung des Unterschiedes von Gesetz und Evangelium. Das äußere Wort des Predigers erreicht nur das Or des Hörers, *deus autem intus ad cor sonat et docet* (3, 124. 514), die Menschenrede wirkt nichts *an* (one) *mitwirken und innerlich eynschissen* (Ps. 38, 2) *gottis*, es ist ein *heimlich eyn-*

---

mein Leib" noch feste stehen 1527; Bekenntnis v. Abendmal Christi 1528 (E 30); Kurzes Bekenntnis v. h. Sakr. 1545 (E 32).

1) Eine rümliche Ausnahme macht in dieser Hinsicht der Leitfaden von Loofs.

runen, dir seynd vorgeben dein sund (1, 175. 190. 201)[1]). Das ist die augustinische Auffassung s. Bd. I, 294. Das Wort zerfällt in Gesetz und Evangelium. Diese Begriffe decken sich oft mit der Unterscheidung von Altem und Neuem Test., z. B.: *lex docet cognitionem sui, evangelium vero seu novum testamentum docet cognitionem dei* (4, 565. 567). In diesem Sinn ist das Gesetz die rohe Vorstufe des Evangeliums (3, 249), es versteckt die neutest. Gedanken (4, 251. 305), wie etwa die *gratia evangelica* und die *iustitia fidei* (3, 560). Es vermag niemand den guten Willen oder die Liebe zu geben (4, 250). Indem aber das Gesetz nur äußere Werke hervorzurufen vermag, macht es die Menschen schließlich zu Heuchlern (4, 566). Es macht die Menschen zu Sündern, das Evangelium aber tröstet und rettet sie (4, 566). Nun findet aber Luther auch im N.T. Gesetz, indem dieses die *spiritualis intelligentia* des Gesetzes lehrt: *haec autem intelligentia legis spiritualiter multo magis occidit, quia facit legem impossibilem impletu ac per hoc hominem de suis viribus desperatum et humiliatum* (1, 105). Dies ist aber ein *alienum*, nicht das *proprium officium* des Evangeliums (1, 113; 4, 87). Seine eigentliche Aufgabe ist die, daß es alle durch das Gesetz Zerschlagenen und Gedemütigten tröstet und aufrichtet. *Igitur quantum contristavit evangelium legem interpretando, tantum et magis laetificat gratiam nunciando* (1, 105. 106. 108. 113). Wie das Evangelium durch Auslegung des Gesetzes demütigt, so auch indem es Gottes Herrlichkeit und seine Werke aufzeigt und dadurch die Schmach und Sünde des Menschen offenbart (1, 111 f.). Endlich aber legt das Evangelium dem Menschen auch Kreuz und Züchtigung auf, indem es den alten Menschen unterdrückt (4, 253; 3, 462). Man kann dasselbe daher als ein *Mixtum* bezeichnen: *quia evangelium imponit crucem et vitam, pacem et bellum, bonum et malum, paupertatem et divitias. Et haec est verissime mixtura salutaris quamdiu haec vita durat* (3, 516). Ist also auch das Hauptamt des Ev., die Gnade und den Trost zu verkündigen, so vertieft es doch auch das Verständnis des Gesetzes, demütigt und züchtigt den Sünder[2]). Wir werden die hieraus sich ergebenden

---

1) Es ist *verbum evangelii vocale vel scriptum id est scriptura sancta* 3, 404.

2) Vgl. den häufigen Gedanken, daß der Mensch zu nichte werden, gerichtet, gekreuzigt werden müsse, ehe Gott in ihm wirke, z. B. 1, 183 f. 112. 113. 119. 227. 186. 189. 201 f. 214; 3, 513. 288 f. 291. 466; 4, 376 f. 412, s. dazu die Mystik oben S. 164.

Lehrgedanken in dieser Folge behandeln: Sünde, Freiheit, Christus, Gnade, Glaube, Gerechtigkeit.

2. Luther hat im Kloster nicht unter den Ausbrüchen besonderer Sünden gelitten. Ihn bedrückte die Sündhaftigkeit oder die Erbsünde. Auf sie lenkte er wieder den Blick: *de fomitis mortificatione et radicali peccato amplius nemo est sollicitus, tantum de actualibus curant amputandis conterendo, confitendo, satisfaciendo* (1, 67). Das *peccatum originale* (*erbsund* 1, 197)[1]) ist aber die den ganzen Menschen erfüllende Concupiscenz (1, 126. 225), welche die Wurzel aller *peccata actualia* ist. *Si ist eyn bleibende sunde yn disser tzeit* (1, 168. 86), *ipsa corruptio naturae* (1, 121), indem Gedächtnis, Verstand und Wille geschwächt sind (3, 453). Das ist der alte Mensch, *qui purissime deum non diligit, nec ferventer sitit et esurit, sed mente et spiritu saturitatem in creaturâ praesumit* (1, 146). Er hat einen *horror*, nicht *timor* vor Gott, *horror autem seminarium odii* (1, 39)[2]). Von Geburt an ist des Menschen „Natur und Wesen“ ein böser Baum und Kind des Zornes (1, 188)[3]). So wenig daher der Wille frei ist zum Guten (1, 148. 224), so wenig vermag der Mensch sich *de condigno* oder *de congruo* auf den Gnadenempfang vorzubereiten (1, 147. 148. 70).

3. In der Christologie treten bestimmte Grundgedanken Luthers schon jetzt deutlich hervor. Die Lehre von der Gottheit und Menschheit Christi (3, 467) wird nämlich unter den praktisch religiösen Gesichtspunkt gestellt. Christi Gottheit erkennen wir, indem wir alle Güter auf ihn zurückfüren und alles Heil von ihm erwarten, sowie ihm gehorchen: *Christum deum confiteri est omnia bona ab ipso accepta reddere et in eum referre . . ., omnia bona ab ipso sperare et in nullam creaturam confidere* (1, 123. 140). Seine Gottheit ist *ein gnediger wille zu erbarmen und helffen* (1, 203). *Misereri arguit eum esse deum et distinguit ab aliis qui non possunt misereri, cum sint miseri. Igitur qui miseretur et bonus est, deus est* (4, 248). Nun aber

1) Die Definition 4, 690, vgl. 9, 73. 75.

2) Die scholast. Idee von der *synteresis* (oben S. 97 f.) hält L. noch fest: *sicut ergo synteresis rationis etiam conformis est sapientiae dei, licet tota ratio omnino difformis sit ei, ita synteresis voluntatis est conformis voluntati dei* (1, 36; 3, 238).

3) Der Zorn Gottes wird von der Kreatur ausgefürt, one ein Reales in Gott zu sein: *non deus proprie affligit approximando, sed recedendo et in creaturas relinquendo* (3, 35). Das ist der bibl. Gedanke, daß Gott zürnt, indem er verläßt. — Übrigens denkt L. in dieser Zeit creatianisch (4, 342).

hat Christus seine Gottheit in seiner Menschheit verborgen, sodaß sie im Vater blieb (*divinitatem suam abscondi ab eis in patre* 3, 502 f. 124), er hat seine Kraft fortgetan: *ipse subtraxit omnem virtutem suam, qua poterat resistere eis* (den Gegnern) *et omnimodam subiit infirmitatem* (3, 121). So waren auch seine göttlichen Taten verborgen in der Niedrigkeit der Passion (3, 547)[1]. So kam Gott zu uns: *cum deus nostri misertus et infirmitati nostrae seipsum temperavit, ut ad nos homo veniret divinitatem abscondens ac per hoc omnem terrorem auferens* (4, 647; 1, 201). Daher gibt es keine Erkenntnis Gottes, als nur in Jesu Menschheit: *Omnis ascensus ad cognitionem dei est periculosus praeter eum qui est per humilitatem Christi, quia haec est scala Iacob. — — Quare ad desperationis baratrum festinat qui per seipsum ad divinitatis cognitionem properat. — — In aliis operibus cognoscitur deus secundum magnitudinem potentiae, sapientiae et iustitiae et videntur ibi opera eius terribilia nimis; hic autem videtur eius suavissima misericordia et charitas, ut sic cum fiducia possint sustineri opera potentiae et sapientiae suae* (4, 647. 648). In Jesu als dem Tempel Gottes (1, 203), durch die Menschwerdung, ist Gott zu uns gekommen (1, 201), in ihm allein ist Gott zu erkennen (202). — Das ist die große Offenbarung Gottes an uns, seine Liebe und Gerechtigkeit wird in Christo offenbar (1, 140). Dies faßt, genauer geredet, ein Doppeltes in sich. Christus wont in uns (4, 328. 3. 8), er ist uns ein *consilium exempli* und durch seine Sakramente ein *auxilium gratiae* (1, 77). In ersterer Hinsicht regt sein Eifer um unser Heil unseren eigenen Eifer dafür an[2]. Er lebt in den Seinen fort und regt sie zu allem Guten an. Das Reich, in dem Christus waltete, ist die Kirche (4, 85). *Et ita vere fit, ut vita Christi in suo fideli non quiescat, quia nec ipsa quievit, sed semper vivit et agit . . .; non vivimus, loquimur, agimus nos, sed vivit et agit et loquitur in nobis Christus, quia quod agimus et loquimur ipso intus agente et movente efficitur* (4, 646). Kein Gesetz vermag den Willen umzuwandeln und gut zu machen, aber das Leben Christi wirkt es, es bewegt unseren Willen zur Nachamung (4, 646; 1, 121). Der Christus in uns ist nicht *otiosus*, sondern *actuosissimus* (1, 140). Aber nur nach der einen Seite wird hiedurch Christi Wirken bezeichnet. Andererseits hat derselbe Christus für

1) Es entspricht der starken Betonung der Menschheit Jesu, daß Luther auch von einem Glauben Jesu zu reden gestattet (4, 267).

2) Dieser Gedanke scheint anzuknüpfen an den Gedanken Biels, daß Christus nur Partialursache der Erlösung ist (4, 596. 645).

uns das Gesetz erfüllt, Tod und Zorn für uns getragen, den Teufel überwunden (1, 35. 59; 4, 609), er ist unsere Gerechtigkeit (1, 171. 140; 3, 174), seine Verdienste werden uns von Gott imputirt (1, 140). *Tu, domine Iesu, es iustitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumsisti meum et dedisti mihi tuum, assumsisti quod non eras . . . Igitur non nisi in illo per fiducialem desperationem tui et operum tuorum pacem invenies* (de W. 1, 17). Christi Blut reinigt uns (1, 189. 121). Er ist die Henne, unter deren Flügeln wir Ruhe und Frieden finden (1, 31. 35. 117). *Nuh hinfür Ist unsser Gott nitt mehr exactor iustitiae unnd richter, sed in nobis est per misericordiam salvans* (4, 609). Nicht blos wirkt er *causaliter* unsere Gerechtigkeit, *dan die ist tod, ja sy ist nymmer gegeben, Christus sey dan selbs auch da* (1, 219). — Das sind die — bleibenden — Grundzüge von Luthers Christologie und Erlösungslehre. Der geschichtliche Jesus ist die Offenbarung Gottes. In Christi Liebe wird seine Gottheit offenbar, die Macht derselben verbirgt er. Der Christ erlebt ihn als eine gegenwärtige und wirksame Größe seines Lebens. Hiedurch wird Christus in ihm wirksam, sowol als das ihn zum Guten befreiende und befähigende Gesetz und Vorbild des Guten, wie als die Gerechtigkeit die von ihm auf uns übergeht. Christi Gemeinschaft mit uns bringt uns sowol ein neues Leben als die Vergebung der Sünden, sie macht uns in realem wie ideellem Sinn gut. Hier nun kommen der Gnadenbegriff, sowie die subjektiven Formen des Heilsbesitzes weiter in Betracht.

4. Nach der dogmatischen Tradition faßte die Wirksamkeit der Gnade ein Doppeltes in sich, die Einflößung neuer Kräfte und die Sündenvergebung. Von hieraus will auch Luther verstanden werden. *Dimissa culpa* muß die *aegritudo per sanitatem* vertrieben werden (3, 453; 1, 65. 68. 43. 84: *iustificante et imputante*). Die Gnadeneingießung ist nun nicht eine momentane, sodaß mit einem Mal die ganze Gnade gegeben, und die ganze Sünde getilgt wird. Das fürt zur Verzweiflung, wie Luther es selbst erlebt hat (1, 43). *Infusio est interior illuminatio mentis et inflammatio voluntatis . . , haec est necessaria pro concupiscentiae exstirpatione, usque dum perfecte exstirpetur* (1, 66), sie bringt den *guten willen strack zu got gerichtet, allein got suchend* (1, 191) und gießt die Liebe ein (1, 115; 4, 250). Wie Christus aus heil. Geist wurde, so wird durch die Liebe jeder Christ durch den heil. Geist neugeboren und gerechtfertigt (3, 468); sie reinigt uns: *ista autem purgatio est opus dei et gratiae infusio, sine nobis iustificatio* (1, 118), sie wäscht und reinigt uns one Unterlaß (1, 186. 189). Der wesentliche Be-

standteil der von der Gnade eingegossenen Gerechtigkeit ist der Glaube. *Fides est iustitia* (1, 118. 84). *Gottis ist sie, der die rechten grundgute gerechtickeit gibit, wilch ist der glaub Christi* (1, 213). Um Glauben bitten ist dasselbe wie um Leben oder Gerechtigkeit bitten (4, 325). Wenn Gott also aus Gnaden den neuen Menschen „gebirt und schaffet“ d. h. Gerechtigkeit in ihm wirket (1, 215; 3, 154) durch den heil. Geist (1, 218), so besteht diese Gerechtigkeit nicht sowol in Werken, als in Hoffnung, Liebe und bes. Glauben (1, 84). So wenig innerlich vermittelt scheint das zu sein, daß Luther es auf einen Pakt Gottes zurückfürt: *fides et gratia, quibus hodie iustificamur, non iustificarent nos ex seipsis, nisi pactum dei faceret* (3, 289)[1]), nämlich daß wer glaubt und getauft wird, selig wird (Marc. 16, 16).

Diese Gedanken halten sich ganz im mittelalterl. Geleise. Darüber hinaus fürt uns aber der neue Glaubensbegriff Luthers. Was ist der Glaube und wie entsteht er? Wir erinnern uns daran, daß das dogmatische Schema neben die *fides infusa* eine *fides acquisita* stellte, und daß die spätere Scholastik grade letztere betonte (S. 133, 179 f.)[2]). *Ubi audis, quod pro te passus est, et credis, iam oritur fiducia in eum et amor dulcis et sic periit omnis rerum affectus ut inutilium, et oritur aestimatio solius Christi ut rei necessariae vehementer remansitque tibi non nisi solus Iesus, solus satis et sufficiens tibi, ita ut de omnibus desperans unicum habeas hunc, in quo omnia speras ideoque super omnia eum diligas. At Iesus est verus unus solus deus, quem cum habes, non habes alienum deum* (1, 399 f.) Das ist ein von Gott gewirkter, aber doch innerlich erworbener und erlebter Glaube, *viva practica*, das *experimentum* an sich zu verzagen, um sich von Gott allein leiten zu lassen (1, 88)[3]). Dieser Glaube, wie er aus

---

1) Das ist eine scotistische Idee; so sagt Luther gelegentlich von jeder menschlichen Vorbereitung auf die Gnade, daß letztere nicht durch jene, sondern *ex divino pacto* gegeben werde (4, 329).

2) Die scotist. Kritik hat hiefür die Wege gebant (S. 133. 143). Man kann Luthers Fortschritt von Duns aus begreifen, obgleich L. den selbsterworbenen Glauben als eigenes Werk zu Gunsten des eingegossenen verworfen hat (s. § 66, 5)! Und ebenso läßt sich der neue Gnadenbegriff daraus erklären, daß die *gratia creata* zuerst zurücktritt hinter die *gratia increata* (S. 102), dann dieser den Platz räumt; daraus folgt, daß die imputirte Gnade die eingegossene verdrängt, auch hier hat Duns in etwas vorgearbeitet (S. 144 f.).

3) Das verhindert nicht, daß das äußere Sehen und Erfaren von diesem Glauben ausgeschlossen bleibt (*non videt nec experitur*, 1, 102).

der Anschauung und Erfarung von Christus entsteht, *steet meer ynn nemen von got dan in geben, meer in begeren dan yn haben, meer in frum werden dann ynn frum sein* (1, 212). Indem aber der Christ jetzt alle Güter auf Gott zurückfürt, faßt er *fiducia* zu ihm (1, 74 ff.). *Sein gantz leben ist ein trawen, vorlassen, warten, harren auff got* (1, 210). *Et inde fides tollit nobis nos ipsos et nostra, omnia in deum cum laude et gratitudine referens* (1, 123). Der Glaube ist eine *possessio rerum sperandarum* (4, 271). Dieser Glaube ist also einerseits der bittende strebende Glaube Augustins (Bd. I, 276), aber er ist andererseits doch mehr: die Hinnahme Gottes in Christo und das Vertrauen auf Gott. Christus ist sein wesentlicher Inhalt (1, 219), was sein ist, wird unser, es ist zwischen uns und ihm ein *perfectum matrimonium* (1, 104). Von hier aus ergibt sich die neue Anschauung von der Gnade. Die Taten der eingegossenen Liebe finden eine Ergänzung ihrer Unvollkommenheit an der Fülle Christi, *quod Christi plenitudo pro eo suscipitur, donec et ipse perficiatur* (1, 115). Aber nicht blos so, sondern in dem umfassenden Sinn, daß unter Absehung von allen Anfängen subjektiver Gerechtigkeit Christi Gerechtigkeit allein unsere Gerechtigkeit ist: *quod pater misericordia sua nobis reputet iustitiam filii sui* (1, 140). So wird uns die Sünde nicht mehr imputirt, sondern vergeben (1, 86). Die Lust bleibt in uns, *sie ist da, aber got auss gnaden rechnet sie nit* (1, 168). *Tali enim non imputat peccatum, quia reputat ei iustitiam* (3, 175). Aber mein ist diese Gerechtigkeit nur, sofern ich sie annehme. *Eius enim misericordia est mea iustitia . . . Quid enim misericordia est, si ego eam non percipio? . . . Iustitia autem mea significat acceptum a miserente* (3, 43). Das geschieht aber durch den Glauben.

Das ist Luthers Heilslehre in ihrer ersten Gestalt. Zwei Gedankenreihen liegen hier vor. Gott gießt uns die Gnade ein, Glaube und Liebe, er macht uns gerecht. Aber indem der Glaube als das an der Offenbarung Gottes innerlich erworbene Vertrauen betrachtet wird, kann auch gesagt werden, der Glaube ergreift Christum und damit die in ihm vorhandene uns imputirte Gerechtigkeit oder Sündenvergebung. Die *gratia infusa* wird hier ersetzt durch den in uns wirksamen lebendigen Christus, nicht mehr die Sakramente — von ihnen redet Luther in diesem Zusammenhang nur sehr selten —, sondern das Wort von Christo tut es. Aber dieser Christus ist *actuosissimus* in uns (1, 140); und wird uns die *iustitia fidei* auch nicht wegen unserer Werke, so doch *ad opera* gegeben (1, 119). Man

kann sagen: *iustitia enim dei est, quando iusti sumus ex deo iustificante et imputante* (1, 84).

5. Die geschilderten religiösen Vorgänge vollziehen sich aber im Ramen des Bußsakramentes. Wir werfen einen Blick auf Luthers Auffassung desselben. Die Contrition entsteht durch Erwägung der Woltaten Gottes und der durch unsere Sünden bewiesenen Undankbarkeit: *haec omnia ruminata et peccatis composita propriis mire excitant odium ac detestationem sui, amorem vero et laudem dei.* Diese Reue nimmt aber ihren Ausgang von der Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit (1, 99 vgl. S. 119 A. 3; 159): *haec contritio sic paranda est, ut non tantum ex odio quantum ex amore procedat* (1, 446). Aber weder die Völligkeit dieses Reueschmerzes noch die Beichte gewären die Gewißheit der Vergebung, die uns nur durch den Glauben wird: *solum crede verbo, quod dicit sacerdos in absolutione, ut nec suo nec tuo merito absolvatur* (1, 131). Die ware Satisfaktion ist die Luc. 3, 8 geforderte, sie ist *totius vitae christianae officium.* Wo die private Satisfaktion und Confession in der Bibel gelehrt seien, wisse er nicht (1, 98). Durch sie vermögen wir keine Gerechtigkeit zu erlangen, sondern nur durch den Glauben (1, 102). Die Ablässe sieht er kritisch an. Wenn niemand der Contrition eines anderen gewiß sein könne, so sei es leichtfertig zu behaupten, daß durch den Ablaß die Seele aus dem Fegfeuer fliege, denn wenn es dem Betreffenden an der Contrition gefehlt hätte, so würde der Ablaß keine Vergebung bringen (1, 66). Zudem treibt die mitgeteilte Gnade uns zum Fortschritt und zur Abtötung der Buße an, sodaß der rechte Christ gar nicht nach Ablaß begehrt (1, 68).

6. Schließlich muß noch gesagt werden, daß Luther im übrigen in dieser Zeit noch ganz konservativ ist. Die Heiligen- und Marienverehrung [1]), die Siebenzal der Sakramente, die Transsubstantiation und das Meßopfer, sowie die Infallibilität der Kirche stehen ihm fest. Es hat keinen Zweck hierauf einzugehen (s. Köstlin L. Theol. I, 168 ff.), wol aber sei hervorgehoben, daß die Elemente seines späteren Kirchenbegriffes jetzt schon anzutreffen sind. Die Kirche ist die Stadt Gottes, *die wirt nit mit menschen leere oder werck gebawet, sundern mit dem wort und gnaden gottis alleyne* (1, 202; 4, 400). Sie ist der Inbegriff der Werke Gottes oder die neue Kreatur (3, 154) [2]). Indem

1) z. B. 4, 694: *et sic diva virgo medium tenet inter Christum et homines alios* bezüglich der Empfängnis.

2) Die *communio sanctorum et bonorum* 4, 401 ist neutrisch gemeint.

aber so die Kirche das Werk Gottes oder seines Wortes ist, ist ihr Wesen unsichtbar und nur dem Glauben erkennbar: *quia opera et factura Christi ecclesia, non apparet aliquid esse foris, sed omnis structura eius est intus, coram deo invisibilis; et ita non oculis carnalibus sed spiritualibus in intellectu et fide cognoscuntur* (4, 81; 3, 154. 367).

7. Überall, so können wir abschließend sagen, ist unter den Keimblättern der alten Formen das neue Leben vorhanden. Stellen wir die Punkte, in denen letzteres besteht, noch einmal zusammen: Es sind die Erkenntnis der sittl. Unfreiheit des Menschen, die neugewonnene Anschauung der Menschheit Jesu als der absoluten Offenbarung Gottes, das Verständnis des Glaubens als der Hinnahme Christi samt dem Vertrauen auf Gott, der Gedanke des in uns wirksamen Christus, die Idee von der uns aus Gnaden zugesprochenen Gerechtigkeit Christi und der Sündenvergebung. Es ist ein neues Verständnis der Religion, das sich in diesen Gedanken ausspricht, mögen immerhin alle Größen der Vorzeit demselben den Weg geebnet haben, das alte Dogma, die augustinische Sünden- und Gnadenanschauung, die scholastische und vorreformatorische Kritik, der mystische Aufstieg vom Menschen Jesus zu der Gottheit samt der Einwonung Christi in uns.

§ 67. Die Kritik des Busssakramentes und die evangelische Busse; Glaube, Sünde, Gnade, Rechtfertigung, Versönung.

1. *Der rechte weg und die richtige weysse, an welche kein ander zurfinden, ist das hochwirdig gnadenreich heylig sacrament der puss* (W 2, 715). *Ich armer bruder hab aber einn new fewr entzundt, o ein gross loch in der Papisten taschen gebissen, das ich die beicht hab angriffen* (W 8, 340). Luthers Werk hat zum Mittelpunkt die Auflösung des Bußsakramentes samt dem Ersatz desselben durch das neue Verständnis des Glaubens und der Rechtfertigung. Hier hat unsere Darstellung also einzusetzen. In den bekannten 95 Thesen (1517) ist die traditionelle Auffassung des Bußsakramentes ebenso nachzuweisen, wie der Nachhall der vorreformatorischen Kritik und Luthers eigenes evangelisches Verständnis. a) Luther greift den Ablaß als solchen nicht an. Man müsse ihn hochhalten (Th. 69. 38. 7. 71), nur die Misbräuche will er bekämpfen (72). Die Lösegewalt des Papstes könne sich nur auf die von ihm auferlegten *poenae canonicae*, nicht aber auf *omnis poena* erstrecken (5. 20. 21. 34), hinsichtlich der Toten *per modum suffragii* (26). Eine blos deklarative Tätigkeit

kommt ihm bei der Schuldvergebung zu (38. 76. 6). Der *thesaurus* ist nicht in den *merita Christi et sanctorum* zu erblicken, wirken diese doch auch one den Papst (58), sondern die *claves ecclesiae merito Christi donatae* bilden ihn (60). b) Aber so ist der Ablaß in der Gegenwart nicht beschaffen; die Ablaßprediger sind vielfach an den Misbräuchen schuld, so wenn die Seele aus dem Fegfeuer befreit werden solle, sobald das Geld im Kasten klingt (27. 28. 86), sodaß man sich die Heilssicherheit glaubt erkaufen zu können (52. 30—32). Die guten Werke scheinen hinfort nicht nötig zu sein, man könne fragen, warum der Papst nicht seine Gewalt zur Entleerung des Purgatoriums verwende (82. 84), warum er nicht für sein eigenes Geld die Peterskirche baue (86); das Gespött werde herausgefordert (90). c) *Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo: poenitentiam agite, omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit* (1). Dieser Gedanke gilt natürlich nicht bezüglich der sakramentalen Akte, wol aber von den *carnis mortificationes* und dem *odium sui* (2—4). In diesem Sinn bleibt die *poena*, solange wir auf Erden leben (4). Ist aber diese Selbstertötung eine Pflicht, dann wird der rechtschaffene Büßer die Strafen resp. die Liebeswerke dem Ablaß vorziehen (40. 41. 43. 44). Aber zum Bewußtsein der Vergebung kommt er hiedurch nicht. *Quilibet christianus vere compunctus habet remissionem plenariam a poena et culpa etiam sine litteris veniarum sibi debitam* (36), und zwar durch die Anteilnahme an Christi und der Kirche Gütern (37); die Hierarchie kann *quoad culpam* nicht die geringste Sünde vergeben (76), nur die *declaratio* dessen, was Gott tut, steht ihr zu (6. 38). Also: Gott allein vergibt die Sündenschuld, der Büßer aber übt sich in guten Werken. Der Ablaß ist nicht nötig, ja er ist gefärlich, sofern er äußerlich sicher machen kann, sofern er dem Sünder etwas ganz Unsicheres gewärt: ist kaum jemand seiner *contritio* gewiß, um wieviel weniger der Erlangung der *plenaria remissio* (30—32)? Wer nicht überflüssiges Geld hat, braucht für den Ablaß nichts auszugeben (46).

Das sind die Thesen. Sie sind weniger energisch als die vorreformatorische Kritik (oben S. 195). Aber sie lassen doch — consequent durchgefürt — vom Bußsakrament wenig übrig. Der *Contritus* erhält die Vergebung — so wird mit Augustin gelehrt —: wozu bedarf es da der Beichte und Absolution? Die Werke sind sittliche Übungen, dann fällt der Ablaß, aber auch die Satisfaktion hin. Wie die ersten Thesen andeuten, steht für Luther im Mittelpunkt die Buße, die das Leben

ausfüllt, nicht mehr das Bußsakrament [1]). — Vgl. Dieckhoff, Der Ablaßstreit, 1886. Bratke, L's 95 Thesen, 1884. Brieger, das Wesen d. Ablasses . . . mit Rücksicht auf L. Thesen (Lpz. Progr. 1897).

2. Luthers Äußerungen in den folgenden Jaren füren nach der positiven wie negativen Seite diese Gedanken aus. Das Wesen der Buße besteht in der *Contritio*. a) Die rechte Contrition wird aber erworben durch die Anschauung der Gerechtigkeit, die in uns Liebe zum Guten und dadurch Schmerz über unsere Sünde erzeugt (W 1, 319). *Haec autem contritio sic paranda est, ut non tantum ex odio quantum ex amore procedat. Ex amore autem procedet . . ., si homo secum ruminet beneficia dei in se per totam vitam collatam . . . Haec omnia ruminata et peccatis composita propriis mire excitant odium ac detestationem sui, amorem vero et laudem dei* (W 1, 446). Auf das schärfste wird der entgegengesetzte Weg verworfen: wer den Schmerz über die Sünde blos durch die Betrachtung derselben erreichen will, wird Heuchler, bereut nur *timore poenae;* er bringt es eigentlich nur zur Attrition (ib. 319, dazu W 2, 160f. 421. 363. 368; 6, 160. 610. vgl. Erl. 31, 182. 183; 18, 6) [2]). Also eine wirkliche Bußgesinnung kann nach Luther nur zu Stande kommen auf Grund der positiven Liebe zum Guten, die das eigene Tun am Guten bemißt, nicht durch die Vorhaltung der Pflichten und Strafen. Aber es ist wichtig den theologischen Zusammenhang dieses Gedankens zu ergründen. Diesen hat Luther auf der Leipziger Disputation (1519) deutlich ausgesprochen: alle Scholastiker stimmen ja mit ihm überein, *cum omnes consentiant, contritionem oportere fieri in caritate* . ., *contritionem fieri movente et imperante caritate* (W 2, 363. 364. 371. 422) [3]).

1) Darin besteht die geschichtl. Bedeutung der 1. These: nicht auf die sakr. Akte, sondern auf die Bußgesinnung kommt es an. Dies hat an den mittelalterl. Darstellungen, die mit einer Betrachtung der Bußtugend eröffnet werden, sein Vorbild. Zumal bei Duns sind die sakr. Akte eigentlich nur Mittel der Betätigung der Buße als der das ganze Christenleben beherrschenden Selbstbestrafung, s. meine Abh. die Bußlehre des Duns in den Abhandlungen für Alex. v. Oettingen S. 172 ff.

2) Die beiden letzten Stellen zeigen, daß L. in Schriften v. J. 1530 u. 1537 genau dieselben Gesichtspunkte vertreten konnte wie in dem Traktat *de poenit.* v. J. 1518. Von größter Bedeutung ist es aber, daß L. hier überhaupt die Möglichkeit leugnet, vor Empfang der Gnade Contrition zu erzeugen. Seine eigenen Kämpfe im Kloster fallen damit also auch unter die Attrition.

3) Eck hat anerkannt, daß dies der höhere Standpunkt sei, der aber wegen unserer *fragilitas* nicht erreicht werden könne, W 2, 361. — Luther ist durch Staupitz auf seine Auffassung gekommen, de Wette I, 116.

Das ist in der Tat richtig, denn die Contrition ist ein von der Liebe formirter Akt (s. S. 118)[1]). Dann aber muß gesagt werden, 1) daß jene Liebe den Glauben voraussetzt — denn das ist der traditionelle Zusammenhang — und daß 2) L. hier zunächst nicht an den empirischen Anfang der Bekehrung denkt. — Nun kann aber nicht geleugnet werden, daß L. in den Jaren des Ablaßstreites auch die Anfangsbuße des christlichen Lebens nicht selten vom Glauben und der Liebe abhängig gemacht hat: *magna res est cor contritum nec nisi ardentis in promissionem et comminationem divinam fidei, quae veritatem dei immobilem intuita tremefacit, exterret et sic conterit conscientiam, rursus exaltat et solatur servatque contritam, ut veritas comminationis sit causa contritionis, veritas promissionis sit solatii, si credatur, et hac fide homo mereatur peccatorum remissionem* (W 6, 545; 1, 542. 364). Der Glaube bewirkt also die Contrition und erhält sie. Nicht die Furcht, sondern Gottes sanfte Güte lockt den Sünder zur Buße (W 2, 362. 363. 370). In dem Moment, da wir hören, daß Christus für uns gelitten, entsteht Glaube und Liebe (W 1, 399). Die Betrachtung des Leidens Christi wandelt den Menschen um, und an ihm erkennen wir die Größe unserer Sünde (W 1, 137): *disses bedencken wandell den menschen wessentlich und gar nah wie die tauffe widderumb new gepiret* (ib. 139). *Haec fides te iustificat, Christum in te habitare, vivere et regnare faciet* (ib. 458). So über der Anschauung der Güte Gottes in Christo tritt die rechte *contritio* ein, indem aber zugleich der Mensch vor der Verzweiflung bewart bleibt. *Cum vera contritio sit incipienda a benignitate et beneficiis dei, praesertim a vulneribus Christi, ut homo ad sui ingratitudinem primo veniat ex intuitu divinae bonitatis et ex illa in odium sui ac amorem benignitatis dei: tum fluent lacrimae, et odiet seipsum ex corde, citra tamen desperationem, tum odiet peccatum non propter poenam, sed propter intuitum bonitatis dei, qua inspecta conservatur, ne desperet, et sese ardentissime odiat etiam cum gaudio*[2]) (1, 576). So zermalmt Gott den Sünder, indem

---

1) Bewirkt also erst die Gnade diese *contritio*, so hat L. ein Recht zu sagen: *est ergo expresse haeresis Pelagiana dicere, poenitentiam ante dilectionem iustitiae incipi; dilectio autem iustitiae gratiae dei est, non naturae* (W 2, 421. 362).

2) Ein Erdulden der Höllenqualen (W 1, 557 vgl. E 12, 387; de W. 2. 125) ist hiemit also als nicht normal ausgeschlossen, vgl. Gottschick, Ztschr. f. Theol. u. K. 1891, 255 ff.

er ihn begnadigt[1]). *In ista autem conturbatione incipit salus* (540). Aber *nulli datur gratia contritionis, quin simul ei dentur merita Christi* (612). Diese große Unruhe ist der Anfang der Gnade (595). Die Contrition dauert — als *habitualis poenitentia* — das ganze Leben über (322. 652), sie tritt täglich ein (W 2, 160. 408. 409 f. Erl. 29, 357). Die Buße in diesem Sinne kann allerdings nicht mit den zeitlichen Akten des Bußsakr. identificirt werden (W 1, 531; 8, 109). *Quia id demum est vivam et veram poenitentiam agere, animum a vitiis propter deum separare et separatum servare magisque separare. Tu vero, qui sacramentalem poenitentiam illam et initialem poenitentiam ob oculos tantum versas, cuius fervor et tumultus durare non potest sine miraculo, invenisti impossibilitatem* (1, 649 f.). Das ist also die Meinung, daß mit dem Glauben zugleich im Menschen die Liebe zum Guten entsteht. Die göttlichen Woltaten sowie jenes Gute bewirken nun Scham und Schmerz in uns wegen der uns anhaftenden Sünden. — Hiezu tritt aber noch das Gesetz, das als Norm des Guten zur Sündenerkenntnis mitwirkt, aber keineswegs Buße bewirkt. *Concedo, quod lex, recordatio peccatorum, intuitus poenarum possunt terrere peccatorem, sed nunquam faciunt poenitentem* (W 2, 362). Sehr stark betont schon der Comm. zum Galaterbrief (1519) dies Eingreifen des Gesetzes: es lehrt den Menschen seine Schwäche und sein Unrecht kennen, es zeigt uns das Gute, es kann freilich nie die Lust zum Guten in uns wecken, es steigert nur die Lust zum Bösen (2, 526 f.), aber es drängt doch auch hiedurch zu Christo (528)[2]). — Das ist die rechte kindliche Furcht vor Gott, mag ihr immerhin auf Erden noch etwas vom *timor servilis* anhaften (W 1, 321 f.). *Habita caritate simul moveri hominem ad timorem dei et sic incipi poenitentiam a timore in caritate* (W 2, 364. 369. 396). So ergibt sich ein fröhlicher Haß gegen die Sünde (1, 543), wobei aber der Glaube es nicht zur Verzweiflung

---

1) ib.: *Verum tunc* (bei der Gnadeneingießung) *adeo ignorat homo sui iustificationem, ut sese proximum putet damnationi, nec infusionem gratiae sed effusionem irae super se hanc putet esse.*

2) Das Gesetz macht also niemand fromm, es lehrt nur die äußere Frömmigkeit der Heuchelei, W 6, 353 f. — Eine weitere Verwendung des Gesetzes deutet W 2, 720 an: *Die hart mutigen aber, die noch nit begeren trost des gewissen, haben auch dieselben marter nit befunden, den ist das sacrament* (der Buße) *nichts nutz, die muss man mit dem schreglichen gericht gottis vor weich und tzäg machen, das sie auch solchs trosts des sacraments suchen und seufftzen leren.* Also soll die Methode der Drohungen doch an den noch nicht Bußfertigen in Anwendung kommen.

kommen läßt (632). So ist die Buße sowol als Lebensstand wie als Lebensbeginn eine Frucht des Glaubens und der Liebe, mag immerhin das Gesetz auch zu ihrer Entstehung mitwirken.

Diese Buße erzeugt nun ein positives Streben nach guten Werken im Menschen. Der Mensch will die Strafen tragen (W 1, 597); vom Geist und dem ihm innewonenden Christus getrieben, bringt er Früchte der Buße hervor (1, 532. 649. 364; 2, 424)[1]. — b) Schon früh erkennt Luther die Unmöglichkeit alle Todsünden zu beichten (W 1, 322; 2, 60; 6, 162. 545). Bald tritt dabei der Gedanke hervor, daß man eigentlich nur Gott die Sünden zu beichten verpflichtet ist (W 6, 158f.), die kirchliche Beichte ist blos Menschensatzung (8, 152f.). Man kann daher beichten wem immer man will, man ist auch frei überhaupt von der Beichte abzusehen, wenn nur Gott gebeichtet wird (8, 161. 182. 175. 181; Erl. 28, 248. 308; 29, 353; 10, 401; 23, 86f.). Hierbei ist Luther stehen geblieben, wiewol er stets dringend die freie Privatbeichte anempfohlen hat (8, 168. 173. 176. 178; 6, 546. Erl. 23, 26f.; 28, 249. 250. 308)[2]. Die Absolution ist im Glauben zu empfangen. Sofern wir an die göttliche Zusage hier glauben, verwirklicht sie sich an uns (W 1, 595). *Remissa esse peccata, si credis remissa* (ib. 631. 542). Es ist der Glaube an Christi Einsetzung der Absolution (W 2, 14. 59). Auf diesen Glauben kommt alles an: *es ligt nicht am priester, nicht an deynem thun, ssondern gantz an deynem glauben: sso vill du gleubist, sso vill du hast* (2, 719. 715). Allerdings denkt Luther anfangs diesen Begriff noch in katholischer Weise: Gnade und Glauben werden eingegossen (1, 364), die Vergebung tritt ein durch die Infusion: *remissio culpae fiat per infusionem gratiae ante remissionem sacerdotis* (1, 541)[3]. Aber es handelt sich eigentlich doch nur darum, daß dem Wort geglaubt werde; dazu bedarf es jenes Apparates nicht.

c) Die Satisfaktion ist nicht als von Gott geboten zu erweisen

---

1) Wegen dieses Zusammenhanges beklagt es Luther, daß nicht mehr wie früher die Werke der Absolution vorangehen, würde doch so die Contrition geprüft, W 1, 551. 661.

2) 1519 fordert er, daß neben der „Erforschung" der Reue auch der Glaube erforscht werde (W 2, 720 vgl. die scharfe Erklärung gegen die Beichtbücher 6, 163 u. Erl. 15, 469f.; 22, 3), ebenso 1526 (E 29, 358 vgl. 11, 185. Conf. Aug. 24, 6: *nulli autem admittuntur, nisi antea explorati*).

3) Vgl. W 1, 542: *remissio dei gratiam operatur;* 543: *remissio peccati et gratiae donatio, iustificare et mederi;* 428: *miserente et infundente deo.*

(W 1, 324. 383; 6, 610), ebensowenig der Ablaß (1, 384 ff.)[1]. Der *thesaurus indulgentiarum* wird geleugnet (2, 161). Beim Purgatorium bleibt L. zunächst, trotz einiger Zweifel (1, 555. 563; 2, 161. 423. 323 f. 332. 324 f.; 2, 70; 6, 17. 370), später erkennt er in ihm eine Erdichtung (z. B. E 11, 262). Von den satisfaktorischen Strafen bleiben nur noch die sittlichen Werke und die Bereitschaft das Kreuz zu tragen. *Deus mutat poenam aeternam in temporalem, scil. crucis portandae* (W 2, 161).

Luther scheint fast den ganzen Begriffsapparat des Bußsakramentes conservirt zu haben. Aber das ist nur Schein, alles Einzelne ist umgebildet, und das Ganze zerbrochen. An Stelle der Attrition oder Contrition ist jene Reue getreten, die nicht „stücklich" es mit einigen Werken zu tun hat, sondern „über die ganze Person mit alle ihrem Leben und Wesen" geht (Erl. 11, 282), die nicht aus der knechtischen Furcht, sondern aus der Liebe hervorkommt. Statt der sakr. Beichte wird gefordert: *diese Beichte ist nun so hoch vonnöten, dass sie keinen Augenblick nachbleiben, sondern eben das ganze Leben eines Christen seyn sollte* (E 11, 154). Dem gegenüber wird jede Predigt zur Absolution (11, 267). Neben der Reue steht aber der Glaube. Dies Stück fügt L. nun dem Bußvorgang ein[2]. Die Satisfaktion wurde ersetzt durch die guten Werke, die frei aus dem Glauben hervorquellen. Also das Bußsakr. als solches ist aufgelöst. Es ist nur „erdichteter Tand" (E 9, 299; 11, 279 f.). An seine Stelle tritt der religiös sittliche Stand der evangelischen Buße, wie sie aus Reue, Glauben und guten Werken besteht (E 10, 401)[3] und wie sie die Rechtfertigung und Sündenvergebung in sich schließt. L. ist von der Kritik des Bußsakramentes ausgegangen und er hat es durch die evangelische Buße ersetzt. Von einer Wandlung bezügl. der Anfangsreue ist in anderem Zusammenhang zu berichten.

---

1) L. hat nach dem populären Verstand (vgl. W 1, 587 f.) nicht selten gesagt, *dass sie das Ablass verkauften für die göttliche Gnade. so die Sünde vergibt* (E 24, 337; 26, 18). Theologisch drückt L. sich so aus: *In allen Ablassbullen verspricht er* (der Papst) *Vergebung der Sünden allen die bereuet und gebeichtet haben* (Erl. 28, 175; 31, 141); *bereuet und gebeicht sein und Geld geben* (25, 132). Die landläufige Lehre gibt Eck gut wieder (W 2, 352 f. 359).

2) Ein gewisses Vorbild bieten die Glaubensprüfungen der Beichte im ausgehenden MA. oben S. 158.

3) Gewönlich werden nur Reue und Glauben als Bestandteile der Buße angefürt (z. B. E 6. 340; 3, 76 f.; 11, 293. 296; 17, 125; 19, 64; 23, 39), aber es ist klar, daß die Werke in den gleichen Ramen fallen.

In diesem Ramen sind also seine Anschauungen von der Reue, dem Glauben, den Werken und der Sündenvergebung zu erfassen. Dazu treten aber noch seine Vorstellungen von der Sünde, sowie vom Verhältnis von Gesetz und Evangelium und dem Werk Christi. Davon handeln wir im Folgenden.

3. Hinsichtlich der Sünde und der sittlichen Unfreiheit des Willens hält Luther die Richtung ein, die er schon in seiner ersten Periode ergriffen hatte (oben S. 212). a) Vor dem Fall war Adam nur zum Guten geneigt (E 15, 46). Nach dem Fall ist er samt allen seinen Nachkommen der Sünde verfallen. Die Menschheit ist eine *massa perditionis* (W 1, 427; 2, 526. E 28, 206), jeder Einzelne Mensch voller Sünden (W 1, 427), sein Dasein von Lust erfüllt (W 2, 412 f.). Die menschlichen Werke können äußerlich schön erscheinen, und doch Todsünden sein (W 1, 353). Jede Sünde ist Todsünde (W 2, 416. 419). *Und ist also kurz und dürre in diess Wort Sünde beschlossen was man lebt und thut ohn und ausser dem Glauben an Christum* (E 12, 111). Die Sünde bildet ein Reich des Teufels (W 2, 96). Besonders betont Luther die Lehre von der Erbsünde [1]). Er will Augustins Gedanken gegen den Pelagianismus Roms verfechten (W 1, 272. 649. E 11, 281), waren doch die Scholastiker aller Richtungen, mit alleiniger Ausnahme des Gregor von Rimini (oben S. 172), Pelagianer (W 2, 394 f. 308) [2]). Die Gefar dieses Standpunktes liegt aber darin, daß man auf ihm zur Werkgerechtigkeit kommt (E 14, 245; 30, 365). Dieser Gegensatz bildet den Nerv in Luthers Darstellung. Durch die Zeugung, die in böser Lust geschieht, geht die Sünde der Eltern auf die Kinder über. Es ist die Erb- oder „Natursünde" (E 19, 15) als die *rechte Hauptsünd* (10, 305; 15, 49). *Darum wie der Zeug in Vater und Mutter verderbet ist, also bleibet er auch in den Kindern* (E 11, 246; 19, 15; W 2, 167). Von Adam her ist Natur und Wesen des Menschen verderbt (E 10, 304; 46, 67). Die menschliche Natur ist *eine böse geneigte Natur* (E 7, 289), *verderbte Natur* (E 9, 234; 15, 187; 20, 155), ein von Sünden vergiftetes Fleisch (15, 47; 20, 157. 297), in dem die böse Lust herrscht (15, 48; 18, 73). In der Lehre vom alten Menschen betont Luther aber stark die geistige, sittliche Seite der Sünde. Ihr Wesen besteht in *Blind-*

1) Die scotistische Definition *Darbung der Erbgerechtigkeit* (E 15, 46) beeinflußt den Gedanken nicht. Der Gegensatz zur Erbsünde ist die *wirkliche Sünde* (E 10, 306), was nur Übersetzung von *peccatum actuale* ist.

2) Die „Hauptketzerei" ist aber der Pelagianismus, E 19, 184.

heit und Bosheit (9, 288), *Verachtung Gottes, angeborene inwendige Unreinigkeit des Herzens, Ungehorsam wider Gottes Willen* (12, 111), *Unglaube, Gottes Verachtung, Ungehorsam* (9, 15), vor allem aber im Unglauben als der *rechten Hauptsünd* (12, 110; 50, 57; 63, 16) und *Ursach aller Sünd und Laster* (13, 158; 47, 54). *Die Hauptgerechtigkeit ist der Glaube, wiederum die Hauptbosheit ist der Unglaube* (12, 178)[1]. So sehr L. die natürliche Verderbnis des Menschen betont, so sehr erkennt er doch auch das Vermögen des natürlichen Menschen an. Das „natürliche Licht" erhält das Streben nach dem Guten, freilich one das Gute zu kennen (10, 182; 35, 68), es vermag sich gegen die Lüste zu wehren, aber nicht gegen die Lust (14, 151), in weltlichen Dingen, Recht und Ordnung urteilt die Vernunft, ob sie gleich in geistlichen Sachen als des „Teufels Hure" (29, 241) erscheint, ganz zutreffend (12, 90f. 109)[2].

b) Die Folge des erbsündlichen Verderbens ist die sittliche Unfreiheit des Willens. Das *liberum arbitrium* ist für den Nichtchristen nur ein Wort (W 1, 354. E 29, 353)[3], es ist nur zum Bösen frei, nicht aber zur Buße (W 1, 359; 2, 362. 702. E 7, 239. 302). Andererseits aber wird festgestellt, daß kein Zwang weder zum Bösen noch zum Guten auf den Willen stattfindet (W 1, 365; 2, 370). Die Bedeutung, welche die absolute Unfreiheit des Sünders von Anfang an in dem Gedankenkreise Luthers einnimmt, erklärt den scharfen Angriff gegen Erasmus Schrift *de libero arbitrio*. Luthers Werk *de servo arbitrio* (1525, s. opp. var. arg. 7) stellt eine Grunddifferenz zu dem humanistischen Semipelagianismus der Gebildeten fest. Damit ist

---

1) Eine Einteilung der Sünden s. E 9, 313: *Wenn man alle Sünden auf einen Haufen fasset, so theilen sie sich in die zwei Stücke, welche sind des Teufels eigen Werk, nämlich Lügen und Mord.*

2) Das Gewissen wird bei Luther sehr oft allgemein im Sinn des moralischen Selbstbewußtseins genommen. Über sein Wesen s. W 8, 606: *conscientia enim non est virtus operandi, sed virtus iudicandi, quae iudicat de operibus. Opus eius proprium est, accusare vel excusare, reum vel absolutum, pavidum vel securum constituere. Quare officium eius est non facere, sed de factis et faciendis dictare, quae vel ream vel salvam faciant coram deo.* Ebenso E 47, 23. 59; 18, 58. 22: *So wir übel sündigen, so nagt uns unser Gewissen, lässet uns keine Ruhe, mein Herz fället ein Urtheil: ich soll Strafe dafür nehmen.* — Die mittelalterl. Auffassung reproducirt E 29, 156: *das naturlich Gesetz in idermanns Herze geschrieben*, hiezu vgl. oben S. 155 Anm. 3.

3) s. aber W 6, 27: *libero arbitrio vulneratus.*

nicht gesagt, daß die theoretischen Mittel Luthers ein Ausdruck seiner religiösen Grundanschauung sind. Der Annahme des frei sein Geschick bestimmenden Menschen stellt er den mächtigen allwirksamen Gotteswillen gegenüber. Er, nicht der Mensch selbst, wirkt das Heil. Aber dieser Gedanke wird erweitert zu einem metaphysischen Determinismus. *Deum omnia in omnibus operari* [1]). Daher geschieht was geschieht, mit absoluter Notwendigkeit. Dieser Gedanke ist aber combinirt mit der scotistischen Idee der absoluten Willkür von Gottes Willen und Ordnung: *Quia ipse vult, ideo debet rectum esse quod fit* (p. 260). Gott ist auch in den Bösen wirksam, aber daß sie Böses tun ist ihre Schuld. Es ist, als wenn der Zimmermann mit schartigem Beil schlecht schnitte (p. 255 f.). Alles ist Gottes Werk, auch der Fall des Erstgeborenen. Freilich geht er auf die Entstehung des Bösen in der Welt nicht ein. Hieraus ergibt sich als Consequenz die absolute doppelte Prädestination und die Beugung des freien Willens: *hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium* p. 132. Was wir so nennen, ist im Grunde nur die besondere Form der Lebendigkeit des Menschen, die eine besondere Einwirkung Gottes erfordert. Der Wille wird nicht gezwungen, sondern er handelt in eigener Neigung und Lust, aber er kommt zum Guten nur durch die Einwirkung Gottes. Der Mensch ist Gott gegenüber passiv, nur Gott hat ein *liberum arbitrium* (p. 158). Der Mensch ist, wie Luther nach einem alten Bilde sagt, wie ein Reittier; er will, je nachdem ob Gott oder der Teufel ihn lenkt, was Gott oder der Teufel will (p. 157). Warum aber Gott die einen bekehrt, die anderen dem Verderben überläßt, wissen wir nicht. Das ist Sache seines verborgenen Willens, nach dem wir nicht fragen dürfen; wir sollen uns an den offenbaren Gotteswillen halten. — Seinen Zweck hatte L. auf diesem Wege erreicht, die Undenkbarkeit des freien Willens und die Alleinwirksamkeit der Gnade in der Bekehrung war erwiesen. Darauf kam es L. an. Die scotistischen und deterministischen [2]) Gedanken waren nur Mittel zu diesem Zweck. So begreift es sich, daß Luther auf jene nicht zurückgegriffen hat, vielmehr, bei aller Betonung der sittl. Un-

---

1) Vgl. z. B. E 11, 110: *alle Kreaturen sind Gottes Larven und Mummereien, die er will lassen mit ihm wirken und helfen allerlei schaffen*, oder 35, 252, wonach Beten und Arbeiten *nur ein lauter Spiegelfechten ist.*

2) Das ist die Deutung, die Bradwardina und Wiclif der Prädestination gegeben haben. L. scheint von sich aus Augustin so zu verstehen; s. auch Loofs DG. 376 A.

freiheit des natürlichen Menschen, auf den ernstlichen im Wort offenbaren Willen Gottes alle selig zu machen hinwies (E 54, 22; 55, 162; opp. lat. 2, 170). Christus hat aller Sünden getragen, wenn alle glaubten, würden alle — nicht nur die Prädestinirten — errettet (46, 107f.). Mehr als theoretische Hilfslinien sind also in der Methode des Buches nicht zu erblicken. — Vgl. Luthardt, Lehre v. freien Willen S. 91 ff. Lütkens, L. Prädest.lehre, Dorpat 1858. Kattenbusch, L. Lehre v. unfr. Willen, Gött. 1875.

c) Noch ein Gedanke ist in diesem Zusammenhang festzustellen, Luthers Lehre vom Zorn Gottes. Über den Sünder ergeht der Zorn Gottes, der ihn *zum Tode vorurtheilet, dass wir müssen ewiglich von Gott geschieden seyn* (14, 117). *Deus non potest negare suam naturam, hoc est non potest non odisse peccatum et peccatores . . . alioqui iniustus esset et amaret peccatum* (Gal. 1, 338). Dies Verhältnis haben wir von Adam her überkommen (46, 67). Indem aber Gott die Sünde straft, ist klar, daß die Sünde unsere Schuld ist: *denn weil Zorn da ist, so muss auch Schuld daseyn, die solchen Zorn verdienet* (E 14, 117; 19, 213; 8, 177). *Peccati vocabulum aeternam dei iram et totum regnum Satanae complecti* (Gal. 1, 54). *Der Tod ist die ewige Strafe Gottes Zorns* (E 20, 161). Sich von Gott verlassen fülen, das heißt Gottes Zorn empfinden (39, 44. 46). Auch die ungetauft sterbenden Kinder sind verdammt (W 6, 26). Der Sünder hält, da er von Gott „geschieden“ ist, *ihn allein für einen gestrengen Richter* (17, 37), der Ungläubige bleibt unter dem Zorn (46, 29; 47, 25. 31). — Nun erkennt aber der Christ Gott als *eitel Liebe*. Er soll Gott nicht mehr als zornigen Richter denken (47, 21f. 342). *Denn Gott ist allein der Mann, der nicht aufhöret der Welt eitel Gutes zu thun* (E 19, 364f. 377. 366). Hat nun der Christ erfaren, daß *seine Natur eitel Liebe ist*, so erkennt er, *dass gegen uns auch seine zornige Werke doch müssen eitel Liebe heissen,* denn dieselben dienen nur zur Unterdrückung unserer Feinde und zu unserer „Bewärung“ (47, 21). *Also ist auch bei Gott kein Zorn noch Ungnade und sein Herz und Gedanken nichts denn eitel Liebe, wie man allenthalben an allen Werken vor Augen siehet* (E 19, 369. 370). Also wer von Gott „geschieden“ ist, erfärt seinen Zorn, der Christ erkennt ihn als „eitel Liebe“ [1]). Wer den Tod Christi erwägt, erkennt,

---

1) Der gläubige Christ kann und darf Gott gar nicht als *iratum et placatum* vorstellen, wie das Maßopfer fordert (W 8, 441) vgl. 47, 342: *Denn*

wie unmässig gross und schrecklich Gottes Zorn wider die Sünde ist, und wiederum wie unaussprechlich, ja unausforschlich Gottes Barmherzigkeit und Gnade gegen uns verdammte Menschen ist (E 3, 100) [1]).

4. Auch in dem Verständnis des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium ist Luther auf der Ban seiner Anfänge geblieben (oben S. 211). Niemand kommt zum Heil, one daß das Gesetz vor dem Evangelium sein Werk an ihm treibe. Gesetz und Evangelium sind Gottes Wort, aber in besonderem Sinn (E 19, 235). Diesen Unterschied nicht erkannt zu haben, ist die schwerste Schuld der römischen Theologie. Luther ist nicht müde geworden den Unterschied in immer neuen Wendungen einzuprägen. *Dieser Unterscheid zwischen dem Gesetz und Evangelio ist die höchste Kunst in der Christenheit, die alle und jede, so sich des christlichen Namen rühmen oder annehmen, können und wissen sollen* (E 19, 235). — a) Das Gesetz ist eine göttliche Forderung, Norm und Spiegel; es sagt, was der Mensch tun soll und nicht getan hat. *Es offenbaret was der Mensch sey, was er gewesen ist und was er wieder werden soll* (E 14, 151). Was es dem Herzen sagt, wird vom Gewissen bestätigt (14, 153). Aber was ist hier unter „Gesetz“ zu verstehen? Das mosaische Gesetz, sofern es *sonderliche Gesetze und Ordenunge machte* d. h. posi-

---

wer Gott im Sinne hat und gläubet, dass er ein zorniger Gott sei, der wird ihn auch also finden, denn wie man von Gott hält, gläubet und furbildet, also ist er auch, und man befindet ihn auch also, nämlich einen zornigen Gott.

1) Luther hat den kräftigen Teufels- und Dämonenglauben des ausgehenden MA. geteilt. Man darf aber nicht übersehen, daß er die centralen religiösen Vorgänge dargestellt hat, one maßgebenden Gebrauch von diesen Vorstellungen zu machen. Man wird in Luthers Predigten auf weiten Strecken den Teufel vergeblich suchen. Aber seine Auffassung ist auch geistiger gewesen als die des MA. Er hat sozusagen die höllische Majestät des Teufels hinzugefügt, die komischen Teufelsgestalten verschwinden völlig. Einige Stellen über seine Wirksamkeit: *Wenn Unkeuschheit daher gehet, da bläset der Teufel die Adern und die Gebeine voll solcher bösen Lust, dass der Mensch leidet* (E 17, 3). *Ein Christ soll das wissen, dass er mitten unter den Teufeln sitze und dass ihm der Teufel näher sei denn sein Rock oder Hemde, ja näher denn seine eigene Haut, dass er rings um uns her sey, und wir also stets mit ihm zu Haare liegen* (17, 178. 180 ff. s. noch 11, 269 ff.). Die Teufel sind sehr klug (17, 182. 195). Sie existiren in großer Zal (17, 191): *wie viel meinest du, sind wohl Teufel gewesen . . . auf dem Reichstag zu Augspurg? Ein jeder Bischof hat soviel Teufel mit sich dahin gebracht, so viel ein Hund Flöhe hat um St. Johannistag* (ib. 210). Über den Fall des Teufels s. 46, 3 f. Über die Engel und ihren Schutz s. 17, 177 ff. 182 f. 189. 202. 216. 219; 10. 151.

tives Recht war, ist freilich nur der *Juden Sachsenspiegel.* Sofern es aber mit dem angeborenen natürlichen Recht übereinkommt, ist es freilich bleibende, für alle Zeiten giltige Forderung, die in dem mosaischen Gesetz einen besonders „feinen“ Ausdruck erhalten hat. *Wo nu Moses Gesetz und Natur-Gesetze ein Ding sind, da bleibt das Gesetze und wird nicht aufgehoben äusserlich ohn durch den Glauben geistlich . . . Darumb ist Bilderei und Sabbath und alles was Mose mehr und über das naturlich Gesetze hat gesetzt, weil es natürlich Gesetz nicht hat, frei, ledig und abe* (E 29, 156 f.; 46, 84. 87; 47, 25)[1]). Indem Luther den mittelalterl. Gedanken eines angeborenen Naturrechts (oben S. 155 f.) teilt, hat er also das „Gesetz“ nur insofern anerkannt als es mit jenem übereinstimmte. Luther hat dabei auch an andere Maßstäbe, die uns unserer Sünde überfüren, gedacht. Unter diesem Gesichtspunkte ist auch das Leiden Christi eine Gesetzespredigt (E 13, 116 f.; 11, 147). — Das ganze Gesetz nun, der Dekalog miteinbegriffen, samt den kirchlichen Gesetzen (Gal. 1, 181. W 2, 527), belebt nicht, sondern tötet (W 2, 468; 6, 353). Es hat ja nicht die Kraft den Menschen innerlich zu bewegen oder zu erneuern, es bleibt die starre quälende Forderung (46, 75). So ruft es Haß gegen sich im Sünder hervor (W 2, 498. 532). Die Werke, die derselbe, one innerlich vom Guten überwältigt zu sein, auf des Gesetzes Forderung hin tut, sind durch die Furcht vor der Strafe gewirkt (W 2, 532), im letzten Grunde also erheuchelt (2, 513; 6, 354). Ein *knechtischer Muth* entsteht im Menschen (E 7, 247). Das Gesetz macht ihn gradezu schlechter (W 2, 525. 527), mag immerhin äußere Ehrbarkeit vom Gesetz gewirkt werden (E 7, 283. 284). Die Gerechtigkeit der Werke, die es wirkt, ist keine Gerechtigkeit: *iustitia illa operum verissime nihil aliud est quam amare peccatum, odisse iustitiam, detestari deum cum lege sua et summam malitiam adorare*

---

1) Diese Stelle ist für Luthers Anschauung des alttest. Gesetzes sehr lehrreich. Zwar ist es göttliche Offenbarung, aber gemeingiltig ist dieselbe nur, sofern sie übereinkommt mit den dem Menschen anerschaffenen sittlichen Ideen. Ein Überrest der mittelalterl. natürlichen Theologie ist in diesem Gedanken zu erblicken. Die Consequenzen, die man hieraus ableiten konnte — wider die völlige Corruption des natürl. Menschen, Überflüssigkeit der Gesetzespredigt — hat L. nicht empfunden. Von diesem Gesichtspunkt her begreift sich auch Luthers Beurteilung des Sabbathgebotes und seine natürlich vernünftige Betrachtung der Sonntagsfeier, s. bes. den Gr. Katech., Symbol. Bb. S. 401 f. (Müller), schon W 1, 436 f. (1518) u. vgl. G. Hillner, L. Stellg. in d. Sonntagsfrage in Mitteil. u. Nachr. f. die ev. K. in Rußl. 1888 Sept.-Okt.

(Gal. 2, 103). Indem das Gesetz so auf den Menschen drückt, und dieser seinen Forderungen innerlich und wirklich nicht nachzukommen vermag, ergreift ihn einerseits ein Schrecken und Fliehen vor Gott (E 9, 179), er wird ein Feind Gottes, one sich doch von ihm lösen zu können (E 18, 73). Andererseits aber greift eine große Sehnsucht in ihm Raum, frei von diesem Druck zu werden. Sie drängt zu Christo und dem Evangelium (W 2, 528. 532. E 7, 289), sie ruft Unlust an sich, den Vorsatz das Leben zu bessern (6, 390. 339) und den Durst nach der Gnade hervor (E 7, 251).

b) Mit dieser Gesetzespredigt sollen die Prediger anheben und nicht von ihr ablassen (E 10, 123 f.), bedarf doch die Welt ihrer (10, 283). Zuerst muß von der Sündenerkenntnis gepredigt werden, müssen durch den göttlichen Zorn die Gewissen erschreckt werden, muß der Sünder fülen, daß er mit seiner Lust des Teufels und verdammt sei (E 14, 15): erst dann, nachdem die Sünde erkannt, können Christus und die Gnade ihr Werk beginnen (E 11, 328; 13, 295; 51, 270). Erst nachdem die Gesetzespredigt wirksam geworden, folgt der Trost des Evangeliums, nach Luc. 24, 47 (E 29, 139 f.; 11, 327 f.; 27, 194. Gal. 1, 186 f.; 2, 115). Neben der Buße soll alsdann die Vergebung der Sünden gepredigt werden (3, 354). *Es ist alles des Gesetzes Predigt, was da von unseren Sünden und Gottes Zorn prediget, es geschehe, wie oder wenn es wolle. Wiederum ist das Evangelium solche Predigt, die nichts anders denn Gnade und Vergebung in Christo zeiget und giebet . . . . Ja, was ist für eine ernstlichere schrecklichere Anzeigung und Predigt Gottes Zorns über die Sünde, denn das Leiden und Sterben Christi . . . Aber so lange diess alles Gottes Zorn prediget und den Menschen schrecket, so ist es noch nicht des Evangelii noch Christi eigene Predigt, sondern Mosis und des Gesetzes über die Unbussfertigen* (E 13, 116). *Das Gesetz ist das vorgiebet was man thun soll, das Evangelium wo man's nehmen soll . . . Das Gesetz entdecket die Krankheit, das Evangelium giebt die Arznei* (14, 14. vgl. 19, 239 f.; 48, 200). *Das Gesetz hat sein Ziel, wieweit es gehen und was es ausrichten soll, nämlich bis auf Christum, die Unbussfertigen schrecken mit Gottes Zorn und Ungnade* (19, 236). Wer unter dem Gesetz steht, ist one Gnade und one den heil. Geist (12, 112). Soll er nicht der Verzweiflung verfallen, so muß das Evangelium ihm bald zu Hilfe kommen (E 12, 372). Mit dem Evangelium kommt der Geist, jetzt muß Mose weichen und das Gesetz wird außer Kraft gesetzt (12, 251; 9, 251; 19, 246). Das

Evangelium verkündet Gottes Güte und die Sündenvergebung (7, 156. 327; 10, 89). Mit ihm zieht der Geist ein und belebet den Menschen innerlich; er bringt Christum mit, der in uns regirt. Der Glaube und die Lust und Liebe zum Guten, ein neues frommes Leben entstehen dadurch im Menschen (9, 240. 278; 13, 234. 265; 51, 302). Das Evangelium wirkt die Wiedergeburt (12, 323). Das Gesetz wandelt niemand innerlich um, das tut erst der heil. Geist (52, 296) [1]. Der neue Mensch bedarf aber keines Gesetzes. *Sicut III et VII . . . non debent esse decem, sed sunt decem, nec ad hoc ut decem fiant, quaerenda est ulla lex aut regula . . . ita iustus non debet bene vivere, sed bene vivit nec indiget lege, quae doceat eum bene vivere* (W 2, 596). Der Christ hat mit dem Gesetz nichts zu schaffen (E 13, 35. 37. 39). *Summa igitur ars et sapientia christianorum est nescire legem* (Gal. 1, 16). Christus hat es aufgehoben (W 6, 354). Weder das mosaische Recht noch das Naturrecht kann ja weiter etwas fordern, da es der Forderung nicht bedarf.

c) Das Gesetz soll also die Bekehrungsreue wirken. Zu dem Zweck ist es zu predigen. Weiter aber soll es auch zur Zucht der groben rohen Leute und der Kinder verkündigt werden (E 13, 51; 19, 246). Endlich aber bedürfen auch die bekehrten Christen, da sie noch Fleisch sind, der Vermanung und der Vorhaltung des göttlichen Willens (13, 118). *Also soll Mose ausser Christo sein Werk üben, dass es treibe die, so nicht Christen sind oder je den allen Menschen. Denn die Christen macht er damit nicht fromm noch gerecht, aber das thut er wohl, dass er ihnen zeiget was ihr Amt ist, das sie nach dem Geist gern thun, ohne dass das Fleisch nicht so hernach will noch dem*

---

1) Der heil. Geist kommt also nicht durch die Gesetzespredigt, sondern er folgt erst dieser, indem er durch das Evangelium wirksam wird: *Nu ist der Heilige Geist nicht das Gesetze noch wiederumb. Ist Gesetze da, so ist der Heilige Geist nicht da. . . . Das Gesetz soll und kann nicht fromm machen, der Heilig Geist aber machet fur Gott fromm* (E. 52, 297; 47, 359). Neben dieser Betrachtungsweise findet sich aber eine andere, welche die Reue einfach auf Christi Predigt zurückfürt. Diese wirkt Schrecken vor Gottes Zorn und den Vorsatz der Besserung. *Solche Reue aber kann ihm der Mensch nicht selber machen, es ist des Heiligen Geistes Werk, welches er in uns anrichtet durch das Wort Gottes, welches erstlich die Sünde aufdecket und darneben auch die Strafe der Sünden anzeiget, den ewigen Tod.* Hier ist also die Reue durch den heil. Geist gewirkt, wärend der Glaube erst zu folgen scheint (E 6, 339 f. 389 f. 356). — S. noch 63, 127: *es werde offenbaret durchs Evangelium Gottes Zorn* (1522).

Geist folgen kann, dass sie desselben halben auch noch Verwahrung und Anhaltens bedürfen (13, 41).

d) Wir müssen noch der Differenz gedenken, die zwischen dieser Betrachtungsweise und der sub 2a dargelegten besteht. Im großen Commentar zum Galaterbr. (1535) schreibt Luther: *humiliato autem homine per legem et redacto in sui cognitionem, tunc vere constitutus est poenitens, vera enim poenitentia incipit a timore et iudicio dei* (Gal. 1, 193). In der Schrift „von den Schlüsseln" (1530) begegnet aber wieder der andere Gesichtspunkt: *damit die Busse auch aus Lust und Liebe werde angefangen* (E. 31, 183). Und in einer Predigt v. J. 1537 fürt er aus: *es wird wohl Heuchelei aus dem Gesetz, aber wahrhaftige Busse folget allein aus dem Namen Jesu Christi* (18, 6). Hier ist zunächst eins klar. An der ersten Stelle bezeichnet die „Buße" die vorübergehende durch das Gesetz gewirkte Reue des noch nicht Bekehrten [1]). An den beiden anderen Stellen ist es wirklich die das ganze Leben ausfüllende aus Glauben und Liebe hervorquellende evangelische Buße. Sieht man aber von dieser Differenz im Sprachgebrauch ab, so ist ein Doppeltes geschichtlich sicher: 1) L. hat von Anfang bis zu Ende seiner Tätigkeit die Predigt des Gesetzes verlangt, indem dieselbe zerschlagen, eine Anfangsreue wirken und zu Christo weisen solle; 2) L. hat vom Beginn seiner reformatorischen Tätigkeit an eine Buße verlangt, die, aus Glaube und Liebe resp. der Wirkung des Evangeliums und des heil. Geistes hervorgehend [2]), einen das ganze Christenleben erfüllenden Kampf gegen das Böse bezeichnet. Dazu kommt 3) als eine Episode wärend des Beichtstreites die Anschauung, daß der religiöse Prozeß im Christen mit dem Glauben und der Liebe beginnt, und erst hieraus die Reue erwächst. Sehe ich recht, so begreift sich letztere Betrachtungsweise aus dem Bestreben nur die Vollreue im Christenstand zu haben und jede Analogie zur Attrition zu vermeiden (oben S. 220 f.). Aber schon im J. 1524 hat L. anläßlich eines Streites über die Frage, ob das Gesetz notwendig dem Evangelium vorangehen

---

1) Dies ist der noch heute die Praxis beherrschende Sprachgebrauch. Wie will man von ihm aus Luthers 1. These verstehen? Vgl. noch E 6, 151: *Busse thun heisset er vom Bösen ablassen, Reue und Leid darüber haben, zu Gott sich bekehren heisst er an Christum glauben* und 27. 194: *Die Reu fleusst aus den Geboten, der Glaub durch die Zusagung Gottis.*

2) Das Gesetz kommt hiebei nur als ein Controll- und Sicherheitsapparat in Betracht.

müsse, unter Berufung auf Luc. 24, 47 festgestellt, daß Gesetz und Evangelium zu predigen seien, da letzteres nur die tröste, die durch ersteres ihre Sünde kennen gelernt haben. Auch sei das Gesetz um der äußeren Zucht der gottlosen und rohen Leute willen zu treiben (E 53, 250)[1]). Vgl. Kawerau in Beitr. z. Ref.gesch., Köstlin gewidmet, S. 61 ff. — Auf derselben Linie halten sich Melanchthons Ausfürungen im „Unterricht an die Visitatoren" 1528. Durch die Gesetzespredigt sollen die Leute zur Reue und Furcht gereizt werden. *Daneben ist denn nützlich, dass man vom glauben predige.* Auch soll das Gesetz verkündigt werden, um die Gerechtfertigten zu guten Werken anzuleiten (C. R. XXVI, 51 ff.). Man kann nicht sagen, daß dies eine Veränderung L. gegenüber bedeutet. Jedoch schon Herbst 1527 wurde Melanchthon um dieser Ansicht willen von Joh. Agricola hart angefochten, der seinerseits die Reue aus der Liebe zur Gerechtigkeit herleitete. Es gelang L. diesen Streit zu schlichten, vgl. Kawerau in den Stud. u. Krit. 1880, S. 24 ff. Aber zehn Jare später nahm Agricola den Kampf wieder auf: die Buße soll nicht durch das Gesetz, sondern durch das Evangelium gelehrt werden. Der Gesetzespredigt bedarf es überhaupt nicht. „Dekalogus gehört auf das Rathaus, nicht auf den Predigtstul." Der Mensch wird durch die Freundlichkeit Gottes überwunden, jetzt sagt er seinem früheren Wandel ab, er scheut sich den himmlischen Vater zu erzürnen (s. Luther opp. var. arg. IV, 420 ff., Förstemann, Neues Urkundenbuch I, 304, dazu Kawerau in Beitr. z. Ref.gesch. etc. S. 65 ff.). In den sechs Disputationen wider die Antinomer trat ihm L. entgegen, seinen späteren, uns bekannten, Standpunkt aufs Neue begründend. Das Recht sich auf den früheren Luther zu berufen, ist Agricola nur in beschränktem Maß zuzugestehen, denn wie dieser dem Gesetz immer irgend eine Wirkung beigelegt hatte, so war es angesichts der praktischen Aufgabe der Jare 1527 und 1528 eine schwere Unbesonnenheit so zu reden, wie Agricola es tat.

e) Gesetz und Evangelium stehen einander bei Luther wie zwei Weltanschauungen gegenüber. Die Welt- und Gottesanschauung des

---

1) Bei dieser Gelegenheit hat L. schreiben können: *Und Summa, Gottis Gesetz ist nothiger zu predigen und zu treiben denn das Evangelion, darumb dass viel Böse sind, die durch Gesetzes Zwang mussen gehalten werden, aber der Frommen sind wenig und Gott bekannt, die das Evangelion fassen* (53, 249).

natürlichen Menschen ist immer gesetzlich (z. B. 46, 87; 48, 148). Dem tritt das Evangelium entgegen, Christi Güte ergreift den Menschen innerlich und bildet ihn um. Er läßt sich von Christo ergreifen und ergreift ihn. Das ist der Quell alles Guten in ihm. Aber nur der wird sich von Christo überwältigen lassen, dem es — nach Gottes Ordnung und unter seiner Leitung (Gesetz) — ein Ernst wurde mit jener ersten Weltanschauung, der ihre Unzulänglichkeit an seiner Sünde erfaren hat [1]). *Wie ists doch müglich von Vergebung der Sünden*

---

1) Aber in diesem Zusammenhang wird das vorliegende Problem nicht gelöst. Es wird nicht verständlich, wie das Gesetz — es ist von Gott, one die specifische Gotteswirkung im heil. Geist auszuüben (s. S. 232 A.) — die Contrition hervoruft? Wie kann uns das Gute richten, ehe wir von ihm innerlich ergriffen sind und es als gut anerkannt haben? L. rechnet stillschweigend mit dieser Anerkennung, er setzt sie vom Standpunkt des „Naturrechtes" oder auch eines gewissen allgemeinen Glaubens in der Christenheit voraus, unterscheidet er doch die Anwendung des Gesetzes auf die *iustificandi* und die „Wilden" und „Rohen". Aber ist damit nicht ein gewisser Anfangsglaube vor der Wirkung des Gesetzes vorausgesetzt? So sehr dieser von dem specifischen Heilsglauben zu unterscheiden ist — von einer der Buße vorangehenden *fides minarum* sprach Agricola in seinem ersten Streit, s. Kawerau, Stud. u. Krit. 1880, 43, — denn dieser kann, wie L. zeigt, nicht entstehen, ehe das volle Bewußtsein der Verschuldung da ist, so sehr wird er sich doch als ein Anfang von diesem unterscheiden lassen. Solch ein „Stück des Glaubens" nimmt übrigens L. selbst bei den Jüngern vor der Auferstehung an (12, 171). Indem aber Luther vor die rechte Buße diese Gesetzesreue setzt, stellt er ein Pendant zu der Attrition her. Es waren änliche Erwägungen, die ihm die Gesetzesreue und den Scholastikern die Attrition abnötigten (vgl. S. 118f.). Es ist auch bei ihm letztlich ein Tun dessen *quod in se est*, freilich bleibt der ungeheure Unterschied, daß er dieser Anfangsreue in keiner Weise den Charakter als Verdienst beimaß! Man kann vielleicht sagen, daß L. wie in seiner vorreformatorischen Zeit, so auch später wieder seine Erfarungen unter dem „Gesetz" im Kloster für das Normale ansah, und nur wärend jener Episode sie als etwas, das nicht sein soll, empfunden habe. Auch hier bleibt der gewaltige Unterschied, daß Gesetz und wirkliches Evangelium mit einander verkündigt werden sollen. Und der unermeßliche Fortschritt bleibt bestehen, daß ihm die „Buße" nicht ein sakramentaler Akt, sondern der Inhalt der sittlichen Entwicklung des Christen war. — Schließlich möchte ich bemerken, daß bei L. die beiden Gedankenreihen der neutest. Schriften über das Gesetz geborgen sind. Es ist abgetan und unkräftig als die fordernde Norm, die gerecht machen soll (Paulus: Röm. 6. 14; 10, 4), und es bleibt als der Ausdruck des göttlichen Willens (Jesus: Matth. 5, 17). Aber hätte nicht von letzterem Gedanken aus, angesichts der positiven Bestätigung, die Jesus ihm gewärt, sich auch in der Theorie noch Wichtiges für die Autorität des alttest. Gesetzes gewinnen lassen?

predigen, wo nicht zuvor Sünde da ist (32, 73. 70)? In der Geschichte ging die Gesetzesoffenbarung der Gnadenoffenbarung voran: *hoc privatim fit quotidie spiritualiter in quolibet christiano, in quo subinde invenitur per vices tempus legis et gratiae* (Gal. 2, 109). — Vgl. Th. Harnack, L. Theol. I, 479 ff. Herrmann, Die Buße des ev. Christen, Ztschr. f. Theol. u. K. 1891, S. 28 ff. Lipsius, L. Lehre v. d. Buße, 1892.

5. Der Begriff des Evangeliums fürt auf Luthers Glaubensbegriff. — a) Der christliche Glaube im Sinne Luthers hat zum Gegenstand lediglich die besondere positive Offenbarung Gottes in den Worten und Werken Christi. Christus spricht: *kommet zu mir, ich will euch tränken, das ist: in mir und durch mich werdet ihr die Wort und Lehre finden, die euer Herz trösten und stärken wird* (E 48, 199; 13, 55. 172; 14, 1). Nur in dem Menschen Jesus ist Gott wirklich zu finden, hier will er daher gesucht, gefunden und angerufen werden (E 10, 181; 7, 68; 41, 385; 47, 179. 296. 344. 348 ff.; 48, 334; 49, 92. 183 f.; 49, 83 f.; 50, 197). Es ist der „rechte Brief“, „das güldene Buch“, darin uns Gottes gnädiger Wille offenbar wird (W 8, 274 f. 276. E 10, 187; 12, 381). Gott ist „im verachteten Menschen Christus verborgen“ (W 8, 381). Grade im Gekreuzigten erkennen wir den Liebeswillen Gottes, vom freundlichen Herzen Jesu [1]) steigen wir empor zum Herzen Gottes (W 2, 140 f. 84; 1, 362. 614. E. 9, 17 f. 247; 12, 297. 381). Daher soll Christus nicht verkündigt werden als „eine Historie und Chronikengeschichte“, sondern so, daß uns gesagt wird, *warumb Christus kommen sey, wie man sein brauchen und niessen soll, was er mir bracht und geben hat* (27, 187). Das ist der rechte Weg Gott zu finden, nicht aber der umgekehrte, daß man von seiner Majestät und dem Weltregiment zu spekuliren anhebt (E 19, 50 f.; 20, 132. 138). An Christo vermögen wir ein wirkliches Bild Gottes zu gewinnen, *dass wir nicht einen scheusslichen Potzmann oder Vogelscheuch für ihn in unser Herz setzen, sondern wollen ihn recht, wie er seyn will und sich selbst hat vorgestellet* (E 16, 206). Halten wir uns nicht an die Offenbarung, so kommt ein Bild heraus, *wie die Maler den Teufel malen mit langen Hörnern und scheusslichen feurigen Augen* (ib. 203. 208). In Christo haben wir das Gute zusammengefaßt wie in ein Wort (W 1, 341)

1) vgl. die Bekämpfung des populären Glaubens, als wenn Christus ein „Tyrann“ und „Richter“ wäre, z. B. E 13, 49; 15, 485; 16, 144; 19, 222; 20, 151; 47, 23.

und in ihm haben wir Gottes Wesen. Das ist aber *barmherziger Wille freundlicher Wille*, (E 7, 68. 72. 74. 76; 12, 230. 246. 260. 311. 325. 373; 11, 96; 14, 193), *eitel Liebe* (14, 49), *göttliche Natur ist nichts anders denn eitel Wohlthätigkeit* (7, 159)[1]), *eine ewige Macht und göttliche Kraft* (3, 302; 10, 188). — In diesen Gedanken tritt ein doppelter Fortschritt zu Tage. Einmal wird die christliche Religion, also auch die Theologie, als eine positive Größe — im Gegensatz zu aller angeborenen Vernunft- oder Naturreligion — verstanden, sodann wird das vom Glauben zu erfassende Wesen Gottes als ewiger und allmächtiger Liebeswille bestimmt. Durch das eine wie das andere wird der religiöse Charakter des Christentums gesichert[2]).

b) Indem nun Gott durch das Evangelium, welches von einer Wirkung des Geistes begleitet ist, den Menschen seine Liebe in Christo offenbar werden läßt, entsteht der Glaube (W 2, 140. E 7, 164. 76. 109; 28, 417). Die Liebe Gottes überwältigt uns innerlich. *Also hat Gott nichts den das beste und das teilt er uns mit, neret uns, tregt uns, wartet unser durch seinen Son. Also wird unser hertz umbgekeret Christo nachzufolgen* (W 1, 275). *At ubi audis, quod pro te passus est et credis, iam oritur fiducia in eum et amor dulcis* (ib. 399; 6, 216; E 47, 341. 346). Das erste, was von diesem Glauben zu sagen ist, ist somit daß er eine Hinnahme und ein Empfangen ist. *Dass aber solche geschenkte Gerechtigkeit in uns sey . . . das geschieht allein durch den Glauben, denn es muss je von uns empfangen und angenommen werden. Nun kann es nicht anders*

---

1) In all diesen Entwicklungen ist die Gottheit Christi für L. feststehende Voraussetzung (s. unten). Aber diese Gedanken haben ihn andererseits über die griechische Logoslehre emporgehoben. Gegen die Ansicht, daß *Wort Gottes . . . sey ein Licht, das da natürlich leuchte und allezeit geleuchtet habe in der Vernunft der Menschen, auch der Heiden* — sagt Luther: *Das sind alles noch menschliche platonische und philosophische Gedanken, die uns aus Christo in uns führen; so doch der Evangelist uns will aus uns in Christum führen, denn er will das göttliche allmächtige ewige Wort Gottes nicht handeln noch von ihm reden denn als in dem Fleisch und Blut, das auf Erden gegangen ist. Er will uns nicht zerstreuen in die Kreaturen, die durch ihn geschaffen sind, dass wir ihm da nachlaufen, suchen und speculiren sollen, wie die Platonici thun, sondern er will uns aus denselben weitläuftigen spazierflüchtigen Gedanken sammlen in Christum* (E. 10, 181).

2) In dem einen wie anderen folgt aber Luther den Impulsen, welche von Duns Scotus her in das spätere MA. übergegangen waren (vgl. oben S. 148. 133 Anm.).

gefasset werden weder mit dem Herzen (E 12, 118). Der Glaube nimmt hin Gottes Woltaten (W 8, 35; E 12, 118), Christi Werke (E 14, 286), *auf dass also dein Glaube lauter bleibe, nichts thue denn halte still, lasse ihm wohlthun und empfahe Christi Werk und lasse Christum seine Liebe an ihm üben* (10, 101), Genugtuung und Seligkeit samt allen Gaben von oben (7, 178. 227. 272. 304). Gott ist es also, der den Glauben im Menschen erzeugt, indem die göttliche Offenbarung von ihm angenommen wird. Gott gießt somit dem Menschen den Glauben ein, wie Luther früher sagte. Aber das soll nicht bedeuten, daß ihm eine *qualitas* mitgeteilt wird, wie die Scholastiker wollten, sondern daß das Herz von Gottes Wort durchdrungen wird: *cor imbuitur eadem veritate verbi et per verbum veritatis verificatur* (W 6, 94) [1]. Der Glaube ist also ein Haben (W 1, 595. E 12, 169). Gott bewirkt sonach durch die Offenbarung in Christus, daß wir dieselbe annehmen. Ist nun der Inhalt der Offenbarung der stetige Heilswille Gottes, so wird sich die Annahme derselben in der psychologischen Form der Zuversicht oder des Vertrauens vollziehen [2]. *Si est vera fides est quedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur* (Gal. 1, 191). Der Glaube ist die *zuoversicht zu gottis hulden* (W 6, 209. E 7, 66; 11, 50. 116; 14, 41; 18, 46), das Vertrauen, daß Gott und nur er es mit uns gut machen wird (E 22, 15. 16. 135). Der Glaube ist also nicht ein theoretisches Fürwarhalten (E 7, 242) [3], sondern es ist die praktische

---

1) Luther verwirft auf das schärfste die *fides acquisita* der Scholastiker (oben S. 133. 179 f.), denn diese werde von dem Menschen selbst erworben, wärend in Wirklichkeit es nur durch eine Wirkung Gottes zum Glauben kommt, er tritt deshalb für die *fides infusa* ein, sie ist es, die rechtfertigt (W 2, 566. 146; 6, 85. 89. 95; 8, 323). Niemand erfasse einen Glaubensartikel *ohne Gnade und Eingeben* (E 18, 111). Das weist auf Occam zurück oben S. 179. Ist der mittelalterl. Gnadengedanke aufgegeben, so liegt an dem Bild des „Eingießens" nichts. Übrigens wird man trotzdem sagen dürfen, daß die *fides acquisita* eine Vorstufe für Luthers psychologische Erfassung des Glaubensgedankens bildet, und nicht die Vorstellung vom „eingegossenen Glauben".

2) Diese Beobachtung wird dadurch bestätigt, daß L. in früherer Zeit zwischen *fides* und *fiducia* unterschieden hat, sodaß jene die Annahme, diese die persönliche Anwendung auf sich bezeichnet (W 1, 593; 2, 458).

3) Dem widerspricht nicht, daß L. gelegentlich sagt: *glauben heisst eigentlich das für wahr halten . . . so das Evangelium von Christo sagt und alle Artikel des Glaubens* (E 12, 204 f.), denn der Zusammenhang zeigt, daß auch hier an eine praktisch religiöse Einsicht zu denken ist.

Zuversicht, daß wir selbst durch Christi Werk bei Gott in Gnaden sind (12, 97. 149. 164. 174. 333; 13, 203; 27, 187) und daß wir und unsere Werke ihm wolgefallen werden (W 6, 206. 209). So angesehen begreift man den Satz: *fides nunquam est praeteritarum rerum, sed semper futurarum* (W 8, 323). Nun beruht aber diese Zuversicht zu der Gnade auf der Anschauung einer geschichtlichen Offenbarung. Es sind besondere geschichtliche Tatsachen, in denen letztere sich vollzog. Also faßt jene Zuversicht hinsichtlich der Zukunft auch in sich die Überzeugung von der Wirklichkeit und Wirkungskraft bestimmter Tatsachen der Vergangenheit. *Es ist nicht gnug zu glauben, dass Christus kommen sey, sondern dass er also kommen sey, wie St. Paulus hier erzählet, nämlich dass er von Gott gesandt und Gottes Son sey; item dass er wahrer Mensch sey; item dass seine Mutter eine Jungfrau sey; item dass er alleine das Gesetz erfüllet hat; item dass er solches nicht ihm selbst, sondern uns zu gute und Gnaden gethan habe* (E 7, 261; 23, 18) [1]. Dagegen kennt Rom nur die äußerliche *fides historica* [2] (47, 12ff.). *Glauben die Auferstehung Christi ist nichts anders, denn glauben, dass wir einen Versöhner vor Gott haben* (12, 171; 20, 141). Derselbe innere Zusammenhang beherrscht auch die Erklärung des apostol. Symbolums in dem Katechismus. — Also: die Offenbarung Gottes in Christus bewirkt in uns, daß wir sie annehmen; das geschieht im Vertrauen auf die — von uns erkannte — Liebe Gottes, sowie in der Überzeugung von der Realität der Geschichte, in der uns Gott offenbar wurde [3].

c) Dieser Heilsglaube oder das durch die Offenbarung Christi in

---

1) Eine allseitige Anwendung dieses Gedankens zu geben, lag L. und den Bedürfnissen seiner Zeit fern. Die jungfräuliche Geburt Christi hat er auf die Notwendigkeit der Sündlosigkeit des Erlösers begründet, die bei der geschlechtlichen Erzeugung nicht haltbar sei (z. B. E 7, 263; 10, 131. 306; 11, 246; 14, 161; 15, 52; 20, 155; 29. 49. 52). Wenn dies Argument auch nicht durchschlägt, so ist doch die religiöse Begründung, die L. gesucht hat, lehrreich.

2) Vgl. den „Milchglauben“ E 46, 219.

3) Der Glaube nimmt seinen Anfang in der Vernunft, aber er hat sein Wesen im Willen: *Denn wo die Vernunft hingehet, da folget der Wille hinnach; wo der Wille hingehet, da folget die Liebe und Lust hinnach* (E 10, 207; 11, 200; 22, 135 vgl. W 1, 66). L. folgt demnach nicht dem scotist. Willensprimat. Hinsichtlich des Verhältnisses von Vernunft und Willen im Glauben stimmt er also bis zu einem gewissen Grade überein mit Thomas (S. 86), Duns (S. 133), Biel (S. 179), aber er veranschlagt die Teilnahme des Willens am Glauben höher als alle mittelalterl. Theologen.

uns erweckte Vertrauen, ist weiter der Beginn eines schlechthin neuen Lebensstandes. Der Glaube ist kein natürliches Menschenwerk, sondern ein Neues, was Gott im Menschen wirkt, die Richtung des Lebens auf Gott. Mit dem Glauben tritt die Wiedergeburt des Menschen ein. *Die göttliche Geburt ist nun nichts anders denn der Glaube* (E 10, 206; 11, 311). Der Glaube *verneuert den Menschen* (13, 236), er ist *ein lebendig wesentlich ding, machet den Menschen ganz neu, wandelt ihm den Muth und kehret ihn ganz und gar um. Er gehet in den Grund und wird allda eine Verneuerung des ganzen Menschen* (ib. 267). Dem entspricht es, daß das Prinzip der Wiedergeburt oder der heil. Geist, nach Luther, mit dem Glauben in dem Menschen zur Wiedergeburt und Erneuerung wirksam wird (8, 223. 308. 307; 7, 240; 12, 112; 11, 314; 14, 149). Die gewönliche Vorstellung ist die, daß der heil. Geist durch das Evangelium die Wiedergeburt und Erneuerung bewirkt, deren erster und wesentlicher Bestandteil der Glaube ist (W 1, 632; E 4, 184; 8, 223; 7, 171; 10, 206; 12, 324. 404; 24, 325; 46, 269 f. 275; 63, 124). Indem aber die vom Geist bewirkte Erneuerung sich erst nach Eintritt des Glaubens ausbreitet, kann auch gesagt werden, daß die Wirkungen des Geistes dem Glauben folgen (W 6, 206. 356). Jedenfalls ist die erste Wirkung, die das Evangelium im Menschen erzeugt, der Glaube. Wer aber glaubt, der hat ein ganz neues Leben begonnen. *Ewr glawbe ist nit ein trawm und getiċht, szondern es ist leben unnd thatt* (W 8, 385; E 24, 325). Es ist ein Leben mit Christus und aus Christus, denn er lebt und regirt in uns (W 1, 455. 458; 8, 608). *Aus einem dürren Block* macht Gott *einen neuen grünenden Baum* (E 7, 170). So ist der Gläubige, indem sein Leben die neue Richtung auf Gott nimmt, ein neuer Mensch, der nun auch Gott zu lieben und ihm gehorsam zu sein trachtet (W 8, 357. 363. E 12, 90; 10, 289 f. 184; 12, 324).

d) Nachdem wir gesehen, daß der Glaube eine Wirkung Gottes, und zwar Vertrauen, wie der Anfang eines neuen Lebensstandes ist, sind noch einige Begleiterscheinungen des Glaubens nach L. darzustellen. Zunächst sei hervorgehoben, daß der Glaube mit einem Gefül und einer Erfarung der Gnade eng verbunden ist. Zwar sagt L.: *Fühlen ist wider den Glauben, Glaube wider das Fühlen*, aber der Gedanke dabei ist nur, daß der Glaube über das hinausgreift, *was man mit Vernunft und Sinnen begreifen kann*. Er hat es nach Hebr. 11, 1 eben nicht mit *βλεπόμενα* zu tun (E 11, 198; 12, 165. 89. 341;

14, 55. 62. 231; 46, 276. W 1, 541). *Aber wenn das Fühlen und Denken ausgehen, dann kommt ein ander Licht, ein ander Fühlen* (E 11, 200). Der Gläubige fült unmittelbar, daß er einen gnädigen Gott hat (W 8, 106), er hat und fült Christum und die Wirkungen der Gnade in seinem Herzen (E 9, 278 f.; 7, 170; 48, 333), er fült, daß Christus Gewalt hat, auch *dem Teufel Manns genug ist* (E 20, 148), er fült den heil. Geist wie die Sünde in sich (8, 311; 49, 179). Diese festgesetzte unmittelbare innere Warnehmung bewirkt nun eine Erfarung, nicht ungewisse *persuasiones* (50, 28 f.). *Denn ein christlich Leben ganz und gar in Übung und Erfahrung derer Dinge stehet, die man täglich aus Gottes Wort höret und lieset* (9, 95). Der Christ erfärt die Fürsorge Gottes (W 6, 125), die „Erfarung des Glaubens“ „fült“ die Gegenwart Christi (E 29, 334 f.). Es muß, damit der Glaube in uns fest werde, die Erfarung eintreten. *So ich gleich hundert Jahre von Gott predige, wie er so freundlich, süsse und gütig sey, den Menschen helfe, und das doch nicht durch die Erfahrung geschmecket habe, so ist es doch alles nichts und lernet niemand dadurch Gott recht vertrauen* (E 13, 155). Schöpfung und Erlösung werden für uns nicht Wirklichkeit, *wenn wirs nicht auch erfahren und fühlen* (E 23, 249). One solche eigene Erfarung ist Christus nicht unser Heiland (E 18, 7 f. 45 f. 47). Nur wo dies Gefül und diese Erfarung vorhanden ist, wird man „des Glaubens gewiß“ (E 14, 220. W 2, 458), „der Seligkeit sicher“ [1]) (E 7, 275), wird die Warheit des Evangeliums und der Lehre bestätigt (E 12, 362. 386; 13, 118; 23, 250. 267). Das unmittelbare Gefül und die dauernde Erfarung der Glaubensobjekte ist somit die letzte Beweisinstanz für die Realität derselben (E 13, 183 ff.). — Diese Erfarung ist mit dem Glaubensakt an sich nicht identisch, das Gefül kann zeitweise ausbleiben, sodaß der Glaube nur auf das Wort gewiesen ist (E 12, 309; 18, 47; 14, 45: *ehe man sie erfähret oder fühlet*; W 2, 117), aber in der Regel begleitet sie jeden Glaubensakt wie andererseits das ganze Christenleben: *Und kompt yhm das fulen und empfinden ungesucht und unbegert, eben ynn und durch solch vormuten oder glawben* (W 8, 357. 379) [2]).

---

1) Dagegen hat L. die falsche unbußfertige „Sicherheit“ auf das schärfste verworfen, z. B. W 2, 737. E 18, 8; 9, 185. 187.

2) Hier liegen Elemente vor — sie hängen mit Luthers Glaubensbegriff eng zusammen — die L. als Vorläufer der Gedanken, die uns seit Schleiermacher geläufig sind, erscheinen lassen. — Die Methode in der Wirkung, das

Und empfindest du es nicht, so hast du den Glauben nicht, sondern das Wort hanget dir an den Ohren und schwebet dir auf der Zunge, wie der Schaum ist auf dem Wasser (E 13, 184; 28, 298).

Der Gläubige empfindet ein fröhliches, leichtes Herz (W 2, 714). Mit dem Glauben ist eng verbunden das Gefül der gegenwärtigen Seligkeit. *Du musst den Himmel haben und schon selig seyn, ehe du gute Werke thust.* Das Christenleben ist ein Warten auf die Seligkeit, die man schon hat (E 7, 165 ff.; 11, 3. 196; 12, 329. 331; 14, 120; 16, 116. 138; 47, 367; 48, 24 f.; 46, 26). Daher lebt der Christ ein Leben des Friedens, der Freude und Freiheit (E 11, 321; 7, 272), er hat ein „mutiges, trotziges und unerschrockenes Herz" (W 6, 275; 1, 273. E 63, 125). In allen Dingen auch des äußeren Lebens tröstet er sich der Vorsehung Gottes (W 8, 215 f. E 9, 138; 10, 241. 244; 12, 332; 13, 175. 252; 47, 183) [1]). Der Glaube treibt zum Gebet, ja er ist selbst Gebet (14, 47), er macht dankbar (9, 49), er verleiht Urteilsfähigkeit in geistlichen Dingen (12, 90) etc.

6. Doch die wichtigste Folgeerscheinung des Glaubens bilden die guten Werke. Christus wont in dem Gläubigen und bewegt ihn dazu die Werke nachzuamen, die er getan hat (W 1, 364. 649). *Vivit autem in nobis non speculative, sed realiter, praesentissime et efficacissime* (Gal. 2, 134). Ferner ist der Glaube die neue Richtung des Menschen auf Gott, daher ist er wie ein „Ferment" im Menschen wirksam (W 8, 106), er ist der Anfang des frommen Lebens, aus welchem alle guten Taten hervorgehen. Die Werke, die der Gläubige tut, sind daher, sofern sie direkt aus dem Glauben stammen, sündlos und gut [2]) (E 12, 160; 7, 229; 10, 4). Der Glaube (bzw. der Geist) gibt die Kraft das Gesetz zu erfüllen (12, 113; 9, 259), und zwar freiwillig und mit Lust (7, 290. 296; 10, 88). Das Gute ist dem Herzen eingeschrieben als ein Gesetz des Geistes, als *viva voluntas vitaque experimentalis* (W 2, 499). Die Lebensbewegung des Glaubens geschieht in guten Werken [3]). *Denn wie dir der Glaube die Seligkeit*

Wirksame zu begreifen, ist L. geläufig. Wo z. B. Glaube ist, da ist auch Gnade und h. Geist (E 7, 164; 12, 99. 267 f.); wo Werke, da Glaube (13, 228).

1) Ja Luther kann sagen, der Glaube mache den Menschen zu einem Gott, da ihm alle Dinge möglich seien (E 10, 311; 11, 52).

2) Hiebei concurrirt freilich auch der Gesichtspunkt, daß auch die imputirte Gerechtigkeit die Werke gut macht.

3) Sofern der Glaube von uns selbst geübt wird, kann er auch als „Werk" betrachtet werden, ja er ist das *heubtwerck* (W 6, 204. 206. 210).

und das ewige Leben bringet, so bringet er auch mit ihm gute Werke und ist unaufgehalten. Denn gleichwie ein lebendig Mensch sich nicht kann erhalten, er muss sich regen, essen und trinken und zu schaffen haben, und nicht möglich ist, dass solche Werke können aussen bleiben, weil er lebet, dass man ihn nicht darf heissen und treiben solche Werke zu thun, sondern, wenn er nur lebendig ist, so thut ers. Also bedarf man nichts mehr dazu, dass man gute Werke thue, denn dass man sage: glaube nur, so wirst du alles von dir selbst thun (E 12, 160 f. 399; 47, 20). Der Geist bewirket im Menschen, *dass nun auch Gottes Gebot in des Menschen Herzen anfähet zu leben, denn er nun Lust und Liebe dazu kriegt und dieselben beginnet zu erfüllen und also hier das ewige Leben anfähet* (9, 248). Es ist dem Gläubigen eine Lust Gott zu dienen, deshalb tut er Gutes, nicht um sich Verdienste zu sammeln (W 6, 207). Der Himmel in uns, den der Glaube uns gebracht, der tut die Werke, „one Gesuch des Verdienstes" (E 7, 165). Die Dankbarkeit treibt uns an Gottes Willen zu erfüllen und die Liebe, die wir erfaren, auch an den Brüdern zu üben (E 27, 189 ff.). Bei dieser Sachlage hat L. nicht selten behauptet, daß die Werke des Vorhandenseins des Glaubens vergewissern (E 13, 66. 228. 237 f. 266. Gal. 2, 165). Das hat aber natürlich nicht den Sinn, als wenn die Werke den Menschen fromm machen. Das entgegengesetzte Verhältnis hat statt. Zuerst muß der Mensch gut sein, dann folgen die guten Werke, wie nur der gute Baum gute Früchte zu bringen vermag (W 2, 71. 492. E 7, 249; 27, 191 ff.). Christi Lehre ist nicht *vom Thun und Lassen, sondern vom Werden, dass es heisse, nicht neu Werk gethan, sondern zuvor neu geworden; nicht anders gelebt, sondern anders geboren* (E 12, 399). Gut sind also nur die Werke, die der Mensch, der durch den Glauben gut wurde, tut. Kommen aber diese Werke aus dem Glauben oder dem heil. Geist, so ist klar, daß sie mit dem Gesetz nichts zu schaffen haben. Sie geschehen in der Freiheit des Glaubens (z. B. W 2, 425. 479. 485. 560. 497; 8, 372. 594 f. E 7, 268. 270; 29, 140 f.). Indem diese Werke aber von dem Geist im Menschen innerlich gewirkt werden, stimmen sie natürlich überein mit den Werken wirklicher Sittlichkeit, wie sie das Gesetz verordnet (W 6, 204. 225) [1]). Der Christ erfüllt also freilich die Werke des Gesetzes, aber mit freier Lust und nicht weil

1) vgl. Müller Symb. Bb. 444: *dass ausser den Zehen Geboten kein Werk noch Wesen gut und Gott gefällig kann sein, es sei so gross und köstlich für der Welt, wie es wölle.*

sie befohlen wurden. — Fassen wir zusammen: Der heil. Geist wirkt den Glauben als Anfang der Wiedergeburt. Dadurch wird der Mensch wirklich gut, der Glaube wird der Anfang eines neuen frommen Lebens. Vgl. Thieme, Die sittl. Triebkraft des Glaubens, 1895 [1].

7. Jetzt erst können wir die Rechtfertigungslehre Luthers untersuchen. Auch auf diesem Gebiet ist die ursprünglich von L. eingenommene Position (S. 214 f.) eingehalten. Aber man muß sich gegenwärtig erhalten, daß die theologische Tradition in dem Vorgang der Justifikation die Eingießung der Gnade und die Sündenvergebung, eine reale und eine ideelle Änderung am Sünder, unterschied (S. 103 f. 144 f. 186). Dem entsprechend denkt Luther sich — nach der ersten Seite hin — die Sache folgendermaßen. Der Glaube, den Gott im Menschen erweckt, bewirkt eine reale *iustitia interior, intus iustificatur peccator* (W 1, 118. 632; 6, 98). Der Glaube ist die inwendige Gerechtigkeit, die den Seelenschaden des Menschen heilt und den Menschen „rechtfertig macht" (W 8, 106. 111; 2, 13. 14. 424. E 22, 138. 248; 12, 89; 13, 238), wonen doch Christus und der heil. Geist mit ihrer Kraft im Herzen des Gläubigen (W 2. 458. 490. 749. Gal. 1, 245). Dadurch wird der Mensch wirklich gerecht gemacht (E 12, 89; W 8, 605). Diese Gerechtigkeit unterliegt natürlich einem Prozeß, der auf Erden nie zu Ende kommt. *Omnis qui credit in Christum iustus est, nondum plene in re, sed in spe. Caeptus est enim iustificari et sanari ... Interim autem, dum iustificatur et sanatur, non imputatur ei quod reliquum est in carne peccatum propter Christum qui, cum sine omni peccato sit, iam unum cum christiano suo factus, interpellat pro eo ad patrem* (W 2, 495).

Hier greift, wie man sieht, eine zweite Gedankenreihe ein. Wärend der Prozeß der Gerechtmachung andauert, werden dem an Christus Gläubigen die ihm anhaftenden Sünden nicht zugerechnet. Daß dem im Rechtfertigungsprozeß Begriffenen die Sünden vergeben werden, ist begründet einerseits darauf, daß er anfängt gerecht zu werden — das ist Gottes Wirkung —, andererseits darauf,

1) Die leichtfertige Behauptung, welche Gegner des Luthertums aller Parteien und Zeiten einander nachsprechen, daß nämlich die Werke und die Sittlichkeit in Luthers Gedankenkreis nicht gehörig fundamentirt wären, ist durch Thieme's Werk gründlich widerlegt. Man darf im Gegenteil sagen, bei keinem der Reformatoren reiche das Prinzip der Sittlichkeit so tief und direkt in den Mittelpunkt der Religion hinein, wie bei Luther.

daß er mit Christo in Gemeinschaft steht. *Quia ergo per fidem incepta est iustitia et impletio legis, ideo propter Christum, in quo credunt, non imputatur quod reliquum est peccati et implendae legis. Fides enim ipsa, ubi nata fuerit, hoc sibi negotii habet, ut reliquum peccati a carne expurget* (ib. 497). *Peccatum ibi reliquum est, sed quia ceptum expurgari non imputatur expurgatori* (ib. 414). Genau so wie in diesen Äußerungen vom J. 1519, heißt es 1522, daß ob gleich viel Sünden in uns sind, *so thut doch die Gnade soviel, dass wir ganz und fur voll gerecht fur Gott gerechnet werden .... nimpt uns ganz und gar auf die Hulde umb Christus unsers Fürsprechers und Mittlers willen und umb das in uns die Gaben angefangen sind* (E 63, 124)[1]. Das ist also der Gedanke: sofern bei den Gläubigen die Sünde im Prinzip gebrochen ist und Gott uns in Christo ansieht, wird die Sünde vergeben und nicht zugerechnet. Auf derselben Linie halten sich aber auch die Schmalkaldischen Artikel (1537): *dass wir durch den Glauben ein ander neu Herz kriegen und Gott umb Christi willen, unsers Mittlers, uns fur ganz gerecht und heilig halten will und hält. Ob wohl die Sunde im Fleisch noch nicht gar weg oder todt ist, so will er sie doch nicht rechen noch wissen. Und auf solchen Glauben, Verneuerung und Vergebung der Sunde folgen denn gute Werk. Und was an demselben auch noch sundlich oder Mangel ist, soll nicht fur Sunde oder Mangel gerechnet werden, eben umb Christi willen, sondern der Mensch soll ganz, beide nach Person und seinen Werken gerecht und heilig heissen und sein aus lauter Gnade und Barmherzigkeit, in Christo uber uns ausgeschutt und ausgebreit* (E 25, 142; vgl. 11, 171; 46, 260). Nur darin liegt in dieser Ausfürung eine Differenz vor, daß die Gerechtigkeitserklärung Gottes nicht mehr ausdrücklich auf die angefangene innere Gerechtigkeit und Christi Werk gestützt wird, sondern nur auf letzteres. Aber die Differenz ist nur eine scheinbare, und Luther wird Recht behalten, wenn er meint, so „bisher und stetiglich“ gelehrt zu haben (ib.). Denn auch in den ersten Jaren der reformatorischen Zeit findet er den Grund unseres Trostes und unserer Zuversicht nur in Gottes Barmherzigkeit (1519, W 2,

---

1) Vgl. W 8, 92 (1521): *quia credunt et sub misericordiae regno degunt et damnatum est et assidue mortificatur in eis peccatum, ideo non imputatur eis*, dazu ib. 109. 111; E 8, 255; 9, 310; 7, 226; 12, 97. 100. 103; 13 239. 267; 14, 17.

100)[1]. Christus ist unsere Gerechtigkeit, indem er uns, wie der Bräutigam der Braut, das Seine gibt und unsere Sünde trägt (W 2, 146; de W 1, 17; E 27, 182f.). So lehrt er auch später. Sofern wir uns bergen in Christo, der für unsere Sünde genug getan hat, unter den Flügeln dieser Gluckhenne wie die Küchlein Schutz suchen, sind wir vor Gott gerecht. *Denn unser Glaube und alles, was wir haben mögen aus Gott, ist nicht gnugsam, ja es ist nicht rechtschaffen, es thue sich denn unter die Flügel dieser Gluckhennen und glaube festiglich, dass nicht wir sondern Christus für uns Gottes Gerechtigkeit gnug thun mag und gethan habe und nicht um unsers Glaubens willen, sondern durch Christi Willen uns Gnade und Seligkeit gegeben werde* (E 7, 178; 3, 424; 10, 226; 15, 381. 486; 28, 417; 46, 71. W 8, 111 f.). Sieht man auf den Glauben, wie wir ihn haben, so ist er nur ein Anfang der Gerechtigkeit (Gal. 2, 312 vgl. E 16, 256), sieht man aber auf Christum, welcher von diesem Glauben in sich gefaßt wird, wie der Edelstein vom Ringe, so gilt: *illum reputat deus iustum* (Gal. 1, 195. 322. 339). Die ware bleibende Gerechtigkeit bewirkt die durch Christi Werk, durch seinen „Gang zum Vater" uns gewärleistete gnädige Sündenvergebung (E 25, 76; 50, 60f.; 7, 299; opp. ex. 19, 43; opp. v. a. 5, 438). *Die Sünde ist wohl noch da, aber sie ist vergeben* (E 5, 251). Es ist eine „fremde Gerechtigkeit", die auf uns übergeht (E 14, 120; opp. ex. 5, 269): *dass wir gerecht und von Sünden erlöset werden durch Vergebung der Sünden* (E 5, 247). Und doch wird es im Sinne Luthers dabei bleiben, daß nur dem die bleibende Gerechtigkeit vor Gott wird, in dem durch Glauben die wirkliche Gerechtigkeit ihren Anfang genommen hat[2]), zwar nicht sofern dieser Glaube als mensch-

---

1) Vgl. W 6, 133 (v. J. 1520): *Sedemus, inquam, in iustitia Christi qua ipse iustus est, quia huic nos adhaeremus, per quam ipse deo placet et pro nobis mediator interpellat et totum se nostrum facit . . . Quam ergo impossibile est, ut Christus in sua iustitia non placeat, tam impossibile est, ut nos fide nostra, qua illius iustitiae inhaeremus, non placeamus.*

2) Sehr lehrreich ist die Ausfürung der Parallele zwischen Adams und Christi Einwirkungen E 13, 120: *wie die Sünde uns von Adam angeboren und nun unser eigen worden ist, also muss Christi Gerechtigkeit und Leben auch unser eigen werden, also dass dieselbe Kraft der Gerechtigkeit und Lebens in uns wirke, gleich als wäre sie uns auch von ihm angeboren. Denn es ist in ihm nicht alleine eine persönliche, sondern eine wirkliche und kräftige Gerechtigkeit und Leben, ja ein Brunn, der da quillet und ausfleusst in alle, die da sein theilhaftig sind*

liche Betätigung den subjektiven Anfang realer Gerechtigkeit bildet, also etwa die Liebe in sich enthält (dag. Gal. 1, 137), sondern sofern er als Wirkung des Christus *actuosissimus in nobis* und vermöge der Kraft Christi die Garantie bietet für die Fortdauer des Gerechtwerdens. Nicht um des menschlichen Glaubens willen, sondern weil Christus, der Erlöser, den Inhalt und die Kraft dieses Glaubens bildet, spricht Gott den Gläubigen — durch Sündenvergebung — gerecht. *Darum ist's nicht unsere Gerechtigkeit, sondern Christi Gerechtigkeit, ja diese Gerechtigkeit ist Christus selbst, und wird doch meine Gerechtigkeit, wenn ich glaube* (E 3, 435; 50, 61. opp. ex. 18, 189 f.).

Wer hiemit die Anschauung Luthers in seiner ersten Zeit vergleicht, muß zugestehen, daß L. sich immer in den dort gezogenen Geleisen gehalten hat: 1) Christus oder der h. Geist wirkt den Glauben. In dem Gläubigen (Wiedergeborenen) ist durch den Glauben und in ihm Christus sammt dem Geist wirksam gegenwärtig. Dadurch wird der Mensch „verneuert", „wirklich" gerecht gemacht. *Iustificatio est revera regeneratio quaedam in novitatem* (Jenens. 1, 540 v). 2) Nun ist aber diese fermentative Wirkung des Glaubens eine werdende und nicht selten unterbrochene. Zum gewissen Trost kommt der Sünder daher nur dadurch, daß Gott vermöge der im Glauben vollzogenen und wirksamen Verbindung zwischen Christus und dem Gläubigen die Gerechtigkeit, die Christus für diesen erworben hat, ihm zurechnet d. h. ihm die Sünden vergibt. Das ist die „persönliche" Gerechtigkeit, welche dem ganzen Menschen gilt und ihn Gott, trotz seiner Sünde, angenehm macht. Hier wurzelt der Trost des Gewissens und die Heilsgewißheit [1]).

---

gleichwie von Adam Sünde und Tod in die ganze menschliche Natur gequollen ist. Und heisst nun also, dass die Menschen von Sünde und Tod gerecht und lebendig werden, nicht aus ihnen noch durch sich selbst, sondern durch fremde Gerechtigkeit und Leben dieses Herrn Christi nämlich, so er sie anrühret mit seiner Hand und sein Werk und Kraft, Sünde und Tod zu tilgen mittheilet durchs Wort und sie demselben glauben.

1) Vgl. Opp. ex. 19, 48 (1532): *hae duae sunt partes iustificationis. Prior est gratia per Christum revelata, quod per Christum habeamus placatum deum, ut peccatum amplius non possit nos accusare sed conscientiae fiducia misericordiae dei sit reducta in securitatem. Posterior est donatio spiritus cum donis suis, qui illuminat contra inquinamenta spiritus et carnis*, ebenso E 12, 285. Nur eine Spaltung dieses zweiten Begriffes der Gerechtigkeit ist darin zu erblicken, wenn L. sonst eine „inwendige" und „äußerliche" Rechtfertigung so unterscheidet, daß erstere die „Rechtfertigkeit im Herzen", letztere die „Frucht, Folge und Beweisung" derselben sei, z. B. E 13, 238. 269; W 2, 146.

Überschlagen wir diese Zusammenhänge, so scheint mir einleuchtend zu sein, daß die innersten Triebe der paulinischen und johanneischen Gedankenwelt in ihnen zum Ausdruck kommen, aber nicht minder, daß sie formell sich an den mittelalterl. Justifikationsgedanken anlehnen. Aber an die Stelle der eingegossenen Gnade ist der in uns wirksame Christus getreten. Und die kraftlose Sündenvergebung der Scholastiker — so oder anders (S. 145) war sie nur ein Anhängsel zu jener Gnade — ist ersetzt durch das kräftige, an die Anschauung von Jesu Leben und Wirken [1]) geschlossene Bewußtsein, daß dies Wirken unsere Sündenvergebung bedeute [2]).

8. Das fürt uns hinüber zu dem Gnadenbegriff Luthers. Zunächst ist zu sagen, daß L. nicht müde geworden ist, jede Werkgerechtigkeit oder alle Ansprüche auf Verdienste zu bekämpfen. Das ist ein Hauptgesichtspunkt unter den reformatorischen Ideen. Wie der gute Werke Tuende damit nicht auf die Erlangung von Verdiensten abzielt, denn letztlich ist ja Gott der Urheber der Werke (E 7, 165 vgl. oben sub 6) [3]), so ist auch durch den Gedanken der Sündenvergebung jedes Verdienen oder Genugtun ausgeschlossen (E 15, 385; 9, 257f.; 24, 98; 46, 106); durch sein Verdienst kann niemand gerecht und selig werden (46, 69; 43, 362), kann doch niemand verdienstlich handeln vor der Gnade (43, 360). *Wenn man davon redet, das das christlich Wesen betrifft . . . wie man fur Gott fromm wird, Vergebung der Sund und ewiges Leben erlangt, da ist all unser Verdienst rein abgeschnitten, und sollen nichts davon horen noch wissen* (E 43, 359; Gal. 1, 185f. 193f.). Damit ist dieser Begriff, der seit den Tagen Tertullians in der Kirche des Abendlandes seinen verhängnisvollen Einfluß ausgeübt hat, endgiltig aus dem christlichen Verständnis der Religion entfernt [4]). Dies ist aber durch das neue Verständnis der Gnade ermöglicht, denn solange die substanzielle Fassung derselben herrschte, war das Rechts-

---

1) Hier wie bei den obigen Bemerkungen über Wirkungen Christi will in Acht behalten werden, was wir oben S. 213f. 236f. über die Anschauung Christi und über das Wirken des Erhöhten bei L. hörten.

2) Wem diese Rechtfertigungslehre als „unlutherisch" erscheint, der wird sich damit auseinanderzusetzen haben, daß sie von Luther herstammt!

3) So versteht sich auch die Bemerkung, die Werke seien „untüchtig, ja ärgerlich und hinderlich zur Rechtfertigung" E 10, 261.

4) Über den populären — von der Schrift dargebotenen — Gebrauch desselben s. E 43, 364ff.

verhältnis zwischen Gott und Mensch samt dem Verdienstgedanken ein Gegengewicht zu jenem Gedanken, welches das persönliche Element im Verhältnis zu Gott aufrecht erhielt.

Der beherrschende Gedanke der mittelalterl. Gnadenlehre ist die *gratia creata* als eine in dem Menschen erschaffene Qualität (z. B. Biel S. 180). Gegen diesen Gedanken richtet sich Luthers Kritik. *Gratiam accipio hic proprie pro favore dei, non pro qualitate animi, ut nostri recentiores docuerunt* (W 8, 106. 92 f.; E 7, 170). Gottes Huld, sein barmherziger Wille, wie er von Christo verkündigt und offenbart wird, ist die Gnade (W 6, 209. E 7, 128 f.; 10, 90 vgl. 50, 61; 46, 69). Von hier aus ergibt sich, daß Gott — weil er Liebe ist — Sünde vergibt. Nicht eine in die Seele „geklebte“ Qualität ist ihre Wirkung, sondern Vergebung und Erlösung (E 5, 246 f.). Von der Gnade in diesem Sinn ist zu unterscheiden die Gabe: *Gnade und Gabe sind des Unterscheids, dass Gnade eigentlich heisset Gottes Hulde oder Gunst, die er zu uns träget bei sich selbs, aus welcher er geneiget wird Christum und den Geist mit seinen Gaben in uns zu giessen* (E 63, 123; 12, 285). Keineswegs ist es die Meinung, als wenn die Gaben der „geschaffenen Gnade“ entsprechen. Denn die Gnade im Sinn der Gabe wird auf das klarste von jener Qualität unterschieden. *Es ist ein gar gross, stark mächtig und thätig Ding um Gottes Gnade. Sie lieget nicht, wie die Traumprediger fabuliren, in der Seelen und schläfet und lässet sich tragen, wie ein gemalt Brett seine Farbe träget. Nein, nicht also, sie träget, sie führet, sie treibet, sie zeucht, sie wandelt, sie wirket alles im Menschen und lässet sich wohl fühlen und erfahren.* Das ist die Gnade, die den Menschen „wandelt und verneuet“ (E 7, 170 f. 30, 368)[1], d. h. dasselbe, was L. auch „Gabe“ nennt. Also verhalten sich die beiden Seiten des Begriffes so zu einander, daß 1) die Gnade die Huld oder den Liebeswillen Gottes ausdrückt, wie er darin, dass Gott Sünden nicht anrechnet offenbar wird; daß 2) das Wort Gnade oder „Gabe“ die besonderen Wirkungen jenes Liebeswillens im Menschen bezeichnet. Diesen beiden Seiten im Gnadenbegriff correspondiren

---

1) Die „Sophisten“ Thomas und Scotus sagen von ihr, *dass sie die Werke schmücke und helfe vollbringen* (ib.), dazu s. oben S. 142. 102. L. hat die *gratia infusa* verworfen als einen inhaltsleeren Begriff. Hier hat die Kritik des Duns vorgearbeitet, viel mehr als eine Phrase war ihm jener Begriff nicht, s. S. 143 f. L. hat die „eingegossene Gnade“ verworfen, nicht weil sie Gott zu viel, sondern weil sie ihm zu wenig beilegte.

natürlich die beiden Bedeutungen des Begriffes Rechtfertigung (S. 247). — Der alte Begriff der Gnade, wie ihn Augustin geprägt hatte (Bd. I, 278 f.), ist hier überwunden. Aus der irresistibel wirkenden naturhaften Macht war seit Duns eine ehrwürdige Phrase geworden (s. die Anm. S. 249). Dann hatte der Augustinismus des ausgehenden MA. (oben S. 192 f.) Augustins Gnadenlehre repristiniren wollen. Luther hat sie ersetzt und überboten durch den Begriff des göttlichen persönlichen Liebeswillens, der allgegenwärtig und allmächtig in den Herzen der Menschen sein Werk tut. Aber hier erst werden uns die tiefsten religiösen Motive in der Schrift „vom unfreien Willen“ deutlich (S. 227). Der allmächtige Liebeswille ist Luthers Gott; allmächtige Gewalt die allem Sein und Werden gegenwärtig ist (30, 58), allmächtige Energie auch in den Wirkungen der Liebe [1]). Dieses Gottes Gnade ist eine wirksame Macht, keine ruhende Qualität in der Seele.

9. Der Glaube an die Gnade Gottes faßt in sich die Überzeugung, daß die Vergebung der Sünden *nicht umsonst oder ohne Genugthuung seiner Gerechtigkeit geschehe. Denn der Barmherzigkeit und Gnade ist kein Raum über uns und in uns zu wirken . . ., der Gerechtigkeit muss zuvor genug geschehen seyn aufs allervollkommenste,* Mtth. 5, 18 (E 7, 175). Dieser Gedanke nötigt uns hier ein Wort vom „Werk Christi“ [2]) zu sagen. a) Es ist Luthers feste Überzeugung, daß die Rechtfertigung nicht auf einer willkürlichen Imputation Gottes beruhe, wäre doch sonst das Leiden Christi unnötig gewesen (E 7, 298). Er wendet sich damit gegen die scotistische Willkürtheorie [3]). *So aber Gottes Zorn*

1) Aber Luther hat diese Gedanken dort, wo er seine religiösen Ideen entwickelt, bes. in seinen Predigten, nie in Determinismus oder Prädestinatianismus auslaufen lassen. Für ihn besteht zwischen Gott und dem Menschen ein persönliches und ethisches Verhältnis. Man vergesse nicht, daß die Macht der Liebe, an die er denkt, schließlich die geistige Kraft der Person Christi ist.

2) Diesen Ausdruck braucht Luther E 7, 109; 14, 115. — Über die Versönung als Ausgleich der Liebe und Gerechtigkeit s. oben S. 52. 95. 141. 185 u. Bd. I, 241. 304.

3) Aber er postulirt nicht, wie Anselm, aus allgemeinen Gründen die Notwendigkeit der Versönung, sondern er erschließt sie aus der Wirklichkeit der Passion Christi; s. dagegen den scotistischen Gedanken (S. 134): *Gott ist nicht darumb fromm, dass er diess Werk thut, sondern darumb ist das Werk recht, gut, heilig und wohlgethan, denn er selbs thuts* (E 35, 168).

von mir genommen werden und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muss es durch jemand ihm a b v e r d i e n e t *werden, denn Gott kann den Sünden nicht hold noch gnädig seyn noch die Strafe und Zorn aufheben, es sey denn dafür* b e z a h l e t u n d g e n u g g e s c h e h e n (11, 290; 9, 381 f. W 2, 137). Diese Genugtuung oder Bezalung hat aber Christus, im Gehorsam gegen den Vater, der Menschheit in Liebe dienend, durch sein Leben und Sterben Gott dargebracht (E 8, 177; 15, 57 f. W 1, 270; 2, 146). Die ihn hiebei leitende Absicht war, die Menschheit sich zu einem Reich zu erwerben oder ihr Herr zu werden (W 2, 97). All sein Tun und Erleiden war diesem Zweck unterstellt, Herr d. h. *eine helfende Gewalt seiner Unterthanen* zu werden. Sein Regiment ist Vergebung der Sünden, Friede und Gerechtigkeit (E 20, 146 f.; 48, 265 f.; 50, 61). Er herrscht durch das Evangelium von der Sündenvergebung (E 14, 251; 7, 55; 8, 229; 40, 88). *Denn wir sollen* C h r i s t i R e i c h *also ansehen als ein schön grosses Gewölbe oder eine Decke, allenthalben über uns gezogen und uns decket und schützet vor Gottes Zorn; ja als einen grossen weiten Himmel, da eitel Gnade und Vergebung leuchtet und die Welt und alle Dinge voll machet, dass alle Sünden dagegen kaum als ein Fünklein sey gegen dem grossen weiten Meer* (14, 181 f.). Wie aber seine Herrschaft den Menschen Sündenvergebung bringt, so nicht minder die Fülle aller Tugend, Glaube, Liebe, Keuschheit, Frohsinn, gehorsamen Dienst. „Dies geht auf die Christenheit über von ihrem Herrn, der aller Gnaden und Tugend ein Haupt und Anfang ist“ (W 6, 13 f.). Der Zweck des Werkes Christi ist also die Herstellung des R e i c h e s G o t t e s, d. h. er wird Herr, indem er Sünden vergibt und zu einem neuen Leben anregt.

b) Diesem Zweck ist Christi Tun und Leiden unterstellt [1]). L. hat vielseitig und energisch die sog. objektive Seite der Versönung zur Darstellung gebracht. Die sündige Menschheit befand sich unter Gottes Zorn, sie war Gott verschuldet, unter die Gewalt des Teufels geraten, dem Gesetz verpflichtet, den Strafen für Übertretung des-

---

1) Es sei noch bemerkt, daß Christus hier überall als Gottmensch in Betracht kommt, seine Gottheit wird dabei in seinen Wirkungen erkannt, etwa aus seiner Mittlertätigkeit (E 18, 225; 16, 211), oder aus der Unendlichkeit der Versönung, der Überwindung des Zornes (11, 290; 49, 139; 46, 366; 45, 315 f.; 46, 46), oder daraus, daß er die Herrschaft Gottes in der Welt ausübt (10, 345; 40, 50; op. ex. 23, 308; 18, 85), oder selig macht (47, 6. 198), oder daß nur an Gott geglaubt werden kann (47, 44).

selben oder dem ewigen Tode verfallen (E 15, 57). Nun ist aber Christus in die Menschheit eingetreten und zwar so, daß er das durch die Sünde bewirkte Menschenlos für uns trug: *Nu aber ist er an unser Statt getreten und von unsernwegen dass Gesetz, Sund und Tod lassen auf ihn fallen* (51, 272). Er bezalt und sagt gut für unsere Schuld, sodaß wir derselben ledig sind (6, 371 f.). Er ist *Opfer und Bezahlung für der Welt Sünde* (12, 246. 118; 18, 49; 2, 249; 3, 100; 47, 46; 48, 97; 50, 246). Christus ist „als selbstschuldig“, *an Statt unsrer sündlichen Natur getreten, allen Zorn Gottes auf sich geladen und überwunden hat, den wir verdienet hatten* (7, 302; 11, 290), er hat müssen *in seinem zarten unschuldigen Herzen fühlen Gottes Zorn und Gericht wider die Sünde, schmecken für uns den ewigen Tod und Verdammnis und in Summa alles leiden, was ein verdampter Sünder verdienet hat und leiden muss ewiglich* (39, 48)[1]. Dies alles trug er aber, *ut placetur ira dei*, damit wir in Gnaden stehen und Vergebung haben (W 8, 442; E 10, 418; 11, 290; 12, 283. 311; 14, 119; 20, 161). Ebenso hat er freiwillig das Gesetz, das nur den Sündern gilt, an unserer Statt uns zu gute gehalten und die Strafen für Übertretung desselben getragen (E 15, 260 f.; 1, 310 ff.; 14, 154 f. 161). Dadurch hat er *dem Gesetz genuggethan* (15, 17; 11, 314), d. h. das Gesetz hat, seit er ihm genügt hat, kein Recht und keinen Anspruch mehr an die Menschen (15, 57 f. 262)[2]. Sodann nimmt er dem Teufel

1) Natürlich kann L. nicht sagen wollen, daß Christus ewig tot und verdammt war, denn das zweite war schon deshalb nicht der Fall, weil das erste offenbar nicht eingetreten ist. Er meint, daß Christus wie alle Folgen der Sünde so auch eine Gottverlassenheit erlebte, die der Zuständlichkeit der Verdammten entspricht, s. W 2, 690: *von gott ist vorlassen gewessen alss eyner, der vordampt sey ewiglich*, vgl. E 20, 161; 46, 191.

2) Weil das Gesetz sich nämlich an Christo dem Sündlosen vergriff, nahm ihm Christus seine Macht über die Menschheit; es wird außer Kraft gesetzt. Dies wird in geradezu mythologischer Weise (vgl. die Überlistung des Teufels und Todes 45, 318; 46, 370) ausgefürt, z. B. E 15, 261; 18, 176 f. — Aber in dem letzten Citat oben fällt noch die — bei L. häufige — Wendung: dem „Gesetz genugtun“ auf. Um sie zu verstehen, muß man sich klar machen, daß das durch das Gesetz normirte Verhältnis des Menschen zu Gott nicht als privatrechtlich, sondern in der Weise des öffentlichen Rechtes vorzustellen ist. Dies ist von der höchsten Bedeutung, denn daraus versteht sich der ganz andere Sinn, welchen die „Genugtuung“ bei Luther als bei Anselm hat. Bei Anselm wird Gott persönlich, wie einem gekränkten Privatmann, die Satisfaktion dargebracht, nach L. besteht

„Recht und Macht“ über die Menschen, weil derselbe Christum *ohn alle Schuld ermordet* (49, 250; 33, 107). — Christus wurde also ein Opfer für unsere Schuld, er trug Gottes Zorn, nahm auf sich des Gesetzes Werke und Strafen, litt die Anfechtungen des Teufels und Todes. Dies alles greift auf Gottes Willen zurück, der nicht vergeben wollte, ehe seiner Gerechtigkeit Genüge geschehen. *Gott wollte gleichwohl* (d. h. trotz seiner Barmherzigkeit) *gnug gethan haben für die Sünde und seine Ehre und Recht bezahlt haben.* Seine Barmherzigkeit entsandte Christum, *der es für uns und an unserer Statt verdienet* (15, 385; vgl. 12, 266). Christi Tod war die Bezalung oder Genugtuung für unsere Sünde (19, 74. 211 f.; 11, 290; 28, 240). So will aber auch Gott, daß seinem Gesetz positiv Genüge geschehe. Dies aber geschieht durch Christi Gesetzeserfüllung. Was er da getan, ist als wenn wir selber es getan hätten (7, 177 f.; 11, 314; 1, 312). Luthers Gedanke ist also der: die von Gott für die sündige Menschheit hergestellte Ordnung des Gesetzes und seiner Strafen ist von Christus dadurch aufgehoben worden, daß er das Gesetz erfüllte und die Strafen trug. So hat Christus das ganze menschliche Dasein von der Empfängnis bis zum Todeszustand durchlaufen und dadurch „geweihet und geheiliget“ (20, 156 ff. 160). „In ihm und durch ihn“ werden wir vom Tod und allem Unglück frei (ib. 172). Wer sich gläubig an ihn hält, ist um seinetwillen frei sowol von den Werken als den Strafen des Gesetzes. Er schenkt uns seine Frömmigkeit und sein Leiden (12, 230) [1]. Sein Gehorsam, Unschuld und Heiligkeit sind unser Trost (1, 311; 7, 178. W 1, 593).

---

die Genugtuung darin, daß die von Gott gegebene Rechtsordnung erfüllt wird durch unseren Stellvertreter Christus. Indem dieser sittl. Weltordnung durch Tat und Leiden Genüge geschieht, sie also realisirt und anerkannt wird, wird Gottes Zorn gestillt und diese Ordnung außer Kraft gesetzt. Hier liegt eine wirklich ethische, der tiefsten Deutung fähige Anschauung vor gegenüber dem peinlichen Anthropomorphismus Anselms. Übrigens hat auch hier Duns Luther vorgearbeitet, s. Sent. IV d. 14 q. 1, 7.

1) Für die ethische Betrachtung hat L. wie den Verdienstbegriff (S. 248), so auch den Genugtuungsbegriff außer Geltung gesetzt, s. 11, 296. 280: *Darum soll auch diess Wort Genugthuung in unseren Kirchen und Theologie förder nichts und todt seyn und dem Richteramt und Juristenschulen, dahin es gehöret und daher es auch die Papisten genommen* (s. Tertullian Bd. I. 93) *befohlen seyn.* Doch in der Lehre von der Erlösung spielen beide Begriffe bei L. — und bis heute — eine maßgebende Rolle (über das

c) Christus hat, nach dem Willen des Vaters, den Zorn gestillt, das Gesetz befriedigt und Vergebung der Sünden beschafft. Die Gnade wird nun durch seine im Himmel fortdauernde Intercession aufrecht erhalten. Wir bedürfen keiner Opfer, da sein Blut ewiglich sünt (E 8, 154; 9, 236; 28, 240) und er: *on unterlas opffert fur gott* (W 6, 369; vgl. 1, 703. E 7, 109; 12, 118; 47, 23).

Diese Gedanken sind für L. von hoher praktischer Bedeutung. Da dem Christen zu jeder Zeit noch Sünde anhaftet, so empfindet er auch den auf sich gerichteten göttlichen Zorn. Dem gegenüber ergreift er den Gedanken, daß Christus ihn bei dem Vater vertritt. Wer nun durch den Glauben mit Christo zusammenhängt, der wird dessen gewiß, daß um der Vertretung Christi willen Gott ihm seine Sünde vergibt (Gal. 1, 338 f.), denn seine Vertretung bringt die Forderung des Gesetzes an uns zum Schweigen, da er es erfüllt hat, und er befreit von Sünde, Tod und Teufel, denn er hat sie überwunden. Aber das gilt uns nur, sofern wir „kriechen unter seinen Mantel und Flügel“ d. h. glauben (E 14, 154 ff. 159. 156; 48, 275). Da Christus für uns eintritt und sein Werk dem Vater gefällt, sind wir sicher bei Gott in Gnaden zu sein (E 15, 237 ff.). *Sumus autem certissimi Christum placere deo .. Quatenus igitur placet Christus et in eo haeremus, eatenus et nos deo placemus .. et quanquam haereat peccatum in carne ..., tamen gratia uberior et potentior est peccato ... Quare peccatum non potest terrere aut dubios nos reddere de gratia dei in nobis. Christus enim gigas potentissimus sustulit legem, peccatum damnavit, mortem et omnia mala abolevit. Donec ille est in dextera dei, interpellans pro nobis, non possumus de gratia dei erga nos dubitare* (Gal. 2, 164 f.).

d) Christus ist aber nicht nur unser Vertreter bei Gott, sondern er vertritt auch Gott bei uns. Dies geschieht, indem er uns Gottes Liebe offenbart und dadurch Glaube und Liebe in uns erweckt. Hiernach muß dem Werk Christi ein weiterer Bestandteil eingefügt werden. Christus erwirbt nicht nur die Gnadenoffenbarung Gottes, sondern er vermittelt sie uns auch. *Derselbige hat müssen für uns vor Gott treten und unser Vorhang, Schatten und Gluckhenne seyn, unter welcher wir haben Vergebung der Sünde und Rettung vor Gottes Zorn und der Höllen. Und nicht allein das, sondern auch den*

Verdienst s. noch E 7, 179. 194. 195; 15, 385; 28, 417. W 1, 309. 428 etc.)! Aber bei L. ist dies keine Inconsequenz, denn beide Begriffe fallen in den Ramen des durch das Gesetz normirten Verhältnisses des Menschen zu Gott.

heiligen Geist dazu gibt, dass wir auch ihm nachfolgen und hier anfahen die Sünde zu dämpfen und tödten (E 14, 161 f.). Wie das Eintreten bei Gott sowol von seinem Erdenleben als seiner dermaligen Existenz gilt, so auch seine offenbarende Tätigkeit. Christus offenbarte Gott einst auf Erden und er tut das jetzt wieder, indem sein Wort verkündet wird, der Geist von ihm gesandt und dadurch ein neues Leben in uns erzeugt wird (z. B. E 14, 155)[1]. Er ist der Grund der Sündenvergebung und ist zugleich der Quell des Glaubens und der Lebensgerechtigkeit (opp. ex. 18, 189; E 14, 119 f. s. oben S. 244 ff.). *Darum hat uns Gott gegeben, zum ersten, einen Menschen, der für uns alle der göttlichen Gerechtigkeit allerdings gnugthäte. Zum andern auch durch denselbigen Menschen solche Gnade und Reichthum ausgeusset.* Das geschieht durch die Wiedergeburt (7, 177). *Das heisset Gnade umb Gnade, dass wir dem Vater umb des Herrn Christi willen auch gefallen, wir auch durch Christum den Heiligen Geist bekommen und gerecht werden* (46, 68). Von Christo als dem andern Adam und dem Haupt der neuen Menschheit strömt neues Leben und Gerechtigkeit in uns ein, denn er wont und regirt in uns (E 13, 225 f. W 2, 531. 502. 529). Es sind nur Anwendungen dieses Gedankens, wenn gelehrt wird, daß seine Liebe unsere Gegenliebe erzeugt (W 2. 523; 6, 117. E. 12, 258 f. 312), oder wenn er als Vorbild, früher auch als *legislator divinus* (W 1, 533)[2], betrachtet wird. Aber grade bei der Behandlung Christi als Vorbildes wird ein Zusammenhang dieser subjektiven mit der objektiven Seite der Erlösung erkennbar. Christum blos für ein Exempel ansehen, ist papistische und schwarmgeistige Irrlehre (E 8, 235 f. 248; 9, 244 f.; 15, 388; 29, 278)[3]: *Non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores* (W 2, 518; E 29, 211). Zuerst muss man im Glauben Christum „als Opfer und Gut . . annehmen" und dadurch selig und

---

1) L. sagt also eine gleichartige Wirksamkeit sowol behufs Vertretung der Menschen als Gottes von Christo aus. Dabei muß in Acht behalten werden, daß die Offenbarung Christi durch den heil. Geist, indem in das Wort gebunden, inhaltlich nicht über die geschichtl. Offenbarung wärend seines Erdenlebens hinausgreifen kann, s. E 12, 300 u. vgl. § 69, 2.

2) Dies verwirft L. später ausdrücklich, z. B. E 7, 298; 47, 302.

3) Wie fein ist angesichts der Geschichte der *Imitatio Christi* (z. B. oben S. 162. 163) diese Beobachtung!

gerecht werden, dann erst folgt „das Exempel und Nachfolgen" (E 7, 303 f.; 8, 3)[1]).

e) Wenn man diese Auffassung des Werkes Christi überblickt, so ist klar, daß von der auf Gott bezogenen Seite desselben die auf die Menschheit bezügliche, wie in den mittelalterl. Darstellungen zu unterscheiden ist. Christus hat den Vater versönt, und Christus hat uns Gott offenbart. Hinsichtlich der ersten Gedankenreihe bestehen bei L. alle die überkommenen Schemata (Genugtuung, Verdienst, Opfer, Erlösung von Sünde, Tod, Hölle, Teufel etc.) fort[2]). Aber es ist von Belang, daß hier doch eine gewisse Reduktion vorgenommen ist. Der Grundgedanke Luthers ist nämlich folgender: Wegen der Sünde hat Gott die Menschheit unter das Gesetz mit seinen Forderungen und Strafen gestellt. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist hienach nicht in der Weise des Privatrechtes, sondern in der des öffentlichen Rechtes zu denken (oben S. 252 A. 2). Nun ist aber diese den Willen Gottes ausdrückende Rechtsordnung nicht eingehalten worden; ihre Strafen aber könnten nur von Unseligen ertragen werden. Dieser Ordnung hat nun Christus an unserer Statt, durch seine Erfüllung des Gesetzes wie durch die Ertragung der Straffolgen desselben genug getan. Dadurch ist aber ermöglicht, daß Gott die Gesetzesordnung außer Kraft setzt, indem nun seine Liebe in Christo den Menschen offenbar wird, sie erneuernd und mit dem Bewußtsein bei Gott in Gnaden zu sein erfüllend. — Nun ist zunächst deutlich — aus der obigen Darstellung —, daß im Sinn Luthers die Versönung des Vaters durch Christum als Grund der Begnadigung der Menschheit vorausgeht. Aber damit ist ebensowenig eine klare Vorstellung über die innere Beziehung der beiden Gedankenreihen gewonnen, als bei Thomas oder Duns (S. 97. 141 f.). Eine solche wäre nur zu erreichen, wenn die Versönung des Vaters als notwendiges Mittel zum Zweck der Begnadigung erwiesen wäre.

---

1) Von der Nachfolge Christi im Sinn der Nachamung oder des Vorbildes redet L. oft, z. B. W 1, 338. 364. 320. 613. 697; 2, 138. 141. 147 f. 151. 501. 747; 6, 275; 8, 367. 420. E 29, 11; 8, 157. 234. 247. 251; 9, 51; 11, 52. 171; 14, 46; 15, 175. 425. 462; 17, 41. Selten nur, so viel ich mich erinnere, hat L. die Nachfolge im ursprünglichen Sinn (oben S. 164 A. 1; dazu E 48, 276) ausdrücklich als Glaube bestimmt (W 1, 275), aber seiner ganzen Auffassung von dem an der Betrachtung des geschichtl. Christus erworbenen Glauben liegt dieser Gedanke zugrunde.

2) Für die Fälle von Gesichtspunkten, unter denen L. das Leiden Christi zu betrachten vermochte, ist bes. lehrreich der „Sermon von der Betrachtung d. heil. Leidens Christi" 1519, W 2, 136 ff.

Dies ist aber bei L. nicht der Fall. Da nämlich Gottes Wesen Liebe ist, so hebt die Offenbarung der Gerechtigkeit die Barmherzigkeit nicht auf. Christi Sendung geht ja auf Gottes Erbarmen zurück. In welchem Zusammenhang steht nun die Wal der bes. Form des Werkes Christi zu dem intendirten Zweck? Warum hebt die Liebe nicht direkt die alte Ordnung auf? Darauf antwortet L., weil Gott w o l l t e, daß ihr zuvor genug geschehe. Gottes Barmherzigkeit sendet Christus uns Sündenvergebung zu bringen, aber Gott w i l l, daß dieselbe ihm zuvor „abverdient" werde durch seine Genugtuung (15, 385; 12, 266; 7, 299 f.) [1]). Es ist also Gottes Wille — mehr kann nicht gesagt werden —, daß die Begnadigung oder Einfürung einer neuen Ordnung erst erfolgt auf Grund der Stillung seines Zornes durch Genugtuung der alten Ordnung gegenüber [2]). — Im Übrigen

---

1) Letztere Stelle faßt Luthers Auffassung in klassischer Weise zusammen: *Ob nun wohl uns wird lauter aus Gnaden unsere Sünde nicht zugerechnet von Gott, so hat er das dennoch nicht wollen thun, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor allerdings und überflüssig genug. Es musste seiner Gerechtigkeit solch gnädiges Zurechnen zuvor abgekaufet und erlanget werden für uns. Darum dieweil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unsere Statt verordnet, der alle Strafe, die wir verdienet hatten, auf sich nähme und für uns das Gesetz erfüllete und also göttlich Gericht von uns wendete und seinen Zorn versöhnete.* Man sieht, wie straff die Betrachtung an die Begriffe Gesetz, Erfüllung und Strafe desselben, geschlossen ist. Der feste Zusammenhang, der hiemit erreicht wird, stellt einen mit L's Gesamtanschauung eng zusammenhängenden Fortschritt dar. Die „überflüssige" Genugtuung entstammt der thomistischen Theologie, s. S. 96. 182.

2) Hier sind die Einwirkungen der scotistischen Gedanken nicht zu verkennen. Daß Christus den Vater versönte, hat lediglich Gottes W i l l e n zum Grunde. Nur unter dieser Voraussetzung hat Luther von einer Notwendigkeit und einem „Müssen" bei der Versönung reden können (s. die vorige Anm.), grade so wie Duns und Biel auch. — Aber auch sonst steht Luthers Lehrweise — wenn ich recht sehe — formell in Parallele zu der Gedankenbildung von Duns und Biel (s. S. 141. 185), indem auch bei letzteren die Absicht der effektiven Begnadigung der Menschheit (durch die Einsetzung und Wirkung der Sakr.) an die willkürlich verordnete Voraussetzung einer Versönung Gottes durch Christi Verdienst geknüpft war. Dieser geschichtl. Zusammenhang wird die eigentümliche Beziehungslosigkeit zwischen den beiden Seiten des Werkes Christi erklären. Von einer „absoluten Notwendigkeit" der Versönung bei L. zu reden, wie Th. Harnack (L. Theol. II, 304 ff.) tut, ist daher m. E. irrefürend. Eine Lösung des constatirten Problems hat die Dogmatik unter schärfster Erwägung der betr. bibl. Begriffe zu suchen, die DG. kann nur constatiren, daß sie bei L. nicht vorliegt.

wird der Zusammenhang, der zwischen diesen beiden Teilen im Werk Christi und der Doppelseitigkeit besteht, die wir für die Gnade, die Rechtfertigung, den Glauben und auch die Sünde aufgezeigt haben, von selbst einleuchtend sein. — Vgl. Held, *de opere Iesu Chr. salutari* (Gött. 1860), v. Hofmann, Schutzschriften II, 23 ff. Th. Harnack, L. Theol. II, 288 ff. Gottschick, *Propter Christum,* Ztschr. f. Theol. u. K. 1897, S. 352 ff.

10. Das ganze Christenleben ist eine Buße. Aber die Contrition ist nicht mehr eine unfruchtbare Selbstquälerei, denn sie steht im Bund mit dem Glauben. Und die Werke sind nicht mehr satisfaktorisch, denn Gott wirkt sie durch den Glauben. Diese Buße soll das ganze Leben erfüllen. Sie ist der Ersatz für die Zucht, die einst vom Bußsakr. ausging. Von hier aus sind die centralen Gedanken Luthers zu begreifen, wie wir gezeigt haben.

Indem wir des neuen Verständnisses der sittlichen Werke gedachten, sind wir weiter auf Luthers Lebensideal gewiesen, wie von der Betrachtung der Einwirkungen Christi der Weg fortfürt zur Lehre von Wort und Sakrament sowie von der Kirche. Davon ist im Folgenden zu handeln.

§ 68. Das evangelische Lebensideal.

Vgl. Ritschl, Gesch. des Pietismus I (1880), S. 36 ff. Luthardt, Gesch. d. chr. Ethik II (1893), 25 ff. Uhlhorn, Die chr. Liebestätigk. III (1890), 3 ff.

1. Die Krisis im ausgehenden MA. war nicht nur durch die Auflösung und praktische Unzulänglichkeit der „Lehre“ bedingt, sondern ebenso durch den Conflikt des praktischen Lebens mit dem kirchlichen „Lebensideal“ (vgl. S. 157. 166 ff.). Die Durchfürung der Reformation durch Luther ist demgemäß nicht nur eine Erneuerung der Lehre gewesen, sondern auch die kraftvolle Durchsetzung eines neuen Lebensideals. Dies betont zu haben, ist ein Verdienst Ritschls. Für den mittelalterlichen Christen war der Glaube die Unterwerfung unter das kirchliche Lehrgesetz. Die Sünde wurde vor Allem in den sinnlichen Trieben der Natur gefunden. Das Natürliche als solches war böse. Daher war auch die natürliche Lebensordnung der Menschen im Staat das Widerspiel des Reiches Gottes oder der Kirche. — Hier haben Luthers Gedanken mächtig eingegriffen. Er hat aus der bisherigen Entwicklung das Facit gezogen. Oder richtiger, er hat die

Negationen und die Skepsis, die Anungen und Wünsche der Vergangenheit ersetzt durch kraftvolle christliche Gedanken. Gewiß, das 14. und 15. Jahrhundert hatten ihm vorgearbeitet. Aber in seinem Geist wurde die Kritik zur Position, das Unkirchliche und Weltliche kirchlich und biblisch. Seine Kritik schloß nicht ab mit dem kraftlosen Kleinmut Occams und mit der weltversunkenen Frivolität oder den heimlichen Gewissensschauern so manches Humanisten. Er erkannte das Recht des Menschen auf die freie religiöse Überzeugung an und wies in Christus den Weg dazu. Er lehrte, daß, weil Gott den Menschen geschaffen, die natürlichen Triebe und Ordnungen derselben von Gott gewollt seien. Niemand braucht sich ihrer zu schämen [1]). Er hat das Recht des natürlichen Lebens und des staatlichen Organismus anerkannt. Gottes Ordnungen erblickte er in ihnen, die nicht sündhaft sind. Die natürlichen Formen des Daseins sind als solche nicht böse, sondern von Gott gewollt, mögen immerhin die Menschen — das verkennt er nie — sie durch die Sünde beflecken.

2. Von diesen Gedanken aus versteht sich seine Überwindung des mittelalterl. Lebensideals im persönlichen wie im staatlichen Leben. Die Ethik der Entsinnlichung erblickte den *status perfectionis* in dem Leben der *religiosi* d. h. der Mönche (S. 107). Luther erblickt hierin nur eine selbstgewälte, im tiefsten Sinne gottlose Heiligkeit (E 28, 231). Dies ist nicht die christliche Vollkommenheit (W 8, 328. E 9, 287; 7, 321; 8, 13; 12, 227). Die Werke, wie sie entweder durch die vom Teufel gegebenen sog. *consilia evangelica* (W 8, 585. E 22, 65) oder im Gefolge des Bußsakramentes (W 6, 207. 208. 209. 210f. 212; 8, 366. 378. E 7, 245; 10, 234. 273; 13, 208. 217f.) vollbracht werden, sind keine guten, Gott wolgefälligen Werke. Denn weder entstammen sie dem inneren freien Triebe des Herzens, noch nützen sie jemand. *Non solum verbo dei, Euangelio, fidei, libertati christianae praeceptisque dei, sed et tibi ipsi turpissime pugnat et dissidet* (W 8, 639. 605. 616. E 10, 425; 29, 39). Die Merkmale der wirklich guten Werke (oben S. 243) fehlen ihnen, der Trieb von innen hervor oder die Freiheit, das göttliche Gebot, die Nutzbarkeit. Es ist besser seine Kinder gut erziehen als Wallfarten machen oder

1) s. z. B. E 10, 440: *Lieber Knabe, schäme du dich's nicht, dass du eines Mägdlein begehrest, und das Mägdlein eines Knaben begehret; lass nur zur Ehe gelangen, nicht zur Büberei, so ist's dir keine Schande. so wenig als Essen und Trinken eine Schande ist;* vgl. 29, 39; 28, 199.

Kirchen bauen (W 2, 169 f.). Und weil diese Werke unnatürlich sind, so rächt sich das Streben nach ihnen bitter, wie man an allen, die Gelübde ablegten, sehen kann, etwa an der *unkeuschen Keuschheit* (E 29, 17. 327; 10, 426). Das ist das eine, was L. immer wieder gegen das römische Lebensideal einwendet: es sind unnatürliche, blos gesetzliche Werke. Aber grade weil sie das sind, gelten sie als „verdienstlich". Darauf zielt der andere Einwand. — Indem aber diese Werke hinfallen, ist es auch mit den „Heiligen" nichts. Was gut an ihnen war, wirkte Gott (W 1, 420), sie haben nicht, auch nur für sich, genug zu tun vermocht (ib. 606). *Überlänge Werke* (= *opera supererogationis*, E 14, 35) gibt es nicht.

3. Ebenso aber ist auch auf staatlichem Gebiet das Recht der natürlichen Ordnung als von Gott gewollt anzuerkennen. Das „weltliche Recht und Schwert" besteht nach Gottes Ordnung (E 22, 63. 76), denn es ist nötig für die Welt (73). Daher soll auch der Christ mit gutem Gewissen ein staatliches Amt versehen (73. 80), sofern er grade so seinem Nächsten nützen kann (78)[1]. Das gilt vor Allem auch vom „christlichen Fürsten". „Dienst" ist sein Beruf (94 ff.). Aber ihrem Wesen nach hat es die staatliche Obrigkeit nur mit dem äußeren Wandel des Menschen zu tun (87). Hier ist sowol die Fürsorge für die Bildung und Erziehung (Schulen) als für die sozialen Verhältnisse miteingeschlossen. Aber *das weltliche Regiment hat Gesetz, die sich nicht weiter strecken denn uber Leib und Gut und was äusserlich ist auf Erden. Denn uber die Seele kann und will Gott Niemand lassen regieren, denn sich selbs alleine. — — Darumb in den Sachen, die der Seelen Selikeit betreffen, soll nichts denn Gottis Wort gelehret und angenommen werden* (23. 82. 83; 45, 115). Damit ist die Schranke der staatlichen Gewalt und das Recht der Gewissensfreiheit gewart[2]. — Vgl. Lezius, Gleichheit u. Ungleichheit, in den „Greifswalder Studien" 1895, S. 287 ff.

4. *Perfectionis status est esse animosa fide, contemptorem mortis,*

---

1) Das gilt auch vom Krieg: *was ist Krieg anders denn Unrecht und Böses strafen? Warumb kriegt man, denn dass man Friede und Gehorsam haben will?* (23, 249 vgl. 16, 195). Hieraus begreift sich auch Luthers Stellung zu den „räuberischen und mörderischen Bauern".

2) Aber über das „geschrieben Recht oder Juristen Räte" stellt L. das Naturrecht (vgl. S. 154 ff.): *das oberst Recht und Meister alles Rechten bleibe die Vernunft* (E 23, 95. 257). *Solch frei Urtheil gibt die Liebe und* ***natürlich Recht****, dess alle Vernunft voll ist* (ib. 104).

vitae, gloriae et totius mundi, et fervente charitate omnium servum (W 8, 584). Glaube und Liebe resp. Werke sind der Inhalt des christlichen Lebens. *Nu ist glawb und liebe das gantz wesen eynisz Christlichen menschen . . . Der glawb empfehet, die liebe gibt. Durch den glawben lest er yhm wol tun von gott, durch die liebe thut er wol den menschen* (W 8, 355. 362. 366. 385 f. E 7, 159. 161; 8, 40. 71. 75; 9, 280 f. 137; 10, 20; 46, 254). *Also bleibet der Glaube der Thäter und die Liebe bleibet die That* (E 8, 63). *Der Glaube bringet den Menschen zu Gott, die Liebe bringet ihn zu den Menschen, durch den Glauben lässt er ihm wohlthun von Gott, durch die Liebe thut er wohl den Menschen* (E 14, 40). Aber all dies soll nicht durch Zwang oder Gesetz befohlen sein. Das Christenleben ist ein freies Leben, sofern das Gute innerlich von Gott gewirkt ist und mit Lust geschieht. Hier gelten daher keine Gebote. Das ist die *libertas evangelica* oder *christiana* oder *fidei libertas* [1]). Das Gesetz gilt nur dem äußeren Menschen (s. sub 3), da ist es notwendig, zumal für den rohen Herrn *Omnes* (E 29, 140 f.). Herrlich sind diese Gedanken in dem Büchlein „von der Freiheit eines Christenmenschen“ ausgefürt. Durch den Glauben wird der Christ ein freier Herr aller Dinge. Im Glauben ergreift der Mensch Christum, die Gerechtigkeit des Bräutigams begabt auch die Braut, die Seele (E 27, 183); und wieder wird durch den Glauben die Seele aller Güte voll (181), sodaß sie keines Gesetzes noch Gebotes bedarf. Dadurch ist der Christ frei. Weil er mit innerer Herzenslust, da Christi Wort in seiner Seele wont, das Gute tut, so braucht er nicht die Forderungen des Gesetzes. Wird nun im Glauben Gott sein, so ist ihm damit die Gewißheit gegeben, daß alle Dinge zu seinem Besten dienen müssen (185), wie andererseits er das Recht hat, vor Gott für die anderen fürbittend zu treten. So ist der Christ König und Priester. *Durch sein Künigreich ist er aller Ding mächtig, durch sein Priesterthum ist er Gottis mächtig* (186). — Nun muß aber der Christ auch *seinen eigen Leib regiern und mit Menschen umbgehen.* Dies erfordert Zucht und Übung des Leibes, damit er dem inneren Menschen „gehorsam und

1) z. B. W 1, 530. 647. 675; 2, 486; 8, 327. 330. 334. E 10, 425; 12, 363 f.; 29, 188 f. etc. — Der Papst und die Rottengeister zerstören, nach L., diese Freiheit, jener durch Gebote, diese durch Verbote (29, 189). Praktisch formulirt L. gegen Carlstadt den Kanon, *dass alles soll frei seyn was Gott nicht mit klaren Worten verbeut im N.T.* (29, 188).

gleichförmig werde" (189)[1]. Jetzt ist aber der Glaube das Innewerden der Woltaten Gottes. Daraus folgt der innere Antrieb zu tun was Gott gefällt, d. h. dem Nächsten zu dienen. *Also fleusset aus dem Glauben die Lieb und Lust zu Gott, und aus der Lieb ein frei, willig, frohlich Leben dem Nächsten zu dienen umbsonst* (196). Das sind die rechten guten Werke, wie sie frei aus dem Herzen hervorquellen und dem Nächsten Nutzen bringen. *Denn wilchs Werk nit dahinaus gericht ist dem andern zu dienen . . ., so ists nit ein gut christlich Werk* (198). So ist der Christ freilich durch den Glauben ein freier Herr und durch die Liebe ein dienstbarer Knecht.

Diese Gedanken sind für L. maßgebend geblieben. Der Glaube die Hinnahme Gottes und seiner Woltaten. Diese überwinden uns innerlich, sodaß — auch durch den heil. Geist (E 19, 376) — die Hingabe an Gott in uns entsteht, als eine „große heftige Liebe" zu Gott (E 14, 4). Diese Liebe stellt uns aber mit innerer Lust unter den Willen Gottes (E 7, 161). Und so erwächst aus der Liebe zu Gott die Liebe zu dem Nächsten (W 8, 386. E 14, 34. 46; 28, 207; 9, 284). Sonach wird die Liebe definirt als der Wille Gutes zu tun: *Liebe ist nichts denn eytel woll thun und nutz seyn allen menschen, feynden und freunden* (W 8, 362). *Diligere autem est ex animo alteri velle bonum* (W 2, 604)[2]. So ist denn alle Liebe Dienst und das ganze Christenleben ein Dienst für Gott an den Brüdern (W 2, 148; 8, 360 f. 367). Wir wissen, daß wir um der anderen willen geschaffen (E 8, 263) und Werkzeuge in Christi Hand (12, 365) sind. Solcher Dienst kann aber nur durch wirklich gute, nicht die selbstgewälten römischen Werke geschehen, wie wir jene aus den zehn Geboten kennen lernen (E 9, 287; 10, 411 f.; 11, 318; 13, 159). Das sind die Werke, die sich in den natürlichen Formen des Lebens bewegen. Hier soll man den Mitmenschen *Liebe, Demut, Geduld, Sanftmuth erzeigen* (E 9, 287. 289 f.). Und zwar soll man das tun in seinem besonderen Beruf: *in seinem Beruf Gott dienen und ihm danken, dass er ihn in seinem Stande auch zu seinem Werkzeuge brauche* (9, 290). Dabei ist die sittliche Gleichheit aller Berufe, auch der geringsten,

1) Diese Gedanken rufen einen völligen Wandel des Begriffes der Askese hervor; sie ist nicht Selbstpeinigung oder verdienstliches Werk, sondern die Disciplinirung und Übung der natürlichen Kräfte, welche sie zu geeigneten Mitteln der Realisirung des christlich Guten macht, s. meinen Art. Askese PRE. II³. 138 f.

2) Zu dieser Definition vgl. S. 90.

feststehende Voraussetzung (z. B. E 7, 228; 10, 233 ff.; 8, 259 f; 16, 137; 17, 258; 18, 85; 19, 337. 352 f.; 30, 367; 48, 273). — In den Formen des natürlichen Lebens und Berufes Gott dienen durch die demütige Liebesarbeit an den Brüdern — das ist die Aufgabe des Christenlebens. Die Kraft zu solchem Dienst quillt aber aus dem Glauben oder aus Gott.

Das ist aber auch der Weg zur Realisirung des Reiches Gottes. Zwei Seiten faßt dieser Begriff bei L. in sich. Es ist einerseits die Herrschaft, die Christus ausübt, indem er durch das Wort Glauben und Leben erzeugt und Sündenvergebung verleiht (E 14, 181 f. s. oben S. 251; 21, 115; 14, 238 f. 240. 251; 18, 234; 39, 34 f.; 15, 21 f.; 12, 2 f.; 51, 181). Es ist andererseits das Herrschaftsgebiet Christi oder die Menschen, sofern sie all ihr Tun und Können in den Dienst Gottes stellen (W 2, 97). Daher ist die Fülle aller Tugenden in dem Reich vereinigt: *das gottis reych sey nith anders den frum, tzuchtig, reyn, milt, sanfft, gutig und aller tugent und gnaden voll sein, also das goth das sein in uns habe und er allein in uns sey, lebe und regire. Dis solt man am hochsten und ersten begeren* (W 2, 98). Indem Christus seine Herrschaft an uns ausübt, werden und wachsen wir heran zu Gliedern des Reiches [1].

Das ist es um die rechte evangelische Vollkommenheit im Sinne Luthers. Aber nicht als ein Fertigsein ist sie zu denken, sondern als ein stetiges Streben. Das gilt vom Glauben, der sich unter allerhand Anfechtungen erhält, daß er *der vorsuchte und erfarne glawbe werde* (W 8, 378. E 14, 52). Das ist vom ganzen Umfange des inneren Lebens zu sagen: *es ist und bleibt auf Erden nur ein Anheben und Zunehmen, wilchs wird in jener Welt vollnbracht* (E 27, 188). — Dieses Lebensideal überwindet die uralte dem Hellenismus entstammende Neigung zur Weltflucht. Es ermöglicht auf Grund des innigsten religiösen Lebens eine Betätigung in den Formen des natürlichen Daseins und Berufes.

5. Die Erkenntnis der Selbständigkeit und Berechtigung des natürlichen Lebens bedingt, daß Luther die sozialen und staatlichen Dinge nach den ihnen immanenten Maßstäben geregelt sehen will.

---

1) Die Bedeutung „Herrschaft“ hat das Reich bei L. — wie im NT. — sehr oft (z. B. E 18, 233; 15, 21; 29, 295); wie die Schrift denkt er das Reich stets in unmittelbarem Zusammenhang mit seinem Herrn (z. B. W 2, 95). Es ist der Erfolg des Werkes Christi in der Welt. In diesem Sinn ist es ein rein religiöser Begriff; indem aber Menschen mit Aufbietung aller Kräfte seine Verwirklichung erstreben, ist es auch das höchste ethische Ideal.

Zwischen den Bauern und den Herren handelt es sich nach seiner Ansicht um rein weltliche Dinge (E 24, 283. 277 f.). Das Evangelium tritt weder für den Kommunismus ein (ib. 291), noch hebt es die Leibeigenschaft auf (281). Die Bauern mögen noch so sehr im Recht sein, so erheben sie ihre Rechtsansprüche doch nicht auf den christlichen Namen hin (273). Die soziale Frage der Zeit war demnach für L. keine kirchliche, sondern eine natürliche und staatliche Frage [1]). Doch ist damit keineswegs gesagt, daß die Kirche mit dieser Frage und ihrer Lösung nichts zu schaffen habe. Wie wenig das Luthers Meinung entspricht [2]), sieht man an dem großartigen Reformprogramm, in der Schrift „an den Adel", oder an seinem energischen Eingreifen in soziale Probleme, wie den „Zinskauf", „Kaufhandlung und Wucher". Wie aber jene Schrift nicht an die Kirche, sondern an den Adel gerichtet ist, so hat L. auch für seine Person eine Lösung der technischen Probleme abgelehnt [3]). Die Kirche weist hin auf die Schäden, sie fordert Abhilfe und gibt Rat und Geist dazu [4]), aber dem Staat bezw. der Gesellschaft steht die Ausfürung zu. Das ist in Kürze L. Stellung in diesen Fragen. — Vgl. Schmoller, Zur Gesch. d. nat.-ök. Ansichten in d. Ref.zt in Ztschr. f. d. ges. Staatswiss. 1860, 461 ff. Erhardt, Die nat.-ök. Ansichten d. Ref. in Stud. u. Krit. 1880, 672 ff., auch Braasch, L. Stellg. z. Sozialism., 1897. W. Köhler, Die Quellen z. L. Schrift an den Adel, 1895.

§ 69. Wort und Sakrament.

1. In den religiösen Vorgängen, die wir in § 67 geschildert haben, findet eine persönliche Einwirkung Gottes auf das Menschen-

---

1) Die Bauern wollten „eine christliche Rotte oder Vereinigung", „christliche Brüder" sein (24, 265. 290), hieraus ergab sich für sie die Anwendung des „göttlichen Rechtes" (265) und der „evangelischen Freiheit" (270). Diese Titel hatten für sie den genuin mittelalterl. Sinn, s. oben S. 155 f. 166 ff.

2) Man muß auch hier den „ganzen Luther" gelten lassen, das ist jedenfalls nicht „unlutherisch".

3) z. B. W 6, 6: *es ist aber meynes wercks nit anzutzeygen, wo man funf, vier odder sechs auffs hundert geben soll. Ich las es bleyben bey dem urteyll der rechten, wo der grund szo gutt und reych ist, das man do sechs nemen muge.*

4) Richtig Dilthey (Arch. f. Gesch. d. Philos. V, 366): „Im Namen des neuen christl. Geistes fordert L. eine Umgestaltung der deutschen Gesellschaft in ihren weltl. und kirchl. Ordnungen."

herz statt. Es hängt wol mit dem Verständnis der Natur des Menschen in ihrer zugleich sinnlichen und sozialen Weise zusammen, daß Luther jene Einwirkung sich nicht als eine mystische, unvermittelte vorstellt [1]). In Größen dieser Welt und ihrer Geschichte waltet Gott, um die Herzen zu gewinnen, in Christus und dem von ihm zeugenden Wort, sowie in den von ihm eingesetzten Sakramenten. Nur durch Wort und Sakrament [2]) kommt der *spiritus intus operans* zu uns (W 1, 632; 2, 112. E 29, 208; 9, 210; 11, 223) [3]) Dadurch vermitteln sich die großen Hauptwunder, die Christus an der Seele tut, und die weit größer sind als die leiblichen Wunder (E 16, 190). Diese Einsicht bewärte und vertiefte sich besonders im Kampf mit den „Schwarmgeistern".

2. Doch schon vor dem Auftreten derselben standen die Grundzüge von Luthers Lehre fest. Im Wort allein wirkt Gott in den Herzen der Menschen: *solum verbum est vehiculum gratiae dei.* Daher soll man das Wort hören und an das gehörte denken (W 2, 509. 95. 112. 453; 1, 698). Nur in dieser Form können wir Christus erfassen: *er ist dir nit nutz, kannst seyn auch nit nyssen, Got mache yn dan tzu wortten, das du yn horen und also erkennen kannst* (W 2, 113). Hiebei unterscheidet aber L. das „innerliche und äußerliche Wort". Beide aber sind mit einander verbunden: *wan aber das eusserliche recht gehet, so bleybt das innerlich nit aussen. Dan goth lest seyn worth nymer meher an frucht aus gehen. Er ist da bey und lereth innerlich selbst das er gibt eusserlich durch den priester* (ib. 112). Die Worte des Priesters werden also begleitet von einer inneren Wirkung Gottes im Herzen.

Seit Anfang der zwanziger Jare des 16. Jarh. machte sich in Deutschland wie in der Schweiz der Versuch fülbar die evangelische Reformation durch Geltendmachung mystischer und asketischer Ideale zu steigern und zu vollenden. Die Träger dieses Gedankens waren Vertreter der mystischen Frömmigkeit des ausgehenden MA., mit

---

1) Die mystische Weise, in der Augustin das Thema Gott und die Seele variirt (Bd. I. 253 f.), ist L. nicht geläufig. Sein Preis gilt dem Glauben: *denn die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott* (Müller Symb. Bb. 386. 388. E 49, 20). Aber dieser Glaube ist gewirkt durch das Wort und hat zum Inhalt den in Christo offenbaren Gott.

2) s. diese Zusammenfassung bei Augustin, Bd. I, 294.

3) Wort und Sakr. unterscheiden sich nach L. durch die Weise der Wirkung: jenes wendet sich an die Gemeinde, dieses speziell an den einzelnen (E 29, 345; 11, 157 f.).

welcher sie nicht selten apokalyptische Träumereien oder sozialistische Ideale verbanden. Die „Nachfolge Christi“ samt einem „empfindlichen Schmack“ seines Leidens, die „Entgröbung“, das „Blos- und Wüstesein von allen Kreaturen“, die „Gerechtigkeit des Absterbens“ und des „Geistes“, der „innerliche Ruf“, die „himmlische Stimme“, das „innere Wort“, die „Langeweile“, dazu die „Reformation“ der Christenheit zu einer „Gemeinde der Heiligen“, das sind die Schlagwörter dieser Richtung. Vor Allem aber meinte man, daß es auf das äußere Kirchentum und auf das äußere Wort und Sakrament nicht ankomme. Der „Geist“ tue alles, der Kindertaufe samt dem „leiblichen“ Wort bedarf es nicht [1]). Für die DG. ist diese Bewegung deshalb von Bedeutung, weil sie Luther zum Anlaß wurde (Zwickauer Propheten, Carlstadt, Münzer) seine Lehre vom Wort zu bewären und zu vertiefen.

Gegenüber jener unvermittelten Geisteswirkung gilt für L.: *So nu Gott sein heiliges Evangelion hat auslassen gehen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise. Einmal äusserlich, das ander mal innerlich. Äusserlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Evangelii und durch leibliche Zeichen, als do ist Taufe und Sacrament. Innerlich handelt er mit uns durch den Heiligen Geist und Glauben sampt andern Gaben, aber das alles der Massen und der Ordenung, dass die äusserlichen Stucke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äusserlichen kommen, also dass ers beschlossen hat, keinem Mensch die innerlichen Stuck zu geben ohn durch die äusserlichen Stuck* (E 29,

1) Eingehend schildert L. diese religiösen Anschauungen in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten“, z. B. 29, 138. 146. 152. 173. 177. 180. 168. 160. 278. 285. 295. 177. 209 f. — S. über „Reformation und Täufertum“ zuletzt H. Lüdemann, Bern 1896. — Das „innere Wort“ kann als das äußere Wort begleitend gedacht werden (so Augustin u. Luther anfangs), es kann aber auch als ein unvermitteltes Einsprechen Gottes in die Seele verstanden werden, so die Schwärmer (z. B. Denk s. Stud. u. Krit. 1851, 177. 184 vgl. 131, Seb. Franck bei Hegler, Geist u. Schrift bei S. F. 1892, S. 83 ff.). In diesem Sinn kann es dann dem Gewissen gleichgesetzt werden: „das Gewissen, welches die Gottheit ist und Christus selbst, der jetzt in unserem Herzen wont, versteht und urteilt, was böse und was gut ist“ (Th. Thamer s. Neander, Thamer 1842, S. 27. 24 f. 26 f. 28. 29. 38 f. vgl. 47). Von Interesse ist noch, daß Seb. Franck die Idee des Kommunismus zu der angeborenen ethischen Anlage des Menschen rechnet (Hegler S. 92), dazu s. oben S. 167.

208; 47, 391; 49, 86). *Im selben Wort kompt der Geist und gibt den Glauben wo und welchem er will* (29, 212). Das zu betonen hört L. hinfort nicht auf. Wo das Wort ist, da sind Christus und der Geist (9, 275. 229. 236; 11, 35; 14, 326; 47, 57. 198. 221 f.). Der Geist selbst „redet ins Herz" und „drückt" die Worte „in das Herz" der Hörer, er „rürt und treibt das Herz" (9, 232. 274; 13, 184. 286; 8, 308; 11, 206; 28, 298; 47, 353 f.). — Was nun das Verhältnis des äußeren Wortes zu der an dasselbe geschlossenen Gotteswirkung anlangt, so braucht L. verschiedene Wendungen. „Mit und durch das Wort" erleuchtet der Geist (14, 188), Gottes Kraft ist „dabei und darunter" (11, 131). Vom Geist ist zu sagen, daß er gegeben werde *per verbum et cum verbo externo et praecedente* (Schmalk. Art. Müller 321), und daß er *mit und durch das Wort komme und nicht weiter gehe, denn so weit solch Wort gehet* (12, 300). Der heil. Geist lehrt also nichts anderes und nicht mehr, als was die Worte enthalten, „die aus Christi Mund von einem Mund zum anderen gehen" (ib.). Er erweitert nicht das Gebiet der Offenbarung, sondern er paßt sie mit göttlicher Kraft dem einzelnen und seinem Bedarf an. Luther unterscheidet also die rein menschliche Wirkung des Wortes, von der „in", „mit und durch", „dabei und darunter" erfolgenden Geistwirkung [1], doch so, daß letztere schlechterdings nur vermöge jener erfolgt [2]. — Die mittelalterl. Theologie hat die Sakramentslehre geprägt, Luther hat als erster eine Lehre vom Wort Gottes aufgestellt [3]. Von der Bibel ist in anderem Zusammenhang zu reden [4].

---

1) s. E 18, 38: *Neben diesem Predigtamt ist Gott dabei und rühret durch das mündliche Wort heute dieses Herz, morgen das Herz. Es sind alle Prediger nicht mehr denn die Hand, die den Weg weiset. Sie thut nicht mehr, sie stehet stille und lässt folgen oder nicht dem rechten Wege . . . Sie sind die Leute nicht die da sollen jemand fromm machen, Gott thut das alleine.*

2) Diese Formeln weisen eine interessante Parallele zu denen über das Abendmal auf. Im Einzelnen ist nicht alles deutlich. Luther ist ausgegangen von der augustin. Unterscheidung des äußeren und inneren Wortes, aber er hat dieselbe dadurch modificirt, daß er einen festen Zusammenhang zwischen beiden herstellt. Hiefür scheint ursprünglich die scotist. Sakr.-theorie als Vorbild wirksam gewesen zu sein. Gott hat „beschlossen" (29, 208), daß wo das Wort ergeht, eine Gotteswirkung zu ihm hinzutreten soll.

3) „Wort Gottes" ist für L. zunächst die mündliche Verkündigung, sofern durch sie Gott im Menschen wirksam wird. Das geschieht aber nur

3. Hinsichtlich der allgemeinen Anschauung vom Sakrament ist zu sagen, daß L. ausgegangen ist von der scotistischen Vorstellung. Die Sakramente sind *efficacia signa gratiae* (W 1, 595). Aber dies erfärt dadurch eine Modifikation, daß sie in engste Beziehung zum Glauben gestellt werden. Ihre Wirkung hängt vom Glauben ab (ib.). Sie sind *zeychen die zum glauben dienen und reytzen . . . an wilchen glauben sie nichts nutz seyn* (W 2, 686. 693). *Und an dem glauben ligt es all miteynander, der allein macht, das die sacrament wircken was sie bedeuten* (2, 715; 6, 24). Die Sakramente sind Symbole, die den Glauben wecken, also allen die Gnade versprechen, sie aber nur den Gläubigen schenken (6, 86). Das Sakrament ist ein Zeichen: *das ist das es euserlich sey und doch geystlich ding hab und bedeut, damit wir durch das euserliche in das geystliche getzogen werden* (6, 359). Dadurch ist L. auf die augustinische Auffassung zurückgekommen. Das Sakrament ist eine symbolische Handlung, die dem Gläubigen das bringt, was sie äußerlich andeutet. Dieser Gedanke begegnet uns auch später, doch so, daß das Sakrament auch dem Ungläubigen etwas gibt, und daß scharf hervorgehoben wird, daß es sich dabei um eine reale Wirkung handelt. Aber an und für sich kann es auch später als „äußerlich Zeichen", als „Siegel oder Petschier" bezeichnet werden (E 12, 178f.; 16, 48. 50. 52). In der Schrift De captivitate Babylonica (1520) hat L. an der römischen Sakramentslehre eine scharfe Kritik geübt, unter den sieben Sakramenten weiß die Schrift von vieren garnichts, nachbleiben nur drei (Taufe, Abendmal, Buße), obgleich, streng genommen, auch die Buße nicht als Sakrament bezeichnet werden dürfe (W 6, 549. 572) [1]). Demnach wurde es allmählich üblich — die Buße verlor ja ihren sakramentalen Charakter — nur zwei Sakramente zu zälen (E 28, 418; 29, 208; 12, 179).

Aber die allgemeine Definition ist hier von geringem Interesse. Wie seit Duns Scotus die Abendmalstheorie sich nicht dem allge-

---

dann, wenn diese Verkündigung inhaltlich Ausfürung der biblischen Offenbarung ist, z. B. W 1, 391. E 9, 230; 36. 197; 46, 240; 65, 170.

4) Hier sei noch der ebenfalls in dieser Zeit formulirten Gedanken gedacht, daß die Reformation nicht gewaltsam, sondern durch Verkündigung des Wortes zu bewirken sei (E 28, 217 f. 219. 221. 227 f. 308. 310), daß äußere Bräuche konservirt werden dürfen (28, 237), und daß nicht der „Pofel" das große Wort dabei füren dürfe (29, 160. 162 f. 166 f. 206. 226).

1) Schon 1519 nennt er sie *zwey furnemliche sacrament* W 2, 754.

meinen Sakramentsbegriff einfügt, sondern neben ihm herläuft (S. 114 A.), so steht es auch bei L., vor Allem in der Abendmalslehre, aber auch bei der Taufe. Wir wollen uns daher den beiden Sakramenten zuwenden.

4. In dem „Sermon von d. heil. hochw. Sakr. d. Taufe“ (1519) hat L. sich zusammenhängend über die Taufe geäußert. Das Zeichen soll von der „Bedeutung“ der Taufe unterschieden werden. Diese besteht in zweierlei: 1) der Pflicht der Sünde abzusterben, denn durch die Taufe ergeht über den natürlichen Menschen ein Todesurteil: *darumb erseuff dich yn gottis namen;* so hebt mit der Taufe ein seliges Sterben an (W 2, 728). Die Taufe bedeutet 2) die „geistliche Geburt“. Diese, sowie die „Mehrung der Gnaden und Gerechtigkeit“, „hebt an in der Taufe, wäret aber auch bis in den Tod“ (ib.). Dies hat zum Grund, daß Gott durch die Taufe einen Bund mit dem Menschen schließt. Daraus folgt sowol die Wiedergeburt als die Vergebung der Sünden, sodaß beide fortdauern: *und hebet von stund an dich new zu machen, geust dyr eyn seyn gnad und heyligen geyst, der anfahet die natur und sund zu toten* (730). Nun bleibt aber die Sünde im Menschen (728). Indem aber Gott sie prinzipiell gebrochen sieht, rechnet er sie hinfort dem Sünder nicht an: *will sie nit ansehen noch dich drumb vordammen, lesst yhm dran gnugen und hatt eyn wolgefallen, das du ynn steter ubung und begirden seyest die selben zu todten* (731). Hierin nun, daß Gott sich „verbunden“ dem Getauften die Sünde nicht mehr zuzurechnen, liegt der eigentliche Trost der Taufe (732. 733). Man sieht, daß die Auffassung von der Taufe genau übereinkommt mit der ursprünglichen Ansicht von der Rechtfertigung durch das Wort: Wiedergeburt und damit im Zusammenhang Sündenvergebung (vgl. S. 244 f.).

Diese Anschauung ist für L. maßgebend geblieben, nur daß, grade wie bei der Rechtfertigung, später die straffe Anknüpfung der Vergebung an die — von Gott gewirkte — Erneuerung aufhört. In der Taufe ist der dreieinige Gott gegenwärtig, vor allem der Geist wirksam (E 19, 76). Gottes Wort und Wille macht sie zu dem, was sie ist, sodaß sie nicht blos ein „Zeichen“ ist (Gr. Katech. Müller, Symb. Bb. 495. 487 f. 489: *baptismus verbo et ordinatione divina unitus et confirmatus est)* [1]). So gewärt sie den „Eingang zu

1) Aber andererseits ist die Taufe doch *nicht mehr denn ein äusserlich Zeichen, das uns der göttlichen Verheissung ermahnen soll. Kann man sie haben, so ist's gut . . . Wenn man sie aber nicht haben könnte, oder einem versagt würde, ist er dennoch nicht verdammt, wenn er nur das Evangelium*

allen göttlichen Gütern" (E 22, 165. W 2, 746). Das faßt nun ein Doppeltes in sich. Der heil. Geist bewirkt durch die Taufe die Wiedergeburt. Sie ist *ein geistreich Wasser, dorinnen der Heil. Geist ist und drinnen wirket, ja die ganze Heil. Dreifaltigkeit darbei ist, und wird dann der Mensch, so getauft ist, genennet wiedergeborn* (E 46, 266; 16, 69. 74; 29, 341)[1]. So wird das Herz rein gewaschen (8, 226), die ganze Natur umgekehrt (7, 169), der Geist verliehen (Kat. 493), die Gnade „eingegossen" (12, 387. W 2, 168). Indem die Taufe aber ein einmaliger Akt ist, ist mit ihr die dauernde Bereitschaft Gottes gesetzt, den Sünder zu erneuern: *also bleibet auch die Taufe immerdar, und kannst so weit und tief nicht davon gefallen seyn, dass du nicht könntest und solltest dich wieder daran halten* (E 16, 99). Mit dieser von Gott ausgehenden andauernden Erneuerung ist aber weiter der Antrieb und die Pflicht gegeben sich selbst stetig zu erneuern. Die Ertötung des alten Adam und die Auferstehung des neuen Menschen ist Pflicht der Getauften, *ita ut christiana vita nihil aliud sit quam quotidianus quidam baptismus* (Kat. 495. 496. 498. E 16, 103). In der Taufe wurzelt die Pflicht das ganze christliche Leben zu einer Buße zu machen (Kat. 496 f.)[2].

Das ist die eine Seite der Taufe. Allein trotz der Erneuerung bleibt unser Leben sündhaft und die Erbsünde wirkt fort. Das andere, was der Bund der Taufe uns bringt, ist die Gewißheit der ständigen Bereitschaft Gottes uns unsere Sünden zu vergeben. *Remissa sunt omnia per gratiam, sed nondum omnia sanata per donum* (W 8, 107. 57. 88. 93; 2, 160. 415. E 15, 50; 16, 141). Gott hat uns in der Taufe umfangen und in seinen Schoß gelegt (E 13, 38), alle Sünden sind und werden uns vergeben. Daher soll der Sünder immer wieder „zur Taufe kriechen" (E 16, 119. Kat. 492). Dies Zeichen ist uns von Gott gegeben, um uns zu vergewissern, daß er durch Christum gnädig sein will (E 12, 163. 205), daß wir wirk-

glaubet. . . . Darum wer die Zeichen hat, welche wir Sacrament heissen, und nicht den Glauben, der hat ledige Siegel mit einem Brief ohne Schrift (E 12, 179).

1) In früherer Zeit ist die scotistische Grundlage in dem Sakramentsbegriff noch deutlich erkennbar: *das der priester uber das Kind geust, bedeut die heylige gottlich und ewige gnade, die do neben wirt gossen in die Seele* (W 2, 168).

2) *Ita resipiscentia aut poenitentia nihil aliud est, quam regressus quidam et reditus ad baptismum, ut illud iterum petatur et exerceatur, quod ante quidem inceptum et tamen negligentia intermissum est* (Kat. 497).

lich unter Christi Herrschaft gestellt und seinem Reich „eingeleibt“ sind (12, 212). Das heißt im Sinne Luthers nichts anders, als daß wir, vermöge unserer Gemeinschaft mit Christo, allewege Vergebung der Sünden erfaren.

Im Sinne Luthers ist also eine doppelte Gabe und Wirkung der Taufe anzunehmen. Gott tritt in ein Bundesverhältnis zu dem Täufling; das bedeutet, 1) daß sein Geist allezeit gegenwärtig und wirksam ist jenen zu erneuern [1]), und 2) daß letzterer allezeit Gott bereit findet, ihm um Christi willen seine Sünde zu vergeben. Die Taufe bringt also: *victoriam nempe mortis et diaboli, remissionem peccatorum, gratiam dei, Christum cum suis operibus et spiritum sanctum cum omnibus suis dotibus* (Kat. 491). Indem aber nur der Gläubige fähig ist solche Wirkungen zu erfaren, ist anzunehmen, daß Gott irgendwie auch die zu taufenden Kinder, wegen des gläubigen Herzubringens und Bittens der Paten, mit dem Glauben begabt (z. B. de W. 2, 126. 202. W 6, 538. E 28, 416; 11, 62 ff.; 26, 255 ff. Kat. 494) [2]).

Das sind L. Hauptgedanken über die Taufe. Wir begegnen hier genau denselben Gedanken, die wir bei der Gnade und Rechtfertigung gefunden haben. In gewissem Sinn ist daher seine Tauflehre eine Doublette zu seiner Lehre von der im Wort wirksamen Gnade. Die Taufe bewirkt einerseits eine Disposition auf die Einwirkungen des Wortes und sie begleitet und individualisirt andererseits dieselben.

---

1) Von höchster Bedeutung ist aber für diesen Punkt die Bemerkung E 12. 215 f.: *Wo das Wort gehet und gehöret und der Taufe begehrt wird, da ist dir befohlen die Taufe zu reichen, beide Jungen und Alten. Denn wo das Wort als das Hauptstück recht gehet, da gehet das andere alles auch recht, als auch wiederum, wo das Wort oder die Lehre nicht recht ist, da ist das andere auch vergeblich, denn da ist weder Glaube noch Christus.*

2) L. denkt hier also nicht an einen „stellvertretenden Glauben“ der Paten, sondern: *der Pathen und Christenheit Glaube bittet und erwirbet ihnen den eigenen Glauben, in welchem sie getauft werden und für sich selbst glauben* (11. 63). Der Mangel der Vernunft in dem Kinde spricht nach L. nicht gegen die Möglichkeit, daß ihnen Glaube zu Teil werde, ist es doch grade die Vernunft, „die dem Glauben und Wort Gottes auf das höchste widerstehet“ (11, 65 f.). Ist aber ein solcher Glaube irgendwie psychologisch vorstellbar? S. noch Köstlin, L. Theol. II, 89 ff. — Hinsichtlich der ungetauft sterbenden Kinder hat L. später gesagt, daß sie um der Fürbitte der Eltern und Hebamme willen *ohne Zweifel von ihm* (Gott) *zu Gnaden angenommen werden* (E 3, 166; 23, 340).

5. Die Abendmalslehre Luthers in der Gestalt, die sie durch den Kampf mit Zwingli gewann, ist später darzustellen. Wir haben es hier mit seiner Auffassung vor dem Streit zu tun. Wir nehmen unseren Ausgang von der Schrift „Ein Sermon von d. Hochw. Sakr. des Leichnams Christi u. von den Bruderschaften" (1519). Als „Bedeutung oder Werk" des Sakramentes erscheint hier die *communio*. Es stellt eine Gemeinschaft her mit Christus und allen Heiligen im Himmel und auf Erden, sodaß alle Güter, Leiden und Sünden gemein werden. Demnach kann sich der Communikant des Verdienstes Christi sowie seiner Vertretung und der Fürbitte der Seligen droben und der Gemeinde auf Erden getrösten (W 2, 743. 744), *das wir da allen yamer, alle anfechtung von unss legen auff die gemeyn und sonderlich auff Christo* (745). Zu dem Dienst, der uns hier geschieht, verpflichtet aber auch uns die *communio: Du muss . . . lernen, wie diss sacrament eyn sacrament der lieb ist, und wie dir lieb und beystand geschehn, widderumb lieb und beystand ertzeygen Christo yn seynen durfftigen. Dan hie muss dir leyd seyn alle uneere Christi yn seynem heyligen wort, alle elend der Christenheit, alle unrecht leyden der unschuldigen . . . hie mustu weren, thun, bitten und so du nit mehr kanst, herzlich mit leyden haben . . . Sihe, sso tregestu sie alle, sso tragen sie dich widder alle, und seynd alle ding gemeyn, gutt und bösse* (745. 747). Die so durch das Abendmal bewirkte Gemeinschaft hat aber ihr Symbol sowol an dem aus vielen Körnern und Beeren entstandenen Brot und Wein als daran, daß wir Brot und Wein essen, also in uns verwandeln, sodaß sie ein Wesen mit uns werden. Hier kommt nun hinzu, daß dies Zeichen ein „vollkommenes" ist, nämlich *seyn warhafftig naturlich fleysch yn dem brot*, indem nämlich *das brot yn seynen warhafftigen naturlichen leychnam und der weyn yn seyn naturlich warhafftig blut vorwandelt wirt* (749). Bezüglich der Frage, „wo das Brot bleibt, wann es in Christi Leib verwandelt wird", warnt L. vor „Subtiligkeit": *es ist gnug, das du wissest, es sey eyn gottlich tzeychen, da Christus fleysch und blut warhafftig ynnen ist, wie und wo, lass yhm befollen seyn* (750)[1]. Aber Luthers Interesse haftet an dieser leiblichen Gegenwart Christi nur unter dem Gesichtspunkte, daß *Christus seynen leyb darumb geben hat, das des sacraments bedeutung, die gemeynschafft und der lieb wandell geubt*

1) Dem Wortlaut nach ist die Transsubstantiation hier beibehalten (vgl. noch W 8, 435), aber wirklich kommt es L. nur darauf an, daß „in" dem Brot der Leib ist.

wurde und seynen eygen naturlichen corper geringer achtet dan seynen geystlichen corper, das ist die gemeynschafft seyner heyligen. Daher soll auch der Communikant seinen Sinn auf den geistlichen Leib Christi mehr als auf den natürlichen Leib richten, denn dieser one jenen nütze nichts (751 f.). Die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmal hat also den Zweck daran zu erinnern, daß er diesen Leib dahingegeben, damit eine Gemeinschaft der Liebe zustande komme. Wir werden diesem Gedanken wieder begegnen.

Die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmal steht L. also von Anfang an fest, das Gegenteil hält er für husitische Häresie (W 6, 80). Seit dem Jare 1520 verwirft er aber ausdrücklich die Transsubstantiation. Es sei eine thomistische Fiktion, daß nur die Accidenzien des Brotes und Weines, nicht aber die Substanz erhalten bleibe, der Augenschein widerlege sie. L. schließt sich nun unter Berufung auf d'Ailli (oben S. 189) der seit Duns und Occam (S. 114 A. 188) in der Theologie beliebten Auffassung an, daß die Brotsubstanz erhalten bleibt und mit ihr zugleich der Leib Christi gegeben werde (W 6, 508. E. 28, 366 ff.)[1]. Brot und Wein sind Zeichen, *darunder Christus fleisch und blut warhafftig ist* (W 6, 365 cf. *sub pane et vino*, W 8, 440, „im Brot" E 29, 336). Die Bedeutung dieser Gegenwart des Leibes Christi besteht darin, daß er *ein krefftiges aller edlist sigill und zeychen ist* (W 6, 359. E 28, 412; 29, 350; 22, 40). Das heißt: die Gegenwart des Leibes Christi bezeugt und bestätigt die Gnade Gottes, war es doch dieser Leib, der hingegeben wurde uns Gnade zu erwerben. *Ut haec promissio divina nobis omnium esset certissima fidemque nostram tutissimam redderet, apposuit pignus et sigillum omnium fidelissimum et pretiosissimum, scil. ipsummet pretium promissionis, corpus et sanguinem proprium sub pane et vino, quo nobis emeruit promissionis divitias donari, quod et impendit, ut promissionem acciperemus* (W 8, 440; 6, 230. 358. E. 22, 40; 29, 350). Also das ist L's Meinung: der Leib Christi, wie er vom Brot versinnbildet wird und wirklich in ihm vorhanden ist, ist durch seine Gegenwart die stärkste Bezeugung der Gnade Gottes gegen uns. Es fällt L. nicht ein die leibliche

---

1) Sein Urteil über die Transsubstantiation ist dabei milde, wenn sie nur nicht zum Glaubenssatz gemacht wird (W 6. 508): *an diesem Irrtum nicht gross gelegen ist, wenn nur Christus Leib und Blut sampt dem Wort da gelassen wird* (1523, E 28. 402).

Gegenwart zu bezweifeln [1]), aber ihre Bedeutung besteht nur darin den Eindruck des Wortes zu verstärken. Auf dieses kommt es an, das Sakrament kann auch fehlen (W 6, 355 f. 362. 363. E 22, 39 f.). Wie daher das Sakrament nur von dem, der an Christi Genugtuung und Fürsprache glaubt (E 28, 240), zum Segen empfangen werden kann, so besteht sein Segen darin, daß wir Christi „gedenken", wodurch wir „im Glauben gestärkt" und „in der Liebe erhitzt" werden (W 6, 358; 8, 437. E 22, 40; 28, 240). Diese Stärkung des Glaubens samt der Gabe des, um unserer Sünde willen in den Tod gegebenen, Leibes Christi vergewissert uns der Sündenvergebung (E 29, 347 f.). Auf das Essen des Leibes kommt es hiebei garnicht an. Das Bewußtsein der leiblichen Gegenwart [2]) des Herrn steigert in uns den Glauben an die Gnade und ruft so die Gewißheit der Sündenvergebung hervor. Andererseits ist aber die Gemeinschaft, in die er hier mit uns tritt, für uns der mächtigste Antrieb in Liebe ihm und den Brüdern zu dienen (E 29, 351). *Ihr habt zwei Früchte von dem heiligen Sacrament: eine ist, dass es uns machet Brüder und Miterben des Herrn Christi, also dass aus ihm und uns werde ein Kuche; die andere, dass wir auch gemein und eins werden mit allen andern Gläubigen . . . und auch alle ein Kuche seyn* (E 11, 186).

Das ist Luthers ursprüngliche Abendmalslehre [3]). Die tiefsten Motive seiner Religion haben an ihr gearbeitet: der Christus in uns, der unser nur vermöge eines Geschichtsbildes wird, die Zusammenfassung aller Wirkungen Christi in die Sündenvergebung, der Glaube und die Liebe. — Nun trat aber zuerst im J. 1522 ein neues Problem an L. heran. Von den böhmischen Brüdern hörte L., daß sie Brot und Wein als bloße Symbole ansähen (vgl. Wiclif S. 191), gleichzeitig trug ein Niederländer Honius ihm brieflich die Interpretation des *est* in den Einsetzungsworten durch *significat* vor. Dann trat

1) Der Gedanke rein symbolischer Fassung ist ihm freilich auch gekommen: *weil ich wohl sahe, dass ich damit dem Papsttumb hätte den grössten Puff können geben*, de W 2, 577.

2) E 11, 187: *wenn ich glaube, dass sein Leib und Blut mein ist, so habe ich den Herrn Christum ganz und alles, was er vermag.* Hienach wie nach dem Obigen ist auch eine persönliche Gegenwart und Gemeinschaft Christi anzunehmen. Andererseits hat L. die Spekulation über die Concomitanz der Gottheit oben (s. S. 115) abgelehnt (28. 412) und die Gegenwart des Leibes von der „des ganzen Christus d. i. seines Reiches" unterschieden (29, 295).

3) Welcher praktischen Verwertung sind diese Gedanken fähig!

Carlstadt mit seiner wunderlichen Idee auf, daß das *τοῦτο* der Einsetzungsworte auf den Leib Christi gehe, wärend das „Nehmen“ und „zum Gedächtnis essen“ sich auf das Brot beziehen. Diese Ideen lenkten L. auf neue Fragen. Das Verhältnis des Leibes zu den Elementen, sowie die Exegese der Einsetzungsworte rücken in den Vordergrund. Man solle einfältig bei dem Wort bleiben, so fordert er von nun an (E 28, 412 f.; 29, 329. 221. 216. 331); wenn es heißt „ist“, dürfe man nicht „bedeutet“ erklären (28, 393. 396. 398). Die leibliche Allgegenwart des Herrn sei aber nicht zu bestreiten, er fare doch nicht auf und nieder zwischen Himmel und Erde (29, 289. 293 f.).

L. hat, wie wir gesehen haben, die reale Gegenwart des Leibes Christi im Abendmal nie angefochten. Indem aber jetzt die Frage nach dem Wie der Gegenwart des Leibes in den Vordergrund seines Interesses tritt, gewinnt dieselbe eine größere und selbständige Bedeutung. War der Leib ursprünglich nur ein Mittel zur Constituirung der Abendmalsgabe, so wird später in ihm die Gabe selbst erblickt werden. Darüber s. weiter unten.

6. Endlich ist zu sagen, daß L. seit dem J. 1520 mit voller Klarheit und Entschiedenheit sowol für den Genuß des Abendmals in beiderlei Gestalt (W 6, 502 ff. 78 f. E 28, 296; 11, 161) als gegen das Meßopfer auftritt. Weder die Schrift lehre dasselbe (W 8, 421)[1]), noch könnten wir ein Opfer darbringen (W 6, 367), noch bedürfte es dessen, daß wir Gott versönen (W 8, 441 f.). Dazu kommen die Misbräuche, die aus der Messe eitel Zauberei gemacht haben (W 6, 375 s. S. 188 A 1). Wir sollen Gott nichts anderes opfern als Gebet, Dank und Lob (6, 368) samt dem Glauben, *das Christus ym hymel unser pfarrer sey, sich fur uns on unterlas opffer, unss, unser gepeet und lob furtrag und genhem mach* (6, 369 f.).

§ 70. Der reformatorische Kirchenbegriff.

Köstlin, Luthers Lehre v. d. Kirche. 1853 u. L. Theol. I, 248 ff. Kolde, L. Stellg. z. Concil u. Kirche. 1876. Seeberg, Begriff d. Kirche I, 85 ff. Gottschick, Ztschr. f. KG. VIII, 543 ff. Sohm, Kirchenrecht I, 460 ff.

1. Auch für Luthers Kirchenbegriff ließen sich die Grundelemente in seiner vorreformatorischen Zeit nachweisen (s. S. 217 f.)[2]). Nun waren

1) S. die interessanten Bemerkungen über den Ursprung des kirchl. Opfers W 6, 365 f.

2) Gottschick hat mit Recht Ritschl, mir u. A. gegenüber die Unabhängigkeit Luthers von Hus betont. L. kannte bei der Leipziger Dispu-

diese Elemente aber durch die Unterwerfung unter die kirchenrechtliche Anschauung der Kirche gebunden. Der Papst als Papst bleibt ihm noch Autorität (W 1, 582. 670. 683; 2, 30), von den Concilien werden neue Glaubensartikel erwartet (W 1, 582 ff. 681; 2, 36 f.). Dieser schwankenden und unklaren Stellung machten der Streit mit Eck und die Leipziger Disputation (1519) ein Ende. L. hatte behauptet, der Primat der römischen Kirche über alle Kirchen wäre noch zur Zeit Gregors I. nicht ausgeübt worden, wenigstens nicht über die griechische Kirche (W 2, 161), nach den Vätern sei der Papst nur *coepiscopus* mit den übrigen Bischöfen (2, 20. 229). Hier setzte der Streit ein. L. hielt seine Anschauung aufrecht (2, 185). Petrus stehe nach der Schrift nicht über den anderen Aposteln (ib. 235 f.), das Concil von Nicäa habe dem römischen Bischof nicht den Primat zugesprochen (238. 265. 397. 672). Damit ist der Gehorsam gegen den Papst nicht in Abrede genommen. Aber dieser Gehorsam ist dem gleich, den man überhaupt einer Obrigkeit schuldet, etwa auch dem Türken (186). Es liegt hier nur menschliches, nicht göttliches Recht vor. Denn Bibelstellen wie Mtth. 16, 18 f. haben mit dem Papst nichts zu schaffen (187. 189 ff. 194), und das päpstliche Dekretalenrecht, auf das die päpstlichen Ansprüche sich gründen, ist menschliches Recht (201). Dagegen ist es nach 2. Ptr. 2, 13 göttliches Recht, daß der Papst samt allen seinen Untergebenen dem Kaiser untertan sein soll (220 f.). Da Petrus keine weltliche Herrschaft ausgeübt hat, so ist die kirchliche Jurisdiktion nicht göttlichen Rechtes (223). Und schließlich kommen L. Zweifel, ob überhaupt *in terris aliud caput ecclesiae universalis statui praeter Christum?* (239). — Nun verfocht Luther in Leipzig u. A. den Satz, daß Hus mit Recht die Kirche *praedestinatorum universitas* genannt habe. Dieser Satz war aber zu Costnitz verdammt. So sah sich L. fortgedrängt zu einer weiteren Aufstellung: *Nec potest fidelis christianus cogi ultra sacram scripturam, quae est proprie ius divinum, nisi accesserit nova et probata revelatio, immo ex iure divino prohibemur credere nisi quod sit probatum vel per scripturam divinam vel per*

---

tation Hus' Buch von der Kirche noch nicht (E 24, 22 vgl. Enders, L's Briefe II, 196), seine Predigten nur flüchtig von Erfurt her (E 65, 81). Da die Formel *congregatio praedistinatorum* L's Kirchenbegriff nicht beherrscht, so ist auch an eine Entstehung aus den Concilsakten von Constanz nicht zu denken. L's Kirchenbegriff knüpft an Augustin und an die übliche mittelalterl. Definition *communio fidelium* (s. S. 127 A. 1) an.

manifestam revelationem (W 2, 279). Eine Erkenntnis von ungeheurer Tragweite ist damit festgestellt: in allen die Lehre betreffenden Fragen ist die Schrift als göttliches Recht die alleinige entscheidende Autorität. Dieser Gedanke ist nicht neu. Er leitete schon die mittelalterliche Kritik des Papsttums (S. 153. 155 f.) und L. selbst hat ihn in der Praxis früher geübt [1]). Aber neu war die prinzipielle Feststellung und die konkrete energische Anwendung. Gegen die Concile im Allgemeinen, wie in Sonderheit gegen das hochgeachtete von Costnitz, und ebenso gegen den Papst wird dieser Kanon gerichtet (W 2, 283 ff. 313. 404. 314. 397): *concilium facere ius divinum non possit ex eo, quod natura sua non est ius divinum* (308). Es ist ein unverbindliches *novum dogma* den römischen Primat *iure divino stabiliri* (434). Die Kirche bedarf nicht eines Hauptes (313 f.), die hierarchische Ordnung ist nicht biblisch, nicht göttlichen Rechtes (379. 433 f.), das Kirchenrecht kommt ins Schwanken (423).

Darin besteht die große Bedeutung der Leipziger Disputation und der ihr vorhergehenden und nachfolgenden Kämpfe, daß L. prinzipiell und für immer mit dem römischen Kirchengedanken und seinen Normen (Canones, Papst, Concil, Kirchenrecht) bricht. An die Stelle der letzteren tritt die alleinige Autorität der heil. Schrift. Nun ist der Durchfürung und Anwendung der reformatorischen Gedanken Raum gewonnen, nachdem der alte Ramen zertrümmert wurde. Rasch schreitet jetzt die Kritik fort gegen Rom (z. B. W 6, 287 ff. 290 ff. E 31, 257. 310) und den Papst als Antichrist (de W. 1, 239. W 6, 289. 331. 598. 603; 8, 470. 183; 9, 701 ff. E 28, 224; 17, 25 etc.), sowie gegen die Concile (W 6, 79. 138. 258; 8, 150. E 22, 143 f.) und die Tradition der Väter (E 31, 205; 11, 10 ff.; 12, 138; 14, 330).

2. Doch wir wenden uns dem neuen Kirchenbegriff zu, wie Luther ihn zuerst zusammenhängend in der Schrift „von dem Papsttum zu Rom“ (1520) entwickelt. Die Kirche ist *eyn vorsamlunge aller Christgleubigen auff erden* (W 6, 292), und zwar *ein vorsamlung der hertzen in einem glauben* oder *ein gemein der heiligen* (293). Indem diese Versammlung als eine geistliche Gemeinschaft vorgestellt wird, ist das Prinzip ihrer Einheit nicht in einer zufälligen geschichtlichen Größe, wie Rom oder dem Papsttum, zu erblicken, sondern in

---

1) Vgl. Undritz, Neue kirchl. Ztschr. 1897, 579 ff. Bei der Geläufigkeit dieses Gedankens im späteren MA. ist kein besonderes Gewicht darauf zu legen, daß Carlstadt (Kolde, L's Stellung z. Concil S. 34) ihn schon 1518 ausspricht.

Christus (294 f.), denn Christus ist es, der so in den Gliedern der Gemeinde wirksam wird, daß sie dadurch zu einer Gemeinde zusammengeschlossen werden. Als das Haupt flößt er seinen „Sinn, Mut und Willen“ der Gemeinde ein (298). Die Kirche ist also die durch Christus hergestellte und bestehende geistliche Gemeinschaft der an Christus Gläubigen. — Zum anderen begreift man aber mit dem Wort Kirche die organisirte Gemeinschaft der Christusgläubigen, ein *euserlich wesen mit euserlichen geperden* und dem geistlichen Stand (296). Diese *leypliche eusserlich Christenheit* und jene *geystliche ynnerliche Christenheit* sind zwar genau von einander zu unterscheiden, nicht aber zu scheiden. Sie verhalten sich zu einander wie Leib und Seele im Menschen (297). Es kommt natürlich darauf an, daß man zur geistlichen Kirche gehört, aber diese Zugehörigkeit steht in festem Zusammenhang zu der Zugehörigkeit zur äußeren Kirche. Hierin liegt das Neue in L's Kirchenbegriff. Er hat durch die Einfürung von Wort und Sakrament das Auseinanderfallen des Kirchenbegriffes bei Augustin und den Vorreformatoren verhütet. Wort und Sakrament nämlich, wie sie äußerlich und sinnenfällig dargeboten werden, bewirken das Zustandekommen jener inneren geistlichen Kirche. *Dan wo die tauff und Evangelium ist, da sol niemant zweyffeln, es sein heyligen da, und soltens gleich eytel kind in der wigen sein* (301). Also die Kirche ist einerseits eine äußere sichtbare Gemeinschaft. Aber das ist nicht *die rechte kirche, die gegleubt wirt.* Indem aber Wort und Sakrament hier wirksam sind, erschließt der Glaube daraus, daß sich hier in der äußeren Gemeinschaft eine Gemeinde der Heiligen finden werde. So ist die Kirche Glaubensobjekt und nicht sichtbar, *dan was man gleubt, das ist nit leyplich noch sichtlich* (300. 301).

3. Mit dieser einfachen Combination ist die Lösung des Problems des Kirchenbegriffes angedeutet. L. hat an diesen Gedanken unausgesetzt festgehalten, freilich nicht one sie den praktischen Bedürfnissen entsprechend auszugestalten. Hiebei kam ein Doppeltes in Betracht, nämlich die Entstehung eines eigenen evangelischen Kirchentums, sowie der Gegensatz wider den Kirchenbegriff der Täufer. Nötigte jener Gesichtspunkt zu einer prinzipiellen Feststellung dessen, wie das äußere Kirchentum beschaffen sein müsse, um das geeignete Mittel zur Erzeugung der *communio sanctorum* zu sein, so legte der Gegensatz zum Täufertum die energische Betonung der Notwendigkeit solch eines Kirchentums nahe (vgl. S. 266 f.). Rom gegenüber hieß es: nur Wort und Sakrament sind nötig, damit Kirche sei; den Täufern

gegenüber: one Wort und Sakrament keine Kirche! Wir zeichnen in einigen Zügen den Kirchenbegriff L's in der weiteren Entwicklung.

a) Unverkürzt erhalten bleibt die Erkenntnis des geistlichen Wesens der Kirche. Die Kirche ist die *communio sanctorum* (W 6, 606. 131. op. ex. 15, 357), denn diese Worte sind „nichts anders, denn eine Glosse oder Auslegung, da jemand hat wöllen deuten, was die christliche Kirche heiße" (Gr. Kat. 457). Sie ist die „Versammlung aller Gläubigen" (W 8, 163), das „heilig christlich Volk" (E 25, 355): die Wiedergeborenen (46, 258). Und zwar ist sie heilig, weil in ihr der heil. Geist waltet (W 8, 163). Ihre Angehörigen sind allesamt Priester im geistlichen Sinn (ib. 247f. 251f. 254. 382. 415. 417. 470). So betrachtet ist die Kirche die *nova creatura dei* (W 6, 130), das Produkt und Gebiet des Erlöserwirkens Christi (E 46, 154), oder sie ist das Reich Gottes, in dem Christus regirt durch Geist und Glauben (E 29, 3)[1]) (vgl. S. 263). Die Kirche in diesem Sinn ist Glaubensgegenstand und kann daher auf Grund der Definition Hbr. 11, 1 als geistlich und unsichtbar bezeichnet werden (s. die Stellen oben S. 218, dazu op. v. a. 5, 295. W 6, 300; 8, 419 vgl. die Betrachtung des Reiches als „unsichtbar" E 12, 96. 127; 17, 236 cf. 63, 168; 19, 26)[2]). — b) Nun ist aber die Wirkung Christi, die der Kirche einverleibt, an die Medien des Wortes und Sakramentes gebunden, denn durch sie sammelt Gott die Gemeinde, und sie bringen den Geist (E 9, 124; 12, 406; 22, 142; 49, 220; 50, 75ff.; 48, 68. 346). Hieraus ergibt sich die besondere Art des auf die Kirche bezogenen Glaubensaktes. Wo die Gnadenmittel sind,

1) Über das Verhältnis von Reich und Kirche s. E 5. 231: *Solch Himmelreich fähet hienieden auf Erden an und heisset mit einem andern Namen die christliche Kirche hier auf Erden, da Gott durch sein Wort und seinen Geist inne regieret.* Die Kirche ist also das Reich Gottes wärend seiner zeitlich geschichtlichen Entwicklung.

2) Schon Mitte der zwanziger Jare sagen die Evangelischen in Franken gegen die Römischen: „diese Kirche ist geistlich und unsichtbar, nicht daß wir die Personen nicht sehen, sondern daß niemand weiß, welche von der christlichen Kirche eigentlich sind" (b. Engelhardt, Ehrengedächtnis der Ref. in Franken S. 97. 123). Übrigens ist diese Begründung nicht mehr die ursprüngliche. Der Titel der Unsichtbarkeit soll nämlich eigentlich nur feststellen, daß das Wesen der Kirche geistlich und daher unsichtbar und Glaubensobjekt ist, er bezieht sich zunächst nicht auf die Unterscheidung der Glieder in der Kirche. Vgl. schon Wiclif und Hus S. 196. Übrigens ist der Terminus, nach obigen Angaben, zuerst von L., und später erst von Zwingli angewandt worden.

da nimmt der Glaube eine — ev. ganz kleine — Gemeinde der Heiligen an (25, 358. 360; 22, 142). — c) Durch diesen Zusammenhang ist die Notwendigkeit einer äußeren Kirchengemeinschaft gewärleistet. Die Kirche muß immer auch als empirische Größe in der Geschichte wirksam sein. So betrachtet ist sie *die Zal oder Haufen der Getauften und Gläubigen, so zu einem Pfarrherrn oder Bischof gehoren, es sei in einer Stadt oder in einem ganzen Lande oder in der ganzen Welt* (E 31, 123). Ebenso ist deutlich, daß die Zugehörigkeit zur Kirche für das Heil notwendig ist, *denn ausser der christlichen Kirche ist keine Wahrheit, kein Christus, keine Seligkeit* (E 10, 162. 444; 12, 414; 22, 20; 9, 292; 48, 218f.). — d) Dies Alles gilt von der Kirche, sofern Wort und Sakrament für ihren Bestand unbedingt notwendig sind. Hieraus ergibt sich nun weiter, daß alle Glieder der Kirche zur Verkündigung des Wortes berufen sind, daß also die Gemeinde Alles tun soll sich durch das Wort selbst zu erbauen (z. B. E 12, 222. 278). Da die Gemeinde aber charismatisch begabte Prediger nicht mehr zu erwarten hat, da weiter die Predigt des Wortes nie aufhören darf, so ist Sorge zu tragen für ein Amt, welches Wort und Sakrament verwaltet, one daß dies Amt für den Notfall die Zeugenpflicht des Einzelnen aufhebt (E 17, 250; 22, 146ff.). Die „Schlüssel“ d. h. Lehre und Predigt (15, 395) stehen an sich allen Christen zu (W 8, 173), aber die öffentliche amtliche Ausübung, das wird der täuferischen Propaganda gegenüber stark betont, soll an eine ordentliche Berufung gebunden sein (E 31, 218. 214ff.; 48, 298f.). Der Zweck jedes Gottesdienstes ist die Verkündigung des Wortes (22, 153. 155. 235). Was an sich Sache der Gemeinde ist, soll insonderheit von einem Amt geübt werden, nämlich die Verkündigung des Wortes samt der Spendung der Sakramente und der Seelsorge (E 22, 113; 31, 215). *Darumb wem das Predigampt aufgelegt wird, dem wird das hohist Ampt aufgelegt in der Christenheit* (E 22, 151; 9, 220; 19, 205). Das Amt des Pfarrers kann also überhaupt nicht übertroffen werden von einem höheren kirchlichen Amt, da es das Bischofsamt ist (28, 181; 47, 16) und das Kirchenregiment, denn in Analogie zu Christi Herrschaft darf man in der Kirche kein äußerlich Regiment füren, wie der Papst, sondern nur „die Seelen regiren durch Gottes Wort“. Es gibt keine kirchliche Obrigkeit, die Gesetze auferlegen könnte one Willen und Erlaubnis der Gemeinde, *sondern ihr Regiern ist nicht anders denn Gottis Wort treiben, damit die Christen führen und Ketzerei überwinden* (E 22, 6.

93 f.; 46, 183 ff.). So erfordert der Zusammenhang von Wort und Geist ein kirchliches Amt [1]).

e) Indem aber die Kirche wegen dieser Bedeutung des Wortes stets eine äußere Gemeinschaft sein muß, ist weiter klar, daß zu ihr empirisch eine große Anzal von Werdenden, Unfertigen und auch Heuchlern gehört, die an ihrem geistlichen Wesen nicht Teil haben (E 9, 303; 14, 211; 16, 247; 2, 53. 61 f.; 25, 363; 65, 66. Gal. 3, 151 f.). Empirisch angesehen, wird also die Kirche dem Feld entsprechen, auf dem das Unkraut unter dem Weizen steht. — f) Dies muß als auch von der neuentstandenen evangelischen Kirche geltend im Auge behalten werden. Wenn nun die Frage erhoben wird, welche von den beiden Kirchen die „rechte“ sei, so kann die Antwort von dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit her nicht gegeben werden. Da nun aber das äußere Kirchenwesen den Zweck hat durch das Wort Christum zu bringen, so wird es in dem Maß als die Wortverkündigung in ihm diesem Zwecke entspricht, d. h. die rechte evangelische ist, Anspruch auf den Titel der „rechten Kirche“ haben [2]). Das Merkmal der rechten Kirche ist sonach, daß in ihr das Evangelium rein gepredigt wird (E 31, 366), daß sie die „Lehre, Glauben und Bekenntnis von Christo“ hat (12, 245. 249; 48, 224 ff.; 49, 230; 50, 10 ff.). Dies wird aber erkannt aus der Übereinstimmung ihrer Lehre mit „Christi Wort“ (12, 289): *dass die rechte Kirche mit mir hält an Gottes Wort* (28, 379; 9, 230). Unsere Lehre ist *die Schrift und das klare Wort Gottes* (13, 219. 223). Deshalb ist die „reine Lehre“ von der größten Bedeutung, weil jede Fälschung derselben sofort das Leben beeinflussen müßte (15, 358; 16, 101; 26, 35 f.). Falsche Lehrer darf die Kirche daher nicht dulden (E 26, 37 f.). Wie daher die innere Einheit der Kirche durch Christus das Haupt hergestellt wird, so die äußere durch die reine Lehre des Evangeliums [3]). *Darum heisst und ist diese Einigkeit der*

---

1) Der rein weltliche Charakter, den jede Form des Kirchenregimentes im Sinn Luthers hat und haben muß, erhellt aus Obigem, vgl. Sohm 517 ff.

2) Vgl. E 26, 42; 31, 389: *Ich hab, Gott Lob, mehr reformirt mit meinem Evangelio, denn sie vielleicht mit fünf Conciliis hätten gethan.*

3) Man darf im Sinn Luthers hiebei die praktische Abzweckung der „Lehre“ nicht vergessen. Auch das theoretische Lehrgefüge ist in seinem Sinn dem Zweck der Deutung und Aneignung des Evangeliums unterstellt (z. B. W 2, 469). Dies bewärt sich auch daran, daß nach L. alle gläubigen Christen das Recht haben über die Lehre und Predigt zu urteilen (22, 145; 12, 367; 13, 182 ff.; 46, 232 f.; 47, 354). Dies setzt aber voraus eine an der

Kirchen nicht einerlei äusserlich Regiment, Gesetz oder Satzung und Kirchenbräuche haben und halten, wie der Papst mit seinem Haufen vorgiebt und alle will aus der Kirche geschlossen haben, die da nicht hierin ihm wollen gehorsam seyn ... Daher heisst es eine einige heilige catholica oder christliche Kirche, dass da ist einerlei reine und lautere Lehre des Evangelii und äusserlich Bekenntniss derselben (9, 293). Wo diese alte rechte Lehre [1]) im Schwange geht, d. h. der Apostel Symbolum bekannt wird, da sind die Bedingungen vorhanden für den Bestand der *communio sanctorum*, da ist deshalb die rechte Kirche [2]). Dieser Begriff hat eine Wandlung erfaren. Einst war die *rechte kirche, die gegleubt wirt* (W 6, 301), jetzt ist es die Kirche der reinen Lehre (E 12, 245. 249; 26, 43; 28, 379; 48, 359 f.), einst war es ein rein religiöser, jetzt ist es ein empirischer Begriff [3]). Der doktrinäre Zug, der sich an die „reine Lehre" heften kann, ist nicht in Luthers Sinn. Die Lehre faßt ja das Evangelium in sich, und dies ist eine Macht, die das ganze Leben ergreift, Glaube, Liebe und Werke erzeugt, die Christen zu innerer und äußerer Gemeinschaft zusammenschließt [4]).

---

evangelischen Predigt erworbene innere Erfarung, die man zum Maßstab braucht. *Wenn du Gott erkennest, so hast du schon das Richtscheid, das Maass und Ellen, damit du alle Lehre der Väter richten kannst ... Wer lehret dich das? Dein Glaube im Herzen, der das allein glaubet* (13. 185). — *Du musst selber beschliessen, es gilt dir deinen Hals, es gilt dir dein Leben. Darum muss dir's Gott ins Herz sagen, das ist Gottes Wort, sonst ist es ungeschlossen* (ib. 183). Eine Lehrhierarchie hat darnach nicht in Luthers Sinn gelegen.

1) Die päpstliche Lehre ist eine „neue" Lehre, z. B. E 17, 142 vgl. 51, 103, wo „Schrift u. Erfarung" „zwei Prüfsteine der rechten Lehre" sind. Die Evangelischen haben die „alte Lehre" und sind daher „die alte rechte Kirche": *denn wer mit der alten Kirche gleich gläubt und gleich hält, der ist von der alten Kirche* (E 26, 14 f.).

2) Obgleich L. die römische Kirche für eine „Teufels Kirche" erklärt, weil sie „unrechte Artikel" bekennt, nimmt er doch an, daß durch die Taufe und Wort Gott in ihr *dennoch die jungen Kinder .. erhält und etliche Alte aber gar wenig, die an ihrem Ende wiederumb zu Christo sich gehalten haben* (E 26, 28. 281; 4, 59 ff.). Genau genommen hat die falsche Kirche kein Anrecht auf die Kirchengüter (26, 39. 59).

3) Es wird kaum nötig sein dem Misverständnis zu wehren, als wenn durch diese veränderte Betrachtungsweise der religiöse Charakter der Kirche beschränkt würde. Bedeutung und Wert hat die Kirche der reinen Lehre ja nur, sofern sie Mittel ist für die Herstellung der *communio sanctorum*.

4) Die Bemerkungen über den sozialethischen Zug in L's Kirchenbegriff (m. Kirchenbegr. I, 88) halte ich gegen die Einrede von K. Müller (Symbolik S. 326 f.) noch heute aufrecht.

§ 71. Luthers Verhältnis zu den überkommenen Normen der Lehre, Schrift und Dogma.

Romberg, L's Lehre v. d. h. Schrift, Wittenberg 1868. Thimme, L's Stellg. z. h. Schr. Neue kirchl. Ztschr. 1896, 644 ff. Kattenbusch, L's Stellg. zu den ökumen. Symbolen, Gießen 1883.

1. Wir haben in den vorigen Paragraphen die Grundzüge von Luthers Lehre, sofern dieselbe für die DG. in Betracht kommt, kennen gelernt. Man kann sagen, daß hier Alles neu ist. Das Evangelium in seiner ganzen Höhe und Tiefe hat L. darzustellen verstanden, wie kein Mensch seit den Tagen des Paulus. Man versteht den Ursprung am besten vom neuen Glaubensbegriff aus. Nicht das Fürwarhalten eines Dogmas, nicht die theoretische Überzeugung von der Richtigkeit einer Formel ist der Glaube, sondern das Erlebnis des Herzens von der Allmacht der Liebe, die uns in Christo offenbar wird. Dies Erlebnis macht mich zu einem neuen Menschen und beschwingt mich mit Kräften und Impulsen einer anderen Welt. Dies Erlebnis faßt aber auch die Gewißheit in sich, daß ich bei Gott in Gnaden bin, obschon die sündigen Triebe in mir noch walten. Da sprießt auf ein neues Leben, das ausgefüllt wird von der rechten evangelischen Buße. Die Herrschaft des Bußsakramentes ist abgelöst durch die Buße. Hiemit steht im nächsten Zusammenhang der Ersatz der im Gefolge des Bußsakramentes geschehenden Werke durch die Werke des Berufes oder die Einfürung eines neuen Lebensideals. Aber man kann noch mehr sagen. Indem Luther das Christentum mit seinen Tatsachen und Lehren vom Glauben aus versteht, erhalten alle seine Aussagen den unmittelbaren Zug religiöser Erfarung [1]). Er sagte von den Dingen, was sie im gläubigen Herzen bewirkten, und wie dies sie in ihrer Wirkung empfand. Auf diesem Wege ergaben sich ihm einfachere aber auch tiefere Formeln als häufig die Überlieferung sie darbot. Er blieb bei Augustins Erbsündenlehre oder, genauer gesagt, er erneuerte sie, aber für ihn lag das Wesen der Sünde im Unglauben, nicht mehr in der sinnlichen Lust. Er hat die altkirchlichen theologischen und christologischen Formeln oft reproducirt, aber der Gott,

---

1) vgl. 58, 398 f.: *Es ist nur Ein Artikel und Regel in theologia; wer die nicht wohl inne hat und weiss, der ist kein Theologus, nämlich rechter Glaube oder Vertrauen auf Christum. In den Artikel fliessen und gehen wieder heraus die andern allzumal und ohne diesen sind die andern nichts*, ebenso Gal. 1, 3.

den er empfand, war nicht die unendliche „Substanz“ (vgl. Bd. I, 269 A. 1), sondern der allmächtige Liebeswille. Er redete von der Gnade und ihren Gaben in uns, ja von „eingegossener Gnade“, aber er dachte dabei nicht an eine „eingeklebte Qualität“, sondern an die wirksame Macht der Liebe, die uns innerlich umwandelt.

Das wiedergefundene Evangelium barg in sich auch die Impulse zu neuen theologischen Formeln. Mit reicher Hand, wie achtlos, hat L. solche hingeworfen. Aber die Reformation der Theologie, die er erstrebte, war nicht von dem Interesse geleitet die gesamte dogmatische Überlieferung zu revidiren. L. kam es darauf an die neu erworbenen Anschauungen vom religiösen Leben (Glaube, Rechtfertigung, Gnade, Werke, unfreier Wille, Evangelium, Gesetz) unter Dach und Fach zu bringen [1]). Sie seinen Zuhörern und Lesern einzuprägen ist er nie müde geworden [2]). Von diesem Mittelpunkt aus hat er die Lehre umgestaltet. Was hier entgegenstand, wurde abgestoßen. So fielen der mittelalterl. Semipelagianismus, die Gnadenlehre, die ganze Sakramentslehre, der Hierarchismus, der Ergismus und die Verdienstlehre. Aber ebenso fielen unter der Wucht des reformatorischen Grundgedankens die schwarmgeistigen Ideen von einer unvermittelten Geistwirkung. — Anderes dagegen, was mit seinem religiösen Prinzip nicht collidirte, conservirte L. Hätte er die Trinitätslehre oder Christologie zu schaffen gehabt, so hätte er sicher andere Formeln als die

---

1) Von diesem Gesichtspunkt bezw. dem in L's Schriften und dem Römerbrief vorliegenden Vorbild aus erklärt es sich auch. daß in der 1. Edition von Melanchthons Loci die Trinität und Christologie keine Behandlung gefunden haben

2) Man findet bei L. die mannigfachsten Formulirungen für den „Hauptartikel“ oder „die Summe des Evangelii“. In der Sache laufen alle auf dasselbe hinaus. Ich füre einige Gruppen an. Rechtfertigung und Sündenvergebung z. B. E 31. 250: *das Wort der Gnaden und Vergebung der Sünden und wie wir allein durch Christum, ohn Verdienst, gerecht und selig werden. Denn diess ist der Hauptartikel, aus welchem alle unser Lehre geflossen, dass sie auch zu Augsburg für dem Kaiser bekannt und erkannt ist, wie sie in der Schrift gegründet*; dazu Müller Symb. Bb. 300. de W. 4, 151. E 8, 184. 236; 11, 157; 14, 188; auch Buße und Vergebung 11, 279. — Gnade, Vergebung, Freiheit 13, 30; 40, 324. — Christus der Gottmensch, der uns erlöst 13, 49. 56. 204: 15, 155; 16, 254; 9, 213; 10. 346; 12, 246 f.; 18. 24; 19. 390; 47, 45. 58; 48, 98; nicht aber unser freier Wille 10. 218; 14. 33. — Glaube und Liebe 14, 73; 22. 233; 25, 76. Gal. 1, 322; Gl. und Taufe 12. 204, Gl. und Werke 16, 140. — Trinität 9. 1 bezw. der Inhalt des Apostolicums 28. 413 f. 346 f.; 13, 221 f.; 49, 5 sowie die Symbolerklärungen.

von Nicäa oder Chalcedon gebildet. Weder Connivenz noch gar Berechnung [1]), oder auch nur Inconsequenz ist hierin zu erblicken. Mit echt geschichtlichem Sinn ließ L. die Formen fortbestehen um des Inhaltes willen, den sie bargen. Hier erhebt sich eine neue Frage: Luthers Stellung zum Dogma.

2. Doch ehe wir darauf eingehen, ist ein anderes klar zu stellen. Wir haben soeben gesehen, daß L. vom reformatorischen Prinzip her. mit innerer Notwendigkeit, die mittelalterl. Lehren aufheben und durch neue ersetzen mußte. Der Glaube mit seiner Selbstgewißheit, seinem „Fülen" und „Erfaren" (S. 241f. u. E 13, 185. 183 oben S. 282 A.) wurde hier zum kritischen wie zum organisirenden Prinzip. — a) Aber in der Entscheidungsstunde zu Worms hat L. sich nicht blos auf seine religiöse Erfarung berufen, sondern auch auf die Autorität der heil. Schrift. Damit ist ein weiterer Kanon zur Reformation der Lehre festgestellt. Den Gegnern gegenüber hat L. sich — man begreift das — in der Regel auf diesen berufen und derselbe hat ihn auch innerlich geleitet [2]). Seine Bedeutung ist ihm auf der Leipziger Disputation aufgegangen (S. 276 f.). In der Kirche darf nur herrschen das „göttliche Recht" oder die h. Schrift: *quod sine scripturis asseritur aut revelatione probata opinari licet, credi non est necesse* (W 6, 508; 2, 297. 279. 309. 315). Zu diesem Wein darf kein Wasser gegossen werden (W 8, 141 f. 143 f.), diesem Sonnenlicht keine Laterne entgegengehalten werden (ib. 235). Gottes Wort nicht Menschenlehre, Christus, nicht die Philosophie, soll Gottes Volk regiren (ib. 144. 146. 149, 345. E 9, 232; 11, 7; 28, 298); Christi Diener sollen nur sein Wort lehren (E 7, 82). Das Wort selbst soll gelehrt werden, nicht soll es, wie Rom tut, durch die Auslegung gebunden werden (W 2, 339. E 11, 31), oder durch Nichtbeachtung des Zusammenhanges um seinen Sinn gebracht werden (W 2, 361. 425; 8. 348). — Die Auffassung Luthers verfestigte sich in dem Maß, als auch unter seinem Anhang das Bedürfnis nach einer autoritativen Norm sich

---

1) Für die rechtliche Stellung der Reformation war das Festhalten an den trinitar. und christolog. Formeln von größtem Belang.

2) E 28, 350: *Nu fuhr ich mit dem verfluchten Greuel* (Ablaß) *am ersten fast sanft und leise und schon, hätte gar gerne das Papstthumb lassen und helfen etwas sein; allein die Schrift wollte ich lauter, rein und gewiss haben: wusste noch nicht, dass es wider die Schrift wäre, sondern hielt es nur, dass es ohn Schrift wäre, wie andere weltliche Obrigkeit durch Menschen erhaben.*

geltend machte. Bilderstürmer und Schwärmer wurden so bekämpft, die Ordnung des evangelischen Kirchenwesens von dort aus normirt. Hinfort heißt es: *Du musst dich gründen auf einen hellen klaren starken Spruch der Schrift, dadurch du denn bestehen magst* (E 28, 223). Von diesem Standort her begreift man sein Pochen auf das *est* der Abendmalsworte. — Diese ganze Anschauungsweise enthält aber an und für sich noch nichts Evangelisches, denn sie ist schon in dem MA. geltend gemacht worden (s. S. 83. 132. 177 ff.). Ebenso ist die strenge Inspirationsvorstellung, die L. bisweilen voraussetzt (*scriptura spiritus sancti*, *eigen Schrift des Geistes*, op. ex. 7, 313; 1, 4. E 27, 244; 11, 248; 45, 301; 52, 321. 333)[1]), dem späteren MA. geläufig (S. 177 A.). Aber für Luther ist die Schrift doch etwas anderes als das von Gott inspirirte göttliche Recht, wie etwa Occam und Biel auch meinten.

b) Dies bewärt sich an einer Reihe von Beobachtungen, die auf eine andere Anschauung von der Schrift hinfüren. 1) Das ausgehende MA. setzt das der Vernunft angeborene „Naturrecht“ dem „göttlichen Recht“ der Schrift gleich (oben S. 155 f. 177. 168). Indem L. dies leugnet (E 11, 30; 19, 266)[2]), ist für ihn die Offenbarung nicht dem allgemeinen Vernunftinhalt gleich, sondern sie hat einen besonderen positiven Inhalt. — 2) Dieser Inhalt ist Christus und seine Offenbarung. *Weyss ich aber was ich glewb, sso weyss ich was ynn der schrifft stehet, weil die schrifft hat nit mehr denn Christum und Christlichen glawben ynn sich* (W 8, 236). Der heil. Geist, wie er in den neutestamentl. Autoren wirksam war, hat nur ausgefürt was Christus gesagt. *Als Johannes der Evangelist viel mehr Dinge geschrieben, denn allhier Christus geredet, aber doch immer in einem bleibt, dass er den Artikel von der Person, Amt und Reich Christi, davon auch Christus selbst redet, durch und durch treibt* (E 12, 135 f. 138. 141). Damit ist der specifische Inhalt aller heil. Schriften für L. bestimmt. Wertvoll in ihnen, ihr Wesen bestimmend ist die Be-

---

1) Viele weitere Beispiele s. bei Rohnert, Die Inspiration d. h. Schr., 1889, S. 144 ff.

2) Wenn L. anfangs nur: *was der heilig Vater mit Schrift oder mit Vernunft bewähret*, annehmen will (E 27, 21) oder zu Worms „durch Zeugnisse der Schrift oder durch helle Gründe“ überwunden werden will (Köstlin, L's Leben I, 452), so beweist das nichts gegen den obigen Satz. L. denkt hier an Sprüche oder auf Grund derselben gezogene durchsichtige Consequenzen, vgl. Occam S. 177 oben.

ziehung zu Christus. *Auch ist das der rechte Prüfstein alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget* (Röm. 3, 21) *und St. Paulus nichts denn Christum wissen will* (1. Kor. 2, 2). *Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich S. Petrus oder Paulus lehrete. Wiederumb, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät* (E 63, 157). — 3) Von größter Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die kritischen Urteile L's über die Schrift. Z. B. der prophetische Text ist oft in Unordnung geraten, die Reden sind vermutlich erst später durch Redaktoren zusammengestellt (63, 57. 74). Auch „fehlten" die Propheten oft, wenn sie „von weltlichen Läuften" weissagten (E 8, 23). Von wem die Genesis verfaßt, ist gleichgiltig (57, 35). Das Buch Esther sollte lieber nicht im Kanon stehen (op. ex. 7, 195; E 62, 131); die salomonische Abfassung des Predigers wird bezweifelt (E 62, 128). Der Judasbrief ist ein Auszug aus dem 2. Ptr.-br. (63, 158). Der Hbr.-br. irrt, indem er die zweite Buße versage (ib. 155), er ist wol „von vielen Stücken zusammengesetzt". Jakobus schrieb *ein recht strohern Epistel . . , denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat* (ib. 115), d. h. „er lehret nichts" von Christus und bezieht die Gerechtigkeit auf die Werke (156 f.), ja: *Iacobus delirat* (op. ex. 4, 328 W. 2, 425). Die Apokalypse hält L. ursprünglich für kein prophetisches oder apostolisches Buch, *weil Christus darinnen widder gelehret noch erkannt wird* (63, 169 f.). Hinsichtlich des Verfassers blieb er auch später zweifelhaft (159) [1]. — Auf die altkirchliche Bezeugung hat er viel Gewicht gelegt [2]. Hebr., Jak., Jud. und Apok. werden in den Vorreden v. 1522 von den „rechten gewissen Hauptbüchern" getrennt (63, 154). Aber noch wichtiger ist ihm der innere Kanon. Das Evangel. Joh., Pauli Episteln, bes. Röm. und 1. Petr. sind *der rechte Kern und Mark unter allen Büchern . . . Denn in diesen findist du nicht viel Werk und Wunderthaten Christi beschrieben; du findist aber gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christum Sund, Tod und Hölle ubirwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt. Welchs die rechte Art ist des*

1) Auf Weissagungen äußerer Dinge hat L. sehr wenig Wert gelegt, er stellt aber in dieser Hinsicht die Apokal. zusammen mit Joachim v. Floris und dem Lichtenberger (E 8, 22)!

2) Schon 1519 zu Leipzig hat L. 2. Makk. als nicht kanonisch verworfen (W 2, 325. 329. 339), über die Apokr. s. 63, 91 ff.

Evangelii (63, 114 f.; 51, 372). — Entsprechend dieser Auffassung haben die geschichtlichen Versehen und Irrungen in der Schrift L. innerlich wenig berürt (z. B. E 14, 319; 46, 174; 50, 308 f.; 62, 132, auch Walch Luth. WW XIV, 1208. 1293 f.)[1]. Man versteht das, wenn man seine Grundauffassung ergriffen hat[2]. — 4) Es entspricht letzterer auch genau, wenn L. die Anerkennung der Autorität der Schrift nicht auf ihre kirchliche Anerkennung begründet[3], sondern auf die Erfarung von ihrer Warheit: *es muss ein iglicher allein darumb gläuben, dass es Gottes Wort ist und dass er inwendig befinde, dass es Wahrheit sei* (E 28, 340; 47, 356), Realität, und nicht ein bloßer „Gedanke" (48, 29).

c) Die sub b dargelegten Gedanken füren auf eine andere Auffassung von der heil. Schrift als die von L. gebrauchten mittelalterlichen Formeln (sub a) anen lassen. Man muß sich nämlich hüten jene Gedanken als Übereilungen überschäumender Kraft anzusehen, von denen man den Reformator großmütig absolvirt. Dagegen spricht nicht nur, daß sie meistens an viel zu exponirter Stelle (Vorreden zur Schrift) ausgesprochen sind, sondern vor Allem, daß sie im engsten Zusammenhang zu der reformatorischen Idee vom Glauben stehen. Dann aber ergibt sich eine neue Auffassung von der Autorität der Schrift und ihrer Inspiration. Ihr specifischer Inhalt — im A. wie N.T. — ist Christus, sein Amt und Reich. Dieser Inhalt ist es, der den Glauben angeht und den der Glaube durch innere Erfarung bewärt. Hierauf kommt es also an bei der Schrift. Hieher mußte demnach die besondere Wirkung Gottes, die der Schrift ihre Eigenart gab, abzielen. D. h. das Zeugnis des heil. Geistes in der Schrift ist das Zeugnis vom Heil und der Erlösung. Hieher fällt ihre Inspiration und demgemäß ihre religiöse Autorität[4]. Hiedurch wird sie zum

---

1) Man sieht also, daß L. im weitesten Umfang „Kritik" getrieben hat. Fast alle Maßstäbe, die wir heute anwenden, hat er schon in seiner Weise gehandhabt.

2) Im Sinne Occams oder Biels ist L's Standpunkt einfach häretisch, denn der Christ ist verpflichtet alle bibl. Bücher anzunehmen und alles, was in ihnen steht, zu glauben, s. die Stellen S. 177. Es ist merkwürdig, daß L's Gegner diese Gedanken nicht mehr ausgebeutet haben.

3) Anders noch d'Ailli oben S. 178 A. 3.

4) Vgl. das überaus charakteristische Wort E 11, 248: *Als wollte ich Mosen, den Psalter, Jesajam und auch denselben Geist nehmen und ja so gut neu Testament machen als die Apostel geschrieben; aber weil wir den Geist so reich und gewaltig nicht haben, müssen wir von ihnen lernen und aus ihren Brünnlein trinken.*

Maßstab und zum Prüfstein, an dem sich alle kirchliche Lehre als evangelische Warheit zu bewären hat (z. B. E 9, 207. 372; 12, 289; 13, 208; 15, 144; 18, 22; 48, 69. 92; 46, 231. 240). Die oben angefürten Aussprüche über die Autorität der heil. Schrift rücken damit in ein neues Licht. Für L. war die Schrift absolute Autorität. Aber wenn er sie auch im Kampf als das „göttliche Recht" dem Kirchenrecht entgegensetzte, so war sie ihm doch Autorität nur als das urkräftige und ursprüngliche Zeugnis von Christo und seinem Heil. Das ist es um ihr Wesen und ihre Art [1]).

So betrachtet darf aber die Schrift nicht als zweites Prinzip des Protestantismus dem rechtfertigenden Glauben coordinirt werden. Der treibende Grundgedanke ist der Glaube. Und indem nur der Gläubige die Schrift versteht und sie nur für den Glauben da ist, ist sie diesem als dem Prinzip unterzuordnen.

3. Jetzt erst können wir L. Stellung zum altkirchlichen Dogma behandeln. Daß er das mittelalterliche Sakramentsdogma als unbiblisch aufhob und daß er die Infallibilität von Papst und Concil leugnete, sahen wir schon. Aber wie stand L. zum alten Dogma? (s. besonders die Schrift v. den Conciliis u. Kirchen 1539 dazu: die drei Symbola 1538 und die anderen Symbolerklärungen). So viel ist deutlich, daß L. sowol die nicänische Trinitätslehre als die chalcedonensische Christologie anerkannt und häufig reproducirt hat. Ebenso hat er die altkirchlichen Symbole mit hoher Auszeichnung behandelt, zumal das Apostolicum, das alle Hauptstücke des Glaubens enthält (28, 413 f. 346 f.; 9, 29 ff.; 13, 221 f.; 20, 297 f.) [2]). Aber das hat nicht den Sinn, als wenn er jenen Symbolen oder Concilen als solchen glaubt, sich also einer irdischen Autorität unterwirft. Seine Freiheit geht schon aus seinem Tadel der alten Terminologie hervor.

1) An die oben entwickelten Gedanken Luthers wird die Lehre von der h. Schrift in der Dogmatik anzuknüpfen haben. — Wie sollte man sich übrigens bei den tadelnden Äußerungen L. über einzelne Gedanken in bibl. Büchern, bei seiner Annahme von Redaktoren, die manche Bücher zusammengestellt haben, bei der Anerkennung von Versehen (s. noch E 30, 314. 331) — eine Verbalinspiration vorstellen?

2) s. E 20, 155: *hie hab ich ein klein Büchlein, welches heisst das CREDO . . ., das ist meine Bibel, die ist so lange gestanden und stehet noch unumgestossen; da bleibe ich bei, da bin ich auch getauft, darauf lebe und sterbe ich.* — — E 9, 29: *also ist diess Symbolum aus der lieben Propheten und Apostel Büchern, das ist aus der ganzen heiligen Schrift, fein kurz zusammen gefasset für die Kinder und einfältigen Christen. Dass man es billig nennet der Apostel Symbolum oder Glauben.*

Quod si odit anima mea vocem h o m o u s i o n *et nolim ea uti, non ero haereticus; quis enim me coget uti, modo rem teneam quae in concilio per scripturas definita est?* (W 8, 117 f.) [1]). Ebenso nahm L. an dem Wort „D r e i f a l t i g k e i t" Anstoß (E 6, 230), es „lautet kalt" und ist von Menschen „erdacht und erfunden" (E 12, 378). Doch hat er später selbst erkannt, daß es auf den Ausdruck nicht ankomme, steht doch auch die „Erbsünde" nicht in der Schrift (E 25, 291 f.; 28, 382; 29, 183 f.). — Und so hat L. in der Schrift „v. den Conc. etc." mit meisterhafter historischer Kritik [2]) auch den alten Concilen jede bindende Autorität abgesprochen. Das höchste Concil ist das der Apostel. Dasselbe beschloß Enthaltung vom Blutgenuß. Darnach richtet sich aber niemand mehr. *Wollen wir concilisch sein, so müssen wir diess Concilium fur allen andern halten, wo nicht, so mögen wir auch der anderen Concilia keines halten* u n d s i n d a l s o a l l e r C o n c i l i a l o s (25, 240). Ebensowenig werden alle Beschlüsse von Nicäa gehalten (244. 251 f.). Und kein Concil hat „die ganze christliche Lehre" dargeboten (261). Die Concilsbeschlüsse sind nicht um ihretwillen war, sondern weil sie die alte Warheit wiederholen, wie der h. Geist sie den Aposteln gegeben hat (266 f. 295. 328. 331). Also haben die Concile *keine Macht neue Artikel des Glaubens zu stellen, wol aber sollen sie neue Artikel des Glaubens dämpfen und verdamnen nach der heil. Schrift und altem Glauben.* So wurden zu Nicäa, Constantinopel, Ephesus, Chalcedon die „neuen Artikel" des Arius, Macedonius, Nestorius, Eutyches verworfen (333. 345). L. Gedanke ist also der: Das Dogma ist war, nur sofern es mit der Schrift übereinstimmt, an sich kommt ihm keine Autorität zu. — Nun ist aber die Warheit der Schrift eine innerlich bewärte. Demgemäß kann man im Sinn L. auch sagen, daß der heil. Geist in uns die Erfarung von der Warheit der Lehre (des Apostolicums) wirkt (E 23, 249. 267; 20, 148), denn nicht anders kommen wir ja zum Glauben, als indem wir von dem Gelehrten innerlich, praktisch überwunden werden (20, 141. 136. 144 f.; 22, 15 f.) [3]). Die Lehre

1) Dagegen hatte Eck in Leipzig die kirchl. Entscheidung der Homousie sehr gelobt s. W 2, 335; dagegen schon Erasmus opp. V, 1090.

2) s. z. B. die Untersuchung über Nestorius 25, 304 ff.

3) Daher haben, nach L. Meinung, die Papisten den ganzen zweiten Artikel nur „mit dem Munde", „im Herzen verleugnen sie es", und zwar deshalb, weil sie meinen, „der Mensch sei nicht so gar verloren", und ihm den „freien Willen" lassen (E 20, 142; 46, 87; 63, 154). Man sieht, wie alles

von den zwei Naturen ist an sich dem Christen gleichgiltig, erst aus dem Werk Christi lernt er sie verstehen (35, 208). — Damit sind die Maßstäbe und Normen, die L. bei Prüfung der religiösen Aussagen anwendet, erkannt. War ist etwas, wenn es vom Glauben und seiner Erfarung sowie von der Schrift bewärt wird. Die äußerliche gesetzliche Begründung der Lehre auf das Dogma ist damit überwunden, der alte Kanon des Vincenz von Lerinum zerbrochen. Aber auch die gesetzliche Anwendung der Schrift ist im Prinzip aufgehoben. L. stand anders als Occam zur Bibel. — Die Probleme, welche auf diesem Gebiet sich zu allen Zeiten vermöge des Fortschrittes der geschichtlichen Erkenntnis erheben, dürfen immer wieder an L. Prinzipien orientirt und nach ihnen beantwortet werden. Daß seine Praxis nicht immer widerspruchslos und musterhaft war, sei hier nur angedeutet.

4. Zum Schluß mag eine Frage wenigstens gestreift werden. Ist nämlich durch die Anerkennung und Annahme des trinitarischen und christologischen Dogmas die eigentümliche religiöse Auffassung Luthers nicht gehemmt worden? Wer seine Betrachtungen über die Erkenntnis Gottes in Christo liest (vgl. S. 236), gewinnt zunächst den Eindruck, als ob in den Worten und Werken Jesu der Vater offenbar würde, daß also eine besondere Gottheit des Sones nicht in Betracht kommt. Aber andererseits hat L. mit der größten Kraft betont, daß im Son eben die Gottheit des Sones zur Offenbarung gelangt. Er ist warer Gott und warer Mensch, zwei Naturen und eine Person (E 7, 185 f. 196). Lebhaft und anschaulich wird sein menschliches Leben und Sein mit seinen Entbehrungen, Leiden und Anfechtungen geschildert (E 13, 307; 10, 131 f. 299 ff.). Dieser Mensch unterstand nun ganz der Leitung der Gottheit. Sie war in ihm „persönlich gegenwärtig“ (7, 185), die Menschheit sieht und fült nicht alles, sondern was sie die Gottheit fülen und erkennen läßt — daher weiß Jesus nicht den jüngsten Tag (ib.). So wird sie, indem der Geist sie immer tiefer und fester bewegt, zum „Handgezeug und Haus der Gottheit“ (10, 300). Wobei aber im Leiden und Sterben die göttliche Natur „ganz in ihm verborgen und still gelegen und sich nicht hervorgetan noch geleuchtet hat“ (3, 302; 39, 47 f. siehe auch oben § 66, 3).

---

nicht an der Annahme der überkommenen Formel, sondern einem praktischen Erlebnis hängt, von dem aus die Formel erst wirklich ergriffen werden kann. — Freilich fällt die kritische Anfechtung irgend einer der Tatsachen des Apostolicums noch nicht in L. Gesichtskreis.

wie andererseits Jesus seine Allmacht zurückgehalten, sie gleichsam verborgen hat (37, 33; 39, 55; 40, 49). Die innige Verbindung von Gottheit und Menschheit, sowie die starke Betonung der Wirklichkeit und Echtheit des menschlichen Lebens Jesu, ist keineswegs erst ein Produkt des Abendmalstreites, sondern hängt mit den tiefsten Trieben in L. Denken zusammen: in den Worten und Werken Jesu wird Gott offenbar. Aber in jener ersten Gedankenreihe schien man dabei an den Vater denken zu müssen, hier unbedingt an den Son (vgl. 8, 156 ff. 40, 109) [1]). Man kann die Schwierigkeit nicht etwa durch einen modalistischen Trinitätsbegriff [2]) lösen, denn L. reproducirt regelmäßig die orthodoxe Trinitätslehre (z. B. Schmalk. Art. Müller 299. 9, 2 ff. 22. 32. 116. 231; 10, 166. 171 f.; 12, 378 ff.; 16, 79. 108 f.; 18, 23; 30, 363 f. 45, 294 f. 308 f.) [3]). Freilich hat er hier abendländisch empfunden. Der Ausdruck „Dreifaltigkeit" misfällt ihm, weil Gott „die höchste Einigkeit" ist; gar „Dreiheit" „lautet allzu spöttisch". Der Vergleich mit drei Engeln oder Menschen stimmt nicht, es sind nicht „drei Götter". *Es ist wohl in der Gottheit ein Gedrittes, aber dasselbe Gedritte sind Personen der einigen Gottheit* (6, 230) [4]). Also Monarchianer ist L. nicht gewesen. Er hat aber ein kräftiges Bewußtsein von der schlechthinigen Einheit Gottes gehabt, und dies erlaubte ihm in jeder trinitarischen Person die Gottheit überhaupt zu erblicken. Durch Christus wird Gott ebenso ganz offenbar (30, 62; 45, 295; 47, 180;

---

1) Über L. Christologie vgl. Th. Harnack. L. Theol. II, 126 ff. Thomasius, DG. II², 573 ff. H. Schultz, Gotth. Christi 182 ff. Lezius, Die Anbetg. Jesu neben d. Vater, Dorpat 1892.

2) Vgl. Loofs, DG. 358. A. Harnack, DG. III³. 752 f. Das ist so nicht richtig, aber L. hat ein starkes Bewußtsein von dem einen persönlichen Gott gehabt.

3) Vgl. 28, 136: Gott ist „nicht nur eine Person", dagegen aber 30, 227. 217. Christus „eine unzertrennte Person mit Gott"; s. noch die Bemerkung 7, 189: der h. Geist werde „leichtlich geglaubt", „wenn der Mensch soweit gebracht wird, daß er zwo Personen mag für Einen Gott halten". Der h. Geist ist eine besondere Person (49, 149), seine Gottheit wird in seinem Wirken erkannt (49, 391), er wirkt in Wort und Sakr. (49, 220; 50, 75 etc.) den Glauben und alles Gute im Menschen. Er ist ein Trost wider den bösen Geist in der Welt (49, 382). Die Stätte seiner Offenbarung ist die Christenheit: *lerne . . . wie und wo du den Geist suchen sollt: nicht droben uber den Wolken . . ., sondern hienieden auf Erden ist er, gleichwie die Christenheit auf Erden ist ... also dass man ihn ziehe in das Ampt und Regiment der Christenheit, des Worts und Sakraments* (49, 223 f.).

4) Vgl. hiezu Augustins: *deus ter*, nicht *dii tres* Bd. I, 195.

49, 93), wie durch den heil. Geist mit seinem Regiment in den Herzen (16, 214). Vater und Son sind „ein Wesen, ein Wille“, „ein Herz und Wille“ (47, 305 f.; 49, 144). Wo ein Stück ist, „da ist gewißlich die ganze Gottheit“ (50, 94). Ein Widerspruch für das Bewußtsein von der Trinität, wie L. es hatte, ist also in jenen Aussagen nicht gegeben, und zwar um so weniger, als L. das Leben der Gottheit nicht als Substanz, sondern als allmächtigen Liebeswillen empfand. Er hat diesen Gedanken mit dem überkommenen Material der Gotteslehre in sich zu vereinigen verstanden; die theoretischen Probleme, die in diesem Zusammenhang begründet sind, sind ihm nicht zum Bewußtsein gekommen [1]).

Zweites Kapitel.

Zwinglis Lehre. Der Gegensatz zwischen Zwingli und Luther in der Abendmalslehre.

§ 72. Die reformatorischen Gedanken Zwinglis.

S. Zwinglis WW. ed. Schuler und Schultheß 8 Bde., 1828 ff. Unter Zw. Schriften bieten eine zusammenfassende Darstellung seiner Lehre bes. folgende dar: Von klarheit und gewüsse des worts gottes, 1522; Uslegen und grund der schlußreden, 1523, ynleitung, 1525, von göttl. und menschl. gerechtigkeit, 1523 (Bd. I). — Archeteles, 1522; de vera et falsa relig., 1525 (Bd. III). — De provident., 1530; fidei ratio, 1530; fid. exposit., 1531 (Bd. IV). — Vgl. Mörikofer, Huldr. Zwingli 2 Bde., 1867/9. R. Stähelin, Huldr. Zw. 2 Bde., 1895/7, vgl. PRE. XVII, 584 ff. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgesch. etc. I (1864), 136 ff. Möller-Kawerau, KG. III, 44 ff. Zeller, Das theol. Syst. Zw., 1853. Sigwart, U. Zw., 1855. Spörri, Zwinglistudien, 1866. A. Baur, Zw. Theol. 2 Bde., 1885/9. Usteri, Initia Zwinglii, Stud. u. Krit. 1885, 607 ff. 1886, 95 ff. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I, 165 ff. Seeberg, Zur Charakteristik der ref. Grundgedanken Zw. in Mitteilgn. u. Nachr. etc. 1889, 1 ff. u. Thomasius DG. II², 395 ff. Loofs DG.³, 381 ff. Nagel, Zw. Stellg. z. Schrift, 1896.

1. Ende 1506 trat Ulrich Zwingli (geb. 1484) das Pfarramt in Glarus an, es war ein bewegtes an Erfarungen reiches Amt; Luther suchte damals im Kloster „einen gnädigen Gott“. Als 1517

---

1) Ist das göttliche Sein als Liebeswille zu denken, wie müssen wir uns dann das trinitarische Leben der Gottheit bezw. die Gottheit Christi vorstellen? Die Gottheit Christi besteht zuhöchst darin, *dass der Vater hat eben den Willen, den ich habe* (47, 306. 308. 315); *dieses Willens des Vaters kannst du nicht feihlen, wenn du dich hältest an den Mann Christum, sondern du*

Luther den großen Kampf begann, forschte Zwingli „zu Einsiedeln im finstern Wald“ in der Schrift nach der echten Philosophie Christi. Jener trat aus der Einsamkeit innerer Kämpfe in den großen Kampf der Kirche, dieser hatte die Menschen und das Leben kennen gelernt, als er in der Einsamkeit sich seinen Studien widmete. Der religiöse Bedarf des eigenen Herzens leitete L., die persönliche Glaubenserfarung machte ihn zum Reformator. Zw. folgte dem Rat des Erasmus und dem humanistischen Zug der Zeit, wenn er sich den „allerlautersten Quellen“ zuwandte. Er hatte einen anderen Ausgangspunkt als Luther, nämlich die humanistische kritische Stimmung der Kirche und ihrer Lehre gegenüber, die Rückkehr zu den Quellen oder die Überzeugung, daß nur die biblische Lehre Warheit sei. Es waren Ideen, die Erasmus vertrat, und denen die Mehrzal der Gebildeten zujubelte. Das waren die Voraussetzungen für Zw. Schriftstudium. Es ist daraus verständlich, daß der Ramen seines reformatorischen Wirkens von vornherein ein weiterer ist als bei L., daß sein Auftreten zielbewußter ist. Der Gedanke einer Reformation, den L. sich allmählich abgewinnt, ist für Zw. leitende Voraussetzung. Seit 1519 wirkte er in Zürich. Er predigt die Schrift, und zwar nach planmäßiger Ordnung über ein Buch nach dem anderen. Reformatorische Gedanken im eigentlichen Sinn sind ihm anfangs fremd (Usteri, Stud. u. Krit. 1886, 122 ff.). Wenn nun der religiöse Hebel des reformatorischen Wirkens von Zw. fraglos in dem Gedanken der Rechtfertigung durch Christus und aus dem Glauben gegeben ist, so fragt es sich nach der Herkunft jenes Gedankens bei ihm. Es kann nun kein Zweifel darüber bestehen, daß Zw. ihn samt der reformatorischen Gesamtanschauung von Luther überkommen hat. Nicht nur seine Bekanntschaft mit Luthers Schriften (Usteri l. c. 141 ff.), sondern auch die Lehrform, wie sie uns in den „Schlußreden“ und der „Uslegung“ vorliegt, beweisen das[1]. Zw. ist ausgegangen

---

triffst ihn in dem Manne (ib. 318; 48. 142). Wie ein Gespräch in Gott denkt sich L. das trinitarische Leben (45, 300 ff.; 50, 82). Das sind Probleme, die L. der protestantischen Dogmatik hinterlassen hat. — Daß L. Glaube „die Materie des altchristlichen Dogmas“ nicht antaste, erkennt auch Dilthey an (Arch. f. Gesch. d. Philos. V, 358 ff.).

1) Die Abhängigkeit Zw. von Luther kann man ruhig als eine sichere geschichtliche Tatsache bezeichnen. Usteri a. a. O., sowie Stähelin, Zwingli I, 164 ff. 175 f., bieten das erforderliche Material, one in ihrem Urteil

von den erasmischen Reformationsideen, sie haben ihn zur Schrift gefürt; auf das Verständnis derselben wirkte aber allmählich Luthers Gedankenwelt ein. Im Mittelpunkt seiner religiösen Anschauung ist Zw. von Luther abhängig. Aber wie einerseits die umfassende Tendenz, von der er herkam, ihn zu einer allseitigeren Anwendung und schleunigeren Durchfürung der reformatorischen Gedanken befähigte als Luther, so hat er andererseits Elemente beibehalten, die unterevangelisch sind und ihre Herkunft aus der mittelalterlichen Anschauung der humanistischen Richtung verraten [1]). Hieraus ergibt sich Luther gegenüber sowol die Übereinstimmung in den Centralgedanken als die Differenz in der theologischen wie kirchlichen Anschauung.

2. Indem wir an die reformatorischen Gedanken Zwinglis herantreten, müssen wir von seiner Betonung der Autorität der heil. Schrift ausgehen. Hier wird uns der Wille Gottes offenbart (I, 54. 207), und hier lehrt der h. Geist „alles, das wir von Gott wissen sollen“ (176). Auf dies inspirirte Wort ist die Lehre zu stützen (I, 81. 177. III, 51. 359). Die Verkündigung desselben und der Gehorsam gegen dasselbe sind die wesentlichen Aufgaben der Reformation (I, 36. 38. III, 70). Das war der Ausgangspunkt, an dem sein Denken sich orientirte: *divinis obtemperare oporteat an humanis* (III, 67)? Dies griff freilich hinaus über die Stellung der mittelalterl. Reformer zur Schrift, denn für Zw. war sie doch mehr als ein Rechtsmittel. Sein Gehorsam gegen sie war innerlich religiös erworben (I, 79). Aber die großartige religiöse Freiheit Luthers ihr gegenüber hat er nicht erreicht [2]).

---

freilich über ein „vielleicht“ hinauszukommen. Das erklärt sich daraus, daß Zw. selbst jede Abhängigkeit von L. in Abrede gestellt hat (I, 253 ff. III, 489. 543. VII, 144; II 2, 20 ff.). Aber die peinliche Selbsttäuschung, der er sich damit hingab, ist doch erklärlich. Für ihn war und blieb das Schriftstudium die Quelle seiner Lehre, er fand L. Gedanken in der Schrift, freilich nachdem er sie von L. gelernt hatte. Es ist etwas Änliches, wenn er L. bestreitet, daß er die Schrift unter der Bank hervorgebracht habe, durch Hinweis auf Erasmus und Reuchlin (II 2, 21). Vgl. noch Kawerau (Möller KG. III,) 46 f.

1) Bei Luther sind die allgemeinen Reformforderungen, soweit er sie aufnahm, durchaus dem religiösen Princip untergeordnet, denn jene Forderungen hatten ihm nicht die Richtung gewiesen. Bei Zw. stehen letztere als etwas Selbständiges neben dem religiösen Prinzip, ja dies verhält sich zu ihnen wie ein Mittel zum Zweck. Wer von den erasmischen Reformideen herkam, fand, wenn er die religiöse Erfarung L. nicht erwarb, bei Zw. eher was er suchte, als bei Luther. Das lehrt die Geschichte mehrfach.

2) Gegen Nagel, Zw. Stellg. z. h. Schr. S. 75.

3. Um den Gedanken Zw. von der Rechtfertigung zu verstehen, müssen wir seine Sündenlehre kennen lernen. Adam war frei erschaffen, er starb durch seine Sünde, mit ihm das Menschengeschlecht: *do ist er und alles sin geschlecht in jm ze steinhärtem tod gstorben* (I, 183. 196). Die Sünde als Erbsünde ist *der bresten und mangel der zerbrochenen natur*. Das Fleisch ist in dieser „bresthaften Natur“ stärker als der Geist. Aus dieser Krankheit der Erbsünde wachsen wie „Äste“ die einzelnen Sünden hervor (I, 190. 264. 60. III, 203). *Peccatum tunc est, cum neglecta creatoris lege se ipsum homo sequi maluit quam signa ducis ac domini sui* (III, 169). Die Sünde ist Ungehorsam wider Gott. Der Sünder kann Gottes Gesetz nicht erfüllen (I, 184 f.), weil seine Natur „zerbrochen“ ist. Aber die Erbsünde bezeichnet an sich nur *einen mangel, den einer on sin schuld von der geburt her hat* (II 1, 287. I, 309. III, 203 f.). Ebenso ist den Menschen die Sehnsucht nach ewigem Leben angeboren (I, 59. 58), indem das „natürliche Gesetz“ oder eine inwendig erleuchtende und ziehende Wirkung des Geistes Gottes ihnen — auch den Heiden — bleibt: *wiewol ich mein, daſs's jro wenig verstanden habind* (I, 326. 360 f.). Demgemäß ist auch alle Warheit in der natürlichen Menschheit von Gott inspirirt (IV, 36. 93. 95. III, 156). Wie dem aber auch ist, so ist doch für die praktische Anschauung die Sünde eine zerbrechende Gewalt, die jede Möglichkeit der Selbsterlösung ausschließt.

4. Christus ist der Erlöser. In dem Erlösungswerk betätigt sich ebenso die göttliche Barmherzigkeit, als durch dasselbe seiner Gerechtigkeit „genug geschieht“ (I, 186. III, 180. IV, 475). — a) Christus hat durch sein unschuldiges Leiden der göttlichen Gerechtigkeit bezalt (I, 186. 387. II 2, 7. III, 194. 187. 198. 498), er hat für uns gelitten, uns erkauft, Gott mit uns versönt (*ut iratus placetur* III, 181), wurde ein Opfer für uns und erlöste uns (I, 76. 179. 233 f. 236. III, 189. 197. 209. 194). So bedarf es nicht des Meßopfers (I, 237), nicht anderer Mittler, wie der Heiligen (I, 268 ff.). Seine Bezalung gilt nicht nur für die Erbsünde, sondern für alle Sünden (I, 264. II, 198 s. dazu oben S. 188 A. 1). Er, der Unschuldige und Gerechte, hat das Gesetz erfüllt für uns (I, 213. 263. 309). Letzteres tat er als Gott, war sein Wille doch der göttliche Wille, ersteres als reiner Mensch, der ein fleckenloses Opfer darbringen konnte (I, 264). Indem Gott auf diese Weise unsere Erlösung beschafft: *per hoc iustitiae exemplum oscitantiam et torporem a nobis tolleret ac se qualis-*

nam esset, iustus, bonus misericors nobis exponeret (III, 180) [1]). — b) Der letzte Gedanke fürt weiter. Christus ist durch sein Wirken auch der Offenbarer Gottes. Er hat uns den Willen Gottes kundgetan (I, 179). Streng genommen greift aber das über die Erlösung hinaus: *nit allein uns zu erlösen kummen sye, sundern ouch ze leeren ware gottesliebe und werk, die gott von uns erfordert* (180). So wird er unser Fürer (195) und Beispiel (313), dem wir nachfolgen sollen (III, 194. 211). So faßt sich Christi Wirken in diesem Doppelten zusammen: *haec enim duo Christus ubique inculcat, videlicet redemptionem per se et quod qui per eum redempti sunt iam ad eius exemplum vivere debeant* (III, 324). — c) Die Erlösungstat Christi wird nun unser dadurch, daß er unser Haupt ist, und zwar auf dem Wege, daß wir an ihn glauben. *Christus aber ist grecht und unser haupt und wir sind sine glider; also kummend wir die glider zu gott durch die grechtigkeit des houpts* (I, 310), und: *gloubend wir in den herren Christum Jesum, dass er unsere gnädigung sye etc., so ist er all unser vollkumnuss vor gott, unser heil, unser bezalung und genugthun* (I, 186). Wer an Christus glaubt, der wird von Gott für gerecht geschätzt (III, 164), er hat die Sündenvergebung (I, 296. 393. III, 230), sofern er nämlich Christus nachfolgt. *Unde et eius iustitia nostra iustitia est, si modo non secundum carnem ambulaverimus, sed secundum spiritum* (III, 209 f.). — Das sind deutliche, durchaus evangelische Gedanken. Christus hat für uns die Strafe der Ungerechtigkeit gelitten und die Taten der Gerechtigkeit vollbracht. Sofern wir an ihn glauben und bei ihm bleiben, sieht Gott uns um seinetwillen für gerecht an.

5. Hier erhebt sich die weitere Frage, was es um den Glauben und seine Entstehung ist? Die Offenbarung der Liebe Gottes in Christo überwindet uns: *dass . . . doch die grosse demütigheit sines suns und gutthat uns . . . zwunge in lieb ze haben und uns alles guten zu jm versehen* (I, 186. 311. III, 205). Der Glaube ist also die Zuversicht zu Gottes Gnade. *Fides enim est, qua nitimur misericordiae dei inconcusse, firmiter et indistracte* (III, 231). Nun ist aber der Glaube nicht im Sinne der *fides acquisita* zu verstehen (III, 174 vgl. Luther S. 238 A. 1), sondern er wird durch den Geist Gottes gewirkt (III, 223). Der Geist macht das Gemüt „verständig seines Wortes" (I,

1) Aber Zwingli setzt hinzu: *aut ne nimius de eius consiliis loqui praesumamus, quia sic illi placuit*, vgl. dazu Luther S 257.

389), und er gibt dem Gemüt zu verstehen, daß das Wort „von Gott kommt“ (I, 81). Über dem Lesen der Schrift kommt die Erfarung: *ich han sin empfunden* (79). Also, indem der Geist Gottes den Menschen antreibt, versteht und ergreift dieser die Lehre der Schrift als Gottes Wort. Dadurch überkommt ihn ein Gefül der Befriedigung, der inneren Gesundheit: *fides enim christiana res est, quae in animo credentium sentitur sicut valetudo in corpore* (III, 198). Zusammenfassend können wir im Sinn Zw. sagen: der h. Geist bewegt den Menschen, sodaß er die Schrift als Warheit empfindet und damit Zuversicht zu Gottes Gnade erlangt. Das ist der Glaube. Die Schrift als Lehre hat für ihn ein andere Bedeutung als für Luther, der den Glauben lediglich aus der Erfarung von Christi Wirkung erwachsen ließ (S. 236 ff.).

6. Die Bewegung, die der Geist in uns bewirkt, setzt sich nun so fort, daß dem Glauben die guten Werke folgen (I, 278. 311). Indem Gott in uns wirkt, sind wir seine „Mitwirker“ d. h. sein „Handgeschirr“ (406). Obgleich der „Bresten“ uns immer noch anhaftet und wir mannigfach sündigen, „bewegt“ uns Gott doch immer wieder, sodaß wir uns zu ihm kehren. Und so nötigt uns grade unsere Sünde, unsere Zuflucht stets aufs Neue zu Gott zu nehmen (I, 191 f.). Da nun Gottes Geist im Gläubigen das Gute wirkt, bedarf derselbe eigentlich des Gesetzes nicht mehr, *denn der geist ist über das gsatz; und wo der ist, da bedarf man des gsatzes nüt mee* (I, 212. 214)[1]). An die Stelle des Gesetzes tritt das Beispiel Christi. *Darum bedarf es dheines gsatzes, denn* C h r i s t u s *ist sin gsatz; uf den sicht er allein, ja Christus zeigt und fürt jn allein, dass es dheines andren fürers mee bedarf, denn Christus ist das end des gsatzes* (I, 213). Wie hier das Beispiel Christi als äußere Norm das alte Gesetz ersetzt, so kann auch gesagt werden, daß alle die aus Gott geboren sind, seinem Wort gehorchen (III, 178). In diesem Sinn bleibt das Gesetz, ja es ist ein Teil des Evangeliums. *Das evangelion also genommen, namlich für den willen gottes, den menschen geoffnet und von jnen erfordret, halt in jm ... gebot, verbot, gheiss und leisten; also dass alle gebot gottes und verbot in ewigheit ufrecht blyben söllend* (I, 209 ff. 308)[2]). Der Gläubige soll seine Gebote erfüllen, außer dem

---

1) Vgl. auch die an Luther erinnernde Freiheit von Feiertagsgebot I, 317.

2) Beachte noch I, 308. 554. IV, 106 die Klage über die, die vom Gesetz „unbescheidenlich“ reden, es mache uns verzweifeln und Gott hassen. Gemeint ist Luther.

„Zünselwerk" der Ceremonialgesetze (I, 311. 586), d. h. also die Gebote, sofern sie mit dem sittlichen „Naturgesetz" übereinkommen (I, 359. 361). Das Gesetz ist also die bleibende sittliche Norm (I, 359. 325. IV, 102). Aber erfüllt wird dieselbe lediglich, indem Gott die Kraft dazu in uns wirkt. *Der gläubig thut sy nit us siner kraft, sunder gott würkt in jm die liebe, den ratschlag und das werk, so vil er thut* (I, 311). Wenn wir aber das Gesetz, durch das Feuer der Liebe in uns erwärmt, erfüllen, so tun wir es frei, nicht gezwungen (III, 205). Auch hier liegt eine charakteristische Modifikation im Verhältnis zu L. vor. Zw. empfindet nicht, daß das Gesetz Ausdruck einer anderen Weltanschauung ist; unmerklich wird das Evangelium zum *nüwen gesatz* (I, 311). Gott treibt uns, aber er treibt uns an zur Erfüllung seiner Gebote. L. hat die negative Bedeutung des Gesetzes vor der positiven betont, Zw. hat umgekehrt auf letztere das Hauptgewicht gelegt.

7. Wir reden von dem evangelischen Lebensideal bei Zw. Lehrreich hiefür ist bes. das Schriftchen: *Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint* (IV, 149 ff.). Obenan steht hier der Glaube. Christus ist unser Anwalt, Bürge und Vertreter, er hat uns den Weg zum Vater erschlossen. Wer an ihn glaubt, dem werden die Sünden vergeben. Zum anderen ist aber der Glaube auch Prinzip eines rastlos nach dem Guten strebenden Lebens: *soli fideles experiuntur, quam nihil otii det suis Christus, quamque hilariter in negotio eius iucundeque versentur* (p. 152). Unter den Mitteln das Gemüt auf dieser Höhe zu erhalten, steht vornan das Studium des göttlichen Wortes, sodann aber besonders das Beispiel Christi. Wie Christus sich für uns dahingegeben hat, so sollen auch wir nicht uns selbst leben, sondern Allen Alles zu werden trachten (155 f.). Dabei sollen wir, wie Christus, stets demütig sein. *Absolutus igitur erit qui Christum unice statuit aemulari* (157). Ein Leben in der Gewißheit des Glaubens und in der Stetigkeit der Liebe in der Nachamung Christi — das ist das Ideal. Zw. Christentum ist durchaus werktätig: *christiani hominis est non de dogmatis magnifice loqui, sed cum deo ardua semper et magna facere* (158). Nur wo das Leben im Gehorsam gegen Gott und sein Wort, in rechter Lehre und rechtem Wandel vollfürt wird, geschieht der Ehre Gottes ihr Recht (z. B. I, 237. 322. 392. 398. cf. III. 165. 132. 48 f.).

8. Dies sind die reformatorischen Grundgedanken. Die wesentliche Übereinstimmung derselben mit Luthers Gedanken leuchtet jedem

ein. An diese Grundgedanken schließt sich nun eine Anzal von Consequenzen, die die Neubildung der Lehre im Gegensatz zur mittelalterl. Auffassung verdeutlichen. Im Gegensatz zur römischen Verdienst- und Werklehre hat Zw. seine Prädestinationslehre entfaltet. Gott ist *ein ewig wesend werk üben und wysen* (I, 276), *die ewig kraft alles guten und ein unwandelbarliche würkung* (277), sowie *die erst bewegend ursach* (278). Ja er ist eigentlich die Causalität schlechthin, sofern alle *causae secundae* nur uneigentlich Ursachen sind (IV, 96). Wie die Seele im Leibe, so waltet Gott in der Welt. Es kann daher nichts geschehen, was seinem Willen zuwiderliefe (III, 283). Alles Geschehende geht auf seine Kraft zurück. Der Gläubige erkennt, daß seine Werke eigentlich Gottes Werke sind, daß er „nur ein Instrument und Geschirr sei, durch das Gott wirkt" (I, 276). Das ist die göttliche Providenz. *Providentia est perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio* (IV, 84). Hieraus ergibt sich die Leugnung alles zufälligen Geschehens sowie aller freien Handlungen (IV, 93). Alles, auch das Böse, ist in Gottes Willen begründet (IV, 112 ff.). Dieser Determinismus faßt nun die Prädestinationslehre in sich (III, 283): *einen erwälet er, dass er zu sinem werk und bruch geschickt wirt, den anderen will er nit* (I, 276). *Ut sic electio iis tantum tribuatur qui beati futuri sunt; et qui miseri futuri sunt non dicuntur eligi, quamvis et de illis constituat divina voluntas, sed ad repellendum, abiiciendum ac repudiandum, quo iustitiae exempla fiant* (IV, 115). Der göttlichen Allwirksamkeit entspricht es, daß, wenn die einen selig, die anderen verdammt werden, jenes wie dieses auf Gottes Willen zurückgeht. Alles hängt an der ewigen Wal Gottes. Nur in den Erwälten wird der Glaube gewirkt, der Glaube folgt der Erwälung, er ist ein Zeichen ihres Vorhandenseins (IV, 121; VI 1, 215. 340; VI 2, 106. 115. 155). Wer glaubt, der ist erwält. Aber auch der Erwälte, der stirbt, ehe er zum Glauben kam, wird selig: *electio enim est quae beatos facit* (IV, 122. 123). Nur in uneigentlichem Sinn kann der Glaube auf die Predigt zurückgefürt werden. Gott braucht diese nur zum Werkzeug: *velut instrumento fidem plantet sed sua viciniore et propria manu. — Ipse tractus internus immediate operantis est spiritus* (IV, 125). Die Wal allein macht selig, sie wirkt alles Gute im Menschen. Nur auf Grund der festen Wal vermag der Mensch des Heils gewiß zu werden (IV, 140). — Eins ist klar — und darauf kommt es Zwingli an —, daß diese Lehre alles Pochen auf eigene Werke und Verdienste ausschließt. *Provi-*

dentia ergo dei simul tolluntur et liberum arbitrium et meritum, nam illa omnia disponente, quae sunt partes nostrae, ut quicquam ex nobis ipsis fieri possimus arbitrari? Cum autem omnia ipsius opera fiant, quomodo nos quicquam merebimur? (III, 283. IV, 116. I, 275 f. 278). Der Synergismus des MA. ist zerbrochen durch den Gedanken der Alleinwirksamkeit der Gnade. Zw. hat damit die Bau beschritten, die auch Luther *in de servo arbitr.* ging. Aber es liegt doch ein wesentlicher Unterschied vor. Wärend L. den spekulativen Determinismus für seine Heilslehre nie hat wirksam werden lassen, ist derselbe für Zw's religiöses Denken von größter Bedeutung. Er kommt immer wieder auf ihn zurück. Wärend L. die Idee einmal hinwirft, hat Zw. je länger, desto mehr Wert auf sie gelegt, bes. seit dem Kampf wider das Täufertum. Seine Gedanken werden von Thomas v. Aquino, sowie auch von der stoischen Gotteslehre, bestimmt sein [1]). Und in der Tat drängt sich die Parallele zu Thomas' Gnadenlehre auf. Wie dieser nämlich die Gnade schließlich auf den Gedanken des *primum movens* reducirt (S. 101), so auch Zwingli (s. oben). Dachte L. Gott als die allmächtige in Christo offenbare Liebe, so hat Zw. dem Begriff diese positive Beschränkung nicht gegeben. Gott soll vor Christus erkannt werden: *dei cognitio natura sua Christi cognitionem antecedit* (III, 180) [2]). Es ist gewiß verkehrt, den Determinismus Zw. zum „Prinzip“ seiner Theologie zu erheben, hat doch seine Rechtfertigungslehre andere Ursprünge und Motive. Aber es ist auch nicht richtig denselben als eine vorübergehende Episode anzusehen, er ist ein fremdartiger, aber fester Einschlag — anders als bei Luther — in dem Netz der Gedanken Zwinglis [3]). Dies

1) IV, 139: *esse igitur rerum universarum esse numinis est* vgl. 90: *quod ille* (Plinius) *naturam, nos numen appellamus.* Seneca p. 95. 93, die Ideenlehre: *haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet.* Thomas hat er studirt IV, 113. Sollte übrigens die Einteilung des *Comm. de ver. et fals. rel.* (*deus, in quem tendit religio; homo qui religione tendit in eum*) nicht mit der Einteilung der Summa des Thomas zusammenhängen (s. S. 82)?

2) Die ganze Stelle — sie weist einen Hauptgedanken Luthers zurück — lautet: *Quod igitur aemuli hic dicturi sunt, nos hactenus de pietate sic disseruisse, ut salutis per Christum gratiaeque nihil meminerimus, frustra cornicabuntur, primum quod quicquid de animae deique connubio diximus, sic de Christo quoque dictum est quomodo de deo* (*Christus enim deus et homo est*)*; postremo quod dei cognitio natura sua Christi cognitionem antecedit.*

3) Ich kann daher nicht zustimmen, wenn K. Müller (Symbolik 450) es in gleichem Maß für unzutreffend hält, den Vorwurf eines metaphysischen

fremde Element beraubt den Menschen zwar der Walfreiheit, aber es feuert auch seinen Willen — der ein Organ des Machtwirkens Gottes ist — zur stärksten Aktivität an. „Eine lange ernste Reihe heroischer Naturen bis zu Cromwell steht unter dem Einfluß dieser Willensstellung“ (Dilthey, Arch. f. Gesch. d. Philos. V, 369).

9. Eine weitere Consequenz des reformatorischen Standpunktes von Zw. bildet sein Kirchenbegriff. Der hierarchische Kirchenbegriff fällt. Christus allein ist das Fundament der Kirche (I, 382). Alle Jünger, *alle gläubigen und leerenden* bekommen die Schlüssel d. h. die Vollmacht das Evangelium zu predigen (I, 386. 387 f. III. 215. 221); nicht die Prälaten sind die Kirche, sondern Kirche ist „die ganze Gemeinde aller derer, die in einem Glauben auf den Herrn Jesum Christum gebaut und gegründet sind“. Dieser Gemeinschaft steht gegenüber die Einzelgemeinde oder *kilchhöre* (I, 197 ff. 656. III, 125 ff.). Die Kirche als *sanctorum, hoc est fidelium omnium communio* (III. 131) ist nicht sichtbar, sofern ihre Glieder durch die ganze Welt zerstreut sind (I, 201). Es sind die Gläubigen, die ihr Vertrauen allein auf Christum setzen und nicht Menschensatzungen, sondern der Autorität des göttlichen Wortes folgen (I, 201 f.). Das ist die rechte Kirche, die nicht irrt, die am Worte Gottes hängt und nur den Hirten folgt, die Gottes Wort bringen (III, 129). Diese einfachen Gedanken sind nun später durch Einfürung des Prädestinationsgedankens umgebildet worden. Die unsichtbare Kirche ist die Summe der Erwälten und Gläubigen aller Zeiten (VI 1, 337. 447). Wärend in den ersten Ausfürungen Zw's die rechte allgemeine Kirche und die *communio sanctorum* begrifflich nicht deutlich auseinander gehalten werden, geschieht das jetzt. Die Einzelgemeinden oder „Kilchhören“ fassen sich zusammen zu der allgemeinen *ecclesia sensibilis* oder *visibilis* (III, 574. 576 ff. 580. 586. VI, 432. VIII, 380), in welcher die *ecclesia spiritualis, invisibilis* oder *electa* enthalten ist (IV, 8 f. 58). Das Prinzip der Existenz der letzteren ist lediglich in der Prädestination zu erblicken. Also können auch Kinder, auch wenn die Taufe keine reale Veränderung an ihnen bewirkt, vollgiltige Glieder der

---

Determinismus wider Zwingli wie gegen Luther zu richten. Hier ist vor allem die wachsende Bedeutung dieser Theorie für Zw. außer Acht gelassen. Vgl. auch Dilthey's Urteil über den „Panentheismus“ Zw. (Archiv f. Gesch. d. Philos. V, 370). Die ganze straff geschürzte Schrift *de providentia dei* bezeugt sowol die humanistisch philosophischen Interessen Zw. als Nachwirkungen thomistischer Metaphysik.

Kirche sein. Das Interesse den Wiedertäufern gegenüber seinen Taufbegriff aufrecht zu erhalten und doch die Kirchenzugehörigkeit der Kinder zu behaupten, hat diese Anwendung des Prädestinationsgedankens auf die Kirche mitbedingt (vgl. Gottschick, Ztschr. f. KG. VIII, 604 ff.). Aber hiedurch fällt die Kirche in zwei unzusammenhängende Teile auseinander: die Erwälten aller Zeiten und Orte, zu denen auch die edlen Heiden, die wir im Himmel antreffen sollen [1]), gehören werden, kurz alle die, welche der Geist mit seinem Machtwirken umwandelte, und die geschichtliche Gemeinschaft der Christusgläubigen. Es besteht kein notwendiger Zusammenhang zwischen beiden, denn *dux aut vehiculum spiritui non est necessarium* (IV, 10). — Vgl. Seeberg, Begr. d. Kirche I, 78 ff.

10. Das fürt uns zum Sakramentsbegriff. Hier schließt sich Zw. der augustinischen, rein symbolischen Fassung an, die auch von Erasmus vertreten wurde. Nichts anderes sind die Sakramente als „ein sicher Zeichen oder Siegel" (I, 239). Sie erinnern einerseits den Christen in symbolischer Form an das Heil und seine Gaben und sie sind andererseits Mittel, durch die der Christ seine Zugehörigkeit zur Kirche Christi bezeugt. Irgendeine Kraft der Heiligung oder Reinigung wont ihnen nicht bei, sie sind nur Symbole in dem bezeichneten Sinne (III, 229. 231. IV, 117). Man darf nicht den Symbolen beilegen *quae solius divinae virtutis sunt* (IV, 119). Solcher Zeichen hat Christus nur zwei eingesetzt, die übrigen fünf Sakramente sind als nicht von Christo geboten, abzustellen [2]). Unter den symbolischen Gesichtspunkt fällt also auch die Taufe. Durch sie verschreiben wir uns Gott (*aut candidatum aut militem esse Christi*), wir empfangen ein Symbol, *quod vitam simus ad regulam Christi formaturi* (III, 231. 643). Sie ist ein „anheblich Zeichen", eine Verpflichtung, als wenn ein Eidgenosse sich ein weißes Kreuz annäht, um zu zeigen, daß er Eidgenosse sein wolle (II 1, 242. 249). Hatte Zw.

---

1) Z. B. Herkules, Theseus, Sokrates, Aristides, Antigonus, Numa, Camillus, die Catonen und Scipionen, IV, 65. VI 1, 242. VI 2, 69. VIII, 179. VII, 550.

2) S. die Kritik in der Auslegung: Firmung I, 240 f., Ölung 241; gegen die Beichte vor Menschen (*lyselbicht*) mit leiser Polemik gegen Luther 393 f. 400 cf. III, 543. 562; II 2, 22; nur Christo ist zu beichten 396 f., der Priester nur wegen „Ratforschung" aufzusuchen 394. Gegen Bußwerke 397, Ablaß 398 ff. Fegfeuer 402 ff. Gegen den priesterl. Charakter, das Priestertum ein „Amt", nicht eine Würde 414 f.

ursprünglich selbst Zweifel an der Kindertaufe gehegt (II 1, 245. VII, 365), so trat er, seit die wiedertäuferische Bewegung sich bes. gegen die Kindertaufe zu richten begann, für sie ein (1525, s. bes. v. Tauf. v. Wiedertauf u. v. Kindertauf). Wärend aber Luther in diesen Kämpfen zu einer höheren Schätzung der geschichtlichen und positiven Formen kam, glaubte Zw. dadurch am besten den Täufern den Boden entziehen zu können, daß er die Taufe zum reinen Symbol, und zwar mit Vorliebe zum Pflichtsymbol, machte. Durch die stärkere Betonung der Prädestination und des rein äußerlichen Charakters der Taufe schien die Hochschätzung der Taufe bei den Täufern am besten entgründet werden zu können, wie andererseits der Gesichtspunkt des Pflichtsymbols die Taufe als etwas auf Christenkinder notwendig Anzuwendendes erscheinen ließ. Der Gegensatz zu dem Wiedertäufertum ist es gewesen, der in Zw. das spekulative philosophische Element immer mehr entfesselte. Der Determinismus wird, nachdem er sich als Waffe wider den römischen Ergismus bewärt hat, auch gegen die mystischen Träume von einer sichtbaren Gemeinde der Heiligen gewandt. Über Zw. Abendmalslehre s. § 73. — Vgl. Stähelin I, 484 ff. Usteri, Darstellg. d. Tauflehre Zw. in Stud. u. Krit. 1882, 205 ff.

11. Zw. hat die evangelische Warheit verkündigt und die Consequenzen, die sich aus ihr für die Lehre ergaben, gezogen. Prinzipiell war seine Quelle dabei die h. Schrift. Aber er wußte sich auch durchaus im Einklang mit der Gotteslehre und Christologie der altkichlichen Symbole (I. 57. IV, 3 ff.). Eigene originale Gedanken fehlen ihm auf diesen Gebieten. Der Gedanke, den er von Gott hat, ist der der allwirksamen Macht. Daneben stehen die orthodoxen Formeln, ein Ausgleich wird nicht erstrebt. Seine Christologie hat den nestorianisirenden Zug der Scholastiker (s. unten). Seine Beurteilung der Erbsünde entspricht der des späteren Mittelalters. Seine Sakramentslehre bietet die im MA. nicht seltene symbolische Auffassung. Er mengt philosophische Theorien in die Darstellung des Evangeliums; das Verständnis für den positiven Charakter der Offenbarung, das Luther hatte — Duns und die Nominalisten haben hier vorgearbeitet —, fehlt ihm. So wird das Christentum zu einer Art aus der Bibel herzuleitender Philosophie. Man kann im Hinblick auf diese Beobachtungen sagen, daß die unleugbare Differenz, die zwischen Zw. und Luther — trotz des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums — besteht, sich daraus begreift, daß Zw. den Antrieb zu seinem Ge-

danken der erasmischen Aufklärung verdankt und daß deshalb die mittelalterlichen Gedanken für ihn eine größere Macht blieben als für Luther. — Wie in den angefürten Punkten, so bewärt sich die Abhängigkeit von mittelalterlichen Idealen auch in Zw's praktischer Kirchentätigkeit. Aber der theokratische Gedanke, der ihn leitete, läßt weder die Kirche noch den Staat zu ihrem Recht kommen. Einerseits übt nämlich die weltliche Obrigkeit das Kirchenregiment aus, sodaß die christliche Lehre gradezu zum Staatsgesetz wird, andererseits untersteht diese Obrigkeit durchaus der Autorität der h. Schrift, ihre Gesetze und Verordnungen gelten nur, insofern sie schriftgemäß sind. Handelt die Obrigkeit gegen die Schrift, so ist sie abzusetzen. Nur scheinbar ist die Unterwerfung der Kirche unter den Staat, denn giltig sind die Staatsgesetze doch nur, sofern sie dem Gesetz der Kirche oder der Bibel entsprechen. Das ist echt mittelalterlich gedacht [1]). Die Ausfürung seines Reformationswerkes umfaßte in sich sowol eine neue Lehrordnung als eine neue Lebensordnung, welche durch die staatlichen Machtmittel durchgesetzt werden. Das Christentum ist Sache des Staates, aber der Staat ist Organ der Kirche. Wie Savonarola hat auch Zw. nach dem göttlichen Recht der Bibel mit Hilfe der weltlichen Gewalt seine Stadt reformiren wollen. Und es entspricht auch dem Vorbild Savonarolas, daß der politische Sinn Zw's sich nicht genugtat in der Leitung des heimischen Staates, sondern das Reformationswerk mit politischen Combinationen des größten und künsten Stils verknüpfte (vgl. hiezu Lenz, Zw. u. Landgraf Philipp in Ztschr. f. KG. III, 28 ff. 220 ff. 429 ff.). — Auf allen Gebieten tritt uns demnach die mittelalterliche und humanistische Schranke in dem Lehren und Wirken Zw's entgegen, und zwar so, daß sie den Unterschied zu den Gedanken Luthers begründet [2]).

---

1) S. oben S. 156. 168. — Vgl. Zw. I. 524: *es söllend ouch mine herren kein gsatz fürschryben anderst dann us der heiligen unbetruglichen geschrift gottes. Wo sy daran sümig wurdind und ein anders erkanntind, das ich nit hoff: so wird ich nit dester minder styf mit dem wort gottes wider sy predgen.* — Dazu Schlußr. 42: *so sy* (die Obrigkeit) *aber unträwlich und usser der schnur Christi faren wurdind, mögend sy mit gott entsetzt werden.* Hiebei denkt Zw. keineswegs nur an die republikanische Verfassungsform; auf Grund des Gedankens der Volkssouveränität ist er der Ansicht, daß „die Menge des Volkes“ oder der „größere Teil“ berechtigt sind gottlose Könige „abzustoßen“, s. I, 370.

2) Darüber daß auch Luther mittelalterl. Schranken gehabt hat, wird mich niemand belehren wollen.

§ 73. Der Kampf um das Abendmal.

Dieckhoff, Die ev. Abendmalsl. im Ref.-ztalter I, 1854. Thomasius-Seeberg, DG. II, 522 ff. 571 ff. Baur, Zw's Theol. II, 292 ff. Stähelin, Zwingli II, 213 ff. Köstlin, Luther II⁴, 66 ff. W. Walther. Reformirte Taktik im Sakr.streit der Ref. in Neue kirchl. Ztschr. 1896, 794 ff. 917 ff. Kawerau (Möller, KG. III), 74 ff. Kübel, PRE. XVI², 121 ff.

1. Die Differenz der Anschauung zwischen Zwingli und Luther ist in dem Abendmalsstreit zum Ausdruck gelangt. Aber schon vor Ausbruch des Kampfes hatte Zw. seine Auffassung des Abendmals zu einem gewissen Abschluß gebracht. Die Transsubstantiationstheorie hat er von Anfang an bezweifelt (WW. VII, 391). Die Anregungen zu einer positiven Theorie empfing er, wie er Melanchthon mitgeteilt hat, aus Erasmus (C. R. IV, 970). Die rein symbolische Auffassung des Abendmals entsprach sowol der kritischen humanistischen Denkweise, von der er herkam, als seiner allgemeinen Sakramentstheorie und der Trennung der unmittelbaren göttlichen Einwirkungen von allen irdischen Medien, zu der er, als Reformator, fortschritt. Sie gliedert sich also folgerichtig den theologischen Gedanken Zw's ein, one daß doch in ihr eine Probe seines reformatorischen Grundgedankens erblickt werden kann. Denn wie ihm seine Abendmalsgedanken von außen her zu Teil geworden sind, so lag die augustinische symbolische Theorie in den Kreisen der Aufgeklärten gleichsam in der Luft. Einen Abschluß erreichten seine Gedanken erst durch jene Abhandlung von Hoën, die Luther zurückgewiesen hatte (S. 274). Hier wurde das *est* durch *significat* erklärt[1]). Nicht vor der zweiten Hälfte des J. 1523 (s. Loofs, DG. 387 A.) wird jener Aufsatz Zw. bekannt geworden sein. Hinfort ist er über das Abendmal klar. Er geht von Joh. 6 aus (das Fleisch ist kein nütze), er faßt mit Augustin und der ältern Scholastik (Bd. I, 296; oben S. 115 f.) die Existenz des Leibes Christi im Himmel lokal und stellt demgemäß das Vorhandensein des Leibes im Abendmal in Abrede;

1) Die Formel *significat* hat einen Anknüpfungspunkt an der allgemeinen Sakr.-lehre des späteren MA. (s. oben S. 110). Relativ neu war eigentlich nur die Anwendung der Formel auf das Abendmal, das der mittelalterl. Sakr.-theorie gegenüber eine exceptionelle Stellung einnahm; s. aber schon Wiclif oben S. 191.

und muß dann natürlich die Einsetzungsworte rein symbolisch fassen. Über die Abweichung seiner Gedanken von L. ist er von vornherein klar gewesen. Mit hieraus begreift sich jene geflissentliche Hervorhebung seiner (vermeintlichen) Unabhängigkeit von L. (S. 295). Stellte er anfangs diese Differenz als eine blos formale hin, nicht one die Formel „Wiedergedächtnis" zu betonen (I, 257), so hat er doch auch bald den Kampf gegen L's Theorie in das Auge gefaßt und seit dem Jar 1525 eine geschickt angelegte rürige Propaganda zur Gewinnung der Süddeutschen für seine Lehre entfaltet, zuerst durch den fingirten Brief an Alberus (III, 591 ff.) [1]). Gleich gesinnte und gestimmte Freunde traten ihm mit Rat und Tat zur Seite (Oecolampad [2]), Butzer, Capito), Mittel zweifelhafter Qualität wurden in Bewegung gesetzt (die Fälschungen in Bugenhagens Psalmencomm. und die Anmerkungen zu der Übers. v. Luthers Kirchenpostille). Man war voller Siegeszuversicht, man konnte sich L's Anschauung nur aus Heuchelei und Feigheit erklären (z. B. VII, 390 f.). Man brannte vor Lust sich mit L. zu messen, seine Autorität zu zertrümmern und verabredete eine kluge und fromme Taktik für den Kampf (s. die Nachweise bei Walther a. a. O. S. 815 ff. 916 ff.) [3]). — Und wirklich gelang es in Süddeutschland eine große Bewegung gegen Luthers Lehre zu entfachen. Freilich fehlte es auch nicht an Widerstand

---

1) Von Zw. kommen hier noch folgende Schriften in Betracht: der Commentar. de ver. et fals. rel. 1525 (III, 239 ff.), Subsidium sive coronis de eucharist. 1525 (III, 326 ff.); ad Io. Bugenhagen 1525 (III, 604 ff.); underrichtung vom nachtmal 1526 (II 1, 426 ff.); amica exegesis 1527 (III, 459 ff.); fründlich verglimpfung 1527 (II 2, 1 ff.); dass dise worte Christi . . . ewiglich den alten einigen sinn haben werdend 1527 (II 2, 16 ff.); uiber Luthers buch bekenntnuss genannt 1527 (II 2, 94 ff.).

2) Oecolampad griff ein durch die Schrift: de genuina verborum Christi . . . expositione liber 1525.

3) Butzer schreibt sehr charakteristisch an Zwingli: „*O caro, o Satan quae nobis negotia facessis! Nobis pergendum erit in adserenda gloria dei et videbimus arrogantiam istam evanescere* (Zwingli opp. VII, 521). Luther spricht seine sittliche Auffassung des Streites unübertrefflich klar aus in den Worten (E 30, 266): *es soll mir mein frei, öffentlich, einfältiges Beissen wider den Teufel lieber sein, denn ihr giftiges meuchlinges Mordstechen, so sie unter dem Schein des Friedes und der Liebe wider die Aufrichtigen uben;* s. noch über die Methode seiner Gegner 30, 24. 38. 61. 98. 139. 148 ff. 160. 205. Wichtiger als über L's Grobheit ein Gruseln zu empfinden, ist es, sich diese Auffassung und ihre geschichtlichen Gründe klar zu machen.

(Osiander, Brenz: Syngramma, Pirckheimer [1])). Man muß diese Voraussetzungen im Auge behalten, um L's so oft beklagte Schärfe, als er endlich zum Wort griff, zu begreifen [2]).

2. Zwinglis Theorie ist einfach. Brot und Wein sind Zeichen des für uns dahingegebenen Leibes und Blutes Christi. Diese Zeichen bedeuten Christi Leib und Blut, die für uns dahingegeben wurden, und erinnern so an die Erlösungstat (z. B. III, 599). Das *est* der Einsetzungsworte ist also gleich *significat* (II 2, 41 ff. 61; III, 257. 336. 553. 606). Nur der Glaube kann das Heil ergreifen und aneignen, der Glaube hat es aber nur mit geistigen Größen zu tun. Daher kann das Essen des Leibes Christi nur die gläubige Aneignung des uns durch die Hingabe dieses Leibes erworbenen Heils bedeuten. Christus ist im Abendmal nur *contemplatione fidei*, nicht aber *per essentiam et realiter* gegenwärtig. Der Glaube an Christus ist eigentlich das Essen seines Leibes. *Tunc editur corpus Christi, cum pro nobis creditur caesum* (III, 243 f. 595. 331. IV, 53. 118). Wollte man Ernst machen mit dem Essen des Leibes Christi, so verstieße man einerseits wider die Regel, daß das Fleisch kein nütze sei (Joh. 6, 63 f. II 2, 85 ff. 184 ff.), andererseits würde man mit der lokalen Beschränkung des Leibes Christi collidiren (II 2, 81. III, 332. 338. 512). Zudem war Christi Blut zur Zeit der Einsetzung des Abendmals ja noch garnicht vergossen (III, 333 f.). Hier greift Zw's Christologie ein. Wärend L. das überkommene Dogma von der Personeinheit her deutet, geht Zw. immer von dem abstrakten Unterschied der beiden Naturen aus. Gott „hat die menschliche Natur an sich genommen", nichts mehr soll die Menschwerdung bedeuten (II 2, 69 f.). Wie in dem irdischen Leben Christi beide Naturen scharf auseinander zu halten sind, sodaß etwa Christus nach der menschlichen Natur den

1) s. Bilibaldi Birckheimeri de vera Chriti carne et vero eius sanguine ad Io. Oecolamp. respons. Norimb. 1526 und B. Pirckh. de vera Chr. etc.... resp. secunda Norimb. 1527. Die Argumentation dieser Schriften berürt sich mehrfach mit Luther (z. B. die Deutlichkeit der Einsetzungsworte s. die erste resp. Bog. B 7r. E 4 und am Schluß, über den Begriff Tropus E 5v, gegen *significat* F 2r die 2. resp. F 8r), auch im Ubiquitätsgedanken: *at ne hoc quidem apud deum impossibile erit . . ., ut unum corpus, maxime clarificatum, sit in multis locis* (1. resp. F 5v). Aber es ist nicht richtig, wenn Stähelin Zw. II, 269 f. Pirckheimer „zuerst" die Ubiquität in den Abendmalsstreit eingefürt haben läßt, das tat L. schon 1525 s. E 29, 288 f. 294. Pirckh. hatte L. gelesen (z. B. resp. 1 F 3v. 6v. H 1r. 2).

2) Luthers Schriften in dem Streit s. S. 209 Anm. 6.

Tag seiner Wiederkunft nicht kennt, aber nach der göttlichen alle Dinge weiß (III, 537 f. II 2, 67), so erfüllt auch dermalen die göttliche Natur Himmel und Erde, wärend die menschliche auf einen bestimmten himmlischen Ort beschränkt ist, denn sie ist als Kreatur „nicht unendlich“, und ist ein „Vorbild unserer Urstände“ (II 2, 71. 82. 81: *wirsts ouch nimmermeer erhalten, dass die menschheit Jesu Christi mee dann an einem ort sye*). Wenn nun in der Schrift der einen Natur zugeschrieben wird was der anderen eignet, oder der ganzen Person Proprietäten der einen Natur beigelegt werden, so ist das durch die Figur der Alloosis oder des „Gegenwechsels“ zu erklären. D. h. es ist eine rhetorische *permutatio*, *qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur* (III, 525. II 2, 68 f.). Wird also von Christo gesagt, daß er sich zur Rechten Gottes befindet, so bezieht sich das, streng genommen, nur auf die göttliche Natur (II 2, 71). Zw. denkt dabei über die Gottheit und Menschheit Christi, sowie die Personeinheit orthodox (z. B. II 2, 66 ff. 82; II 1, 449). Aber für das Große in Luthers Christologie — daß eben Christi menschliche Worte und Werke die Offenbarung Gottes sind — hat er kein Verständnis [1]). Seine Christologie ist durchaus auf dem mittelalterl. Standpunkt stehen geblieben. Nach dem Schema der endlichen und der unendlichen Natur werden Gottheit und Menschheit von einander getrennt. Die Consequenz davon trat in der Abendmalslehre zu Tage. — Somit ist das Abendmal nach Zw. einerseits eine Gedächtnisfeier zur Erinnerung an die durch Christi Tod geschehene Erlösung, andererseits aber ein Bekenntnis zu Christo angesichts der Gemeinde und dadurch eine Verpflichtung zu christlichem Leben (III, 601) [2]).

3. Wir verließen (S. 275) Luthers Abendmalslehre mit dem Resultat, daß er die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmal von

---

1) Es ist nicht ganz richtig, wenn Stähelin (Zw. II, 175) als das Reformatorische bei Zw. wie bei L. den „überwältigenden Eindruck der Gestalt Christi auf die vom Gefül ihrer Sünde belastete Seele“ bezeichnet, vgl. oben S. 301 aber auch S. 297.

2) L's Irrtümer faßt Zw. so zusammen: 1) *corpus Christi naturaliter commanducatum in hoc sacramento fidem confirmat*; 2) *corpus Chr. naturaliter commanducatum peccata remittit*; 3) *corpus Chr. naturaliter adfertur vehiculo verborum prolatorum*; 4) *corpus Chr. cum manducandum naturaliter praebeo, evangelium familiare facio ei cui praebeo, et corpus sanguinemque dono* (III, 561); dazu II 2, 93: *Christus fleisch syg ein ganz geistlich fleisch*; *der lychnam Christi sye glychsam der göttlichen natur allenthalb . . .*; *Christus lyb, lyblich geessen erhalte unseren lyb zur urstände . . ., gebe oder meere den glouben.*

Anfang an gelehrt hat, und zwar so, daß der Leib als Siegel der durch ihn gewirkten und durch das Wort dem Glauben zugeeigneten Sündenvergebung den Menschen im Glauben bestärkt und befestigt. Die Theorien Carlstadts, der das *τοῦτο* misdeutete, Zwinglis, der *est* als *significat* faßte, Oecolampads, der *σῶμα* als Zeichen des Leibes erklärte, fielen also außerhalb seines Gedankenkreises. Dazu kam, daß gerade damals L. innerlich gewiß geworden war über den unlöslichen Zusammenhang zwischen dem empirischen Wort und der Geistwirkung. Hier schien nun eine änliche Zerreißung wie bei den Täufern vorgenommen werden zu sollen (E. 30, 136. 353). Endlich empfand er die neue Lehre als ungeistlich und unkirchlich, und dem entsprach die Überzeugung, daß sie auch unbiblisch sei. Der Wortlaut der Einsetzungsworte schien ihm einfach und deutlich zu sein. Was ist an so schlichten Begriffen wie Brot, Wein, Leib, Blut, essen, trinken, „ist" zu deuteln (29, 329. 331; 30, 33 ff. 154. 293. 355)? Und wie die Worte auf Realitäten füren, so wird das durch den Umstand bestätigt, daß die Überlieferung derselben in allen Quellen die nämliche einfache ist (30, 311), sowie auch dadurch, daß die Symbole die Weise des A.T., nicht des N.T., bezeichnen (ib. 338). Sonach ergab sich der Gedanke, daß wir im Abendmal den Leib Christi warhaftig essen (29, 338; 30, 30. 103). *Wie aber das zugehe oder wie er im Brot sei, wissen wir nicht, sollens auch nicht wissen; Gotts Wort sollen wir gläuben und ihm nicht Weise noch Maass setzen* (30, 30). Die exegetischen Schwierigkeiten der Einsetzungsworte haben L. nie bedrückt, und die Beziehung von Joh. 6 auf das Abendmal stellte er in Abrede (30, 79 ff.). Auch die Art der Vereinigung von Leib und Brot hat ihn nicht beunruhigt. Ein anderes Problem aber beschäftigte ihn auf das tiefste. Die Gegner behaupteten die Unmöglichkeit der leiblichen Gegenwart Christi an vielen Orten. Wollte L. also bei seiner Position verharren, so fiel ihm die Aufgabe zu, die Ubiquität des Leibes Christi als denkbar zu erweisen (30, 49. 56. 58. 70. 201. 206. 282).

4. Will man den darauf gerichteten Gedanken L's folgen, so muß man sich zweierlei gegenwärtig erhalten. Erstens hatte das Problem für L. als scholastisch gebildeten Theologen nichts Befremdliches [1]). Zweitens griff hier die Christologie L's ein. Er hatte

1) s. oben S. 116. 189 f. Luther hat Zw. gegenüber das Hochgefül eines dogmatisch (scholastisch) gebildeten Theologen gehabt, Zw. war ihm *ein selbgewachsen Doctor, die pflegen also zu gerathen* (30, 267).

sich von Anfang an die Gottheit und Menschheit Christi so vereinigt gedacht, daß der Mensch Jesus in allen Worten und Werken der Ausdruck und das Organ der Gottheit war. Er kannte keinen Gott außer dem im Menschen Jesus offenbaren. In allen Kreaturen „ist" Gott „gegenwärtig und wesenlich", aber in Christo „w o n e t" er leibhaftig, also daß eine Person ist Mensch und Gott (30, 63). Sowie diese Gedanken nach der Formel der Zweinaturenlehre gedacht werden, ergibt sich, daß die zwei Naturen „eine einige Person" sind (30, 63. 206 f. 211. 222) in schlechthiniger Unzertrennbarkeit, sodaß wo die eine ist, auch die andere sein muß (211 f.). Zwischen beiden besteht ein Verhältnis wie zwischen Leib und Seele (204), Christi Fleisch ist also, von Gott durchdrungen, „eitel Geist, eitel Heiligkeit, eitel Reinigkeit" (231). Sein Fleisch ist „ein Gottesfleisch, ein Geistfleisch", „es ist in Gott und Gott in ihm" (30, 125; 48, 26. 58). Gott ist ganz und gar Mensch geworden, sodaß alle menschlichen Idiomata, wie leiden und sterben, auch sein geworden sind (25, 310. 312. 314), *aus dem unendlichen Gott ist ein endlicher und beschliesslicher Mensch geworden* (47, 182). Die *Communicatio idiomatum* erhält dadurch ihren vollen Inhalt (25, 309). Alles Tun und Leiden des Menschen ist auch Gottes Tun und Leiden (30, 62. 67; 46, 332 f.). Was immer ich anschaue in Christo, das ist menschlich und göttlich zumal (47, 361 f.). *Wo du sagen kannst: hie ist Gott, da musst du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennet, weil ich alsdann mit Wahrheit könnte sagen: hie ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht! . . . Nein, Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da musst du mir die Menschheit mit hinsetzen: sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, es ist Eine Person worden* (30, 211)[1]. *Die göttliche Natur gibt der menschlichen ihre Eigenschaft und hinwieder die Menschheit auch der göttlichen Natur* (30, 204; 47, 177). Gott stirbt, das ist nichts Wunderbareres, als daß er Mensch wurde (25, 312). Daher konnte L. in der Allöosis nur „des Teufels Larven" erblicken (30, 203. 205. 225), denn diese Trennung des Wirkens der beiden Naturen läßt in der Menschheit nicht mehr die volle Offenbarung

1) Den Begriff P e r s o n braucht L. noch nicht im modernen Sinn, er entspricht genau Hypostasis, z. B. 30, 204: *weil Leib und Seele eine Person ist.* Übrigens läßt L. Christum auch mit Gott *e i n e P e r s o n* (30, 216. 227) sein.

Gottes finden. Sie verleitet dazu, in der Weise der Scholastiker zur Gottheit zu fliegen und sich an diese, mit Absehung vom Menschen Jesus, zu hängen (47, 361 f.), sie nimmt dem Erlösungswerk Christi seinen specifischen göttlichen Wert (25, 312 f.; 30, 203; 18, 225). — Es ist also keineswegs ein Produkt polemischer Not, was wir in L's im Streit gegen Zw. entwickelter Christologie zu erblicken haben. Es ist dieselbe Christologie, die er von Anfang an vertreten hat. — Und diese Lehre stellt eine Fortbildung der überkommenen Christologie — innerhalb ihrer selbst — dar. Nicht mehr verzehrt die Gottheit die Menschheit, sondern letztere ist Organ und Träger der ersteren. Grade die unverkürzte Erhaltung der Menschheit macht Jesus fähig wirklich der unter uns offenbare Gott zu werden. Die tiefsten religiösen Gedanken L's über die Gotteserkenntnis und den Glauben verstehen sich aus diesen Gedanken (oben S. 236 f.). — Nun muß aber die geschichtliche Betrachtung freilich zugestehen, daß L. im Abendmalsstreit seine Christologie um eine Consequenz erweitert hat. Die praktische Identität von Gottheit und Menschheit im Erdenleben Jesu wird mit Bewußtsein auf den Zustand des Erhöhten übertragen. Waren die Worte und Taten des irdischen Jesus Gottes Worte und Taten, so sind die Werke des himmlischen Herrn auch Werke des Menschen Jesus. Und das heißt: der Mensch Jesus ist dermalen der allmächtige und allgegenwärtige Herr der Welt. Ist er im Abendmal gegenwärtig, so ist er auch dort der Mensch Jesus, und, da er der leiblich Auferstandene ist, ist auch sein Leib im Abendmal gegenwärtig. So ist die Ubiquitätstheorie im Sinn L's nur eine Folge seiner Christologie [1]).

5. Luther geht aus von einer Bestimmung des Begriffes der Rechten Gottes. Dieselbe kann nicht lokal gedacht werden, wie ein „güldener Stul“ neben dem Vater (30, 56 f.). Man muß sich jetzt

1) Eine Eigentümlichkeit der Christologie L's ist der Mangel einer schärferen Unterscheidung des Standes der Erniedrigung von dem der Erhöhung. Dieselbe begreift sich daraus, daß seine praktisch religiöse Auffassung in dem Menschen Jesus in der Tat die volle und reale Offenbarung Gottes erblickte. Erinnert man sich hier der Bestimmung der Gottheit Christi als des allmächtigen Liebeswillens (S. 237), so erhebt sich die Frage, wie — im Sinne L's — die Ubiquität unter diesem Gesichtspunkt gedacht werden müßte? Man könnte etwa antworten: der allmächtige Erlöserwille, der mit dem Menschen Jesus eins geworden, ist mit dem Menschen Jesus in dem Abendmal gegenwärtig uns durch diese Gegenwart der Realität der Erlösung vergewissernd. Doch hat L. diese Consequenzen nicht gezogen.

des Gottesbegriffes L's erinnern. Gott ist die „allmächtige Gewalt“. Ist Gott der Alles durchdringende und bewegende Wille, so ist die göttliche Rechte schlechthin überall. Wie Gott „an allen Orten wesentlich und gegenwärtig“ ist, im „geringsten Baumblatt“, im „Allerinwendigsten“ und „Auswendigsten“ (58)[1]), so ist auch seine Rechte „allenthalben in allen Dingen“ (64). Demgemäß ist auch Christus und zwar in seinem Leibe allgegenwärtig, d. h. er regirt und hat Macht über alle Dinge. *Soll er Macht haben und regiern, muss er freilich auch da sein gegenwärtig und wesentlich* (65). Das gilt natürlich ganz allgemein, auch abgesehen vom Abendmal[2]). Christi Leib ist auch in jedem Stein, in Feuer und Wasser. Aber nur dort können wir ihn wirklich finden und greifen, wo er uns durch sein Wort dazu anweist (29, 338). *Denn aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht: hie sollt du mich finden.* Er ist allgegenwärtig, aber in seiner göttlichen Art auch unbegreiflich: *er ist nu auch unbegreiflich worden und wirst ihn nicht ertappen, ob er gleich in deinem Brot ist, es sei denn, dass er sich dir anbinde und bescheide dich zu eim sonderlichen Tisch durch ein Wort und deute dir selbs das Brot durch sein Wort* (30, 69 f.). Wie also die Gottheit, so ist auch Christus in seinem Leibe allen nahe „und ist allein umbs Offenbaren zu tun“ (30, 67), dies aber geschieht durch das Wort der Einsetzung, welches den an sich in jedem Brot gegenwärtigen in einem besonderen Brot suchen und finden lehrt. — Die Omnipräsenz des verklärten Leibes ist nun in der Weise der göttlichen Weltgegenwart überhaupt zu denken. Gott ist nicht *ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen,* das die Welt, wie Stroh den Sack ausfüllt (ib. 221): *als wäre Gott so ein gross ausgebreitet Ding, das durch und uber aus alle Creatur reichet* (213. 216). Es ist also an keine lokale sinnliche Gegenwart zu denken. Es gibt, sagt L., *dreierlei Weise an eim Ort zu sein: localiter* oder *circumscriptive, definitive, repletive* (207). Ersteres bedeutet das rein räumliche Verhältnis, wie z. B. der Wein im Faß ist. *Definitive* oder „unbegreiflich“ ist

---

1) *Drumb muss er ja in einer iglichen Creatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten, umb und umb, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbs da sein, dass nichts Gegenwärtigers noch Innerlichers sein kann in allen Creaturen, denn Gott selbs mit seiner Gewalt.*

2) Selbst der irdische Leib Christi war „allenthalben gegenwärtig“ 30, 67; auf die Verklärung des Leibes legt L. kaum Gewicht 30, 98 ff., vgl. Occam oben S. 190.

etwas an einem Ort, wenn es den Raumteilen desselben nicht correspondirt, wie ein Engel im ganzen Hause, in einer Kammer oder auch einer Nußschale sein kann (208). *Repletive* oder „übernatürlich“ ist die Art der Gegenwart, *wenn etwas zugleich ganz und gar, an allen Orten ist und alle Orte fullet und doch von keinem Ort abgemessen und begriffen wird* (209) [1]. Dieses repletive Sein kommt nun auch Christi Leibe zu (211). Alle Dinge sind *gegen Christus Leib gegenwärtig und durchläuftig* (210. 216). Circumscriptiv dagegen war sein Leib wärend seines irdischen Lebens gegenwärtig, *da er Raum nahm und gab nach seiner Grösse* (216). Die definitive Form der Gegenwart ist für den Leib, der aus dem verschlossenen Grabe und durch geschlossene Türen geht, sowie den im Brot gegenwärtigen anzunehmen (216). Wie die Seele zugleich im ganzen Leib wie ganz in jedem einzelnen Teil gegenwärtig ist, wie das Gesicht oder der Klang über weite Räume hingeht, wie letzterer durch Luft, Wasser, Brett und Wand färt oder in viele Oren zugleich dringt, so ist auch Christi Gegenwart im Abendmal zu denken (29, 333 f.; 30, 216. 218 f.). In dem Sinn also wie Gott als allgegenwärtiger Wille allem einwont, oder wie die Seele den Leib durchdringt, ist Christi Gegenwart vorzustellen, nicht nach den „groben, fetten, dicken Gedanken“ des circumscriptiven Seins (215); das Wort „in“ gilt hier nicht in der Weise „wie Stroh im Sack und Brot im Korbe ist“ (223). Nicht in dieser äußerlich lokalen Weise ist Christi Leib im Abendmal, sondern so etwa wie Farbe und Licht im Auge sind (66. 189 f.). Eine „sakramentliche Einigkeit“ besteht zwischen dem Leibe und dem Brot (297. 300). Aber der Leib, um den es sich dabei handelt, ist der wirkliche Leib Christi, wie er von der Jungfrau geboren wurde (89).

Wenn man mit diesen Gedanken Occams Ubiquitätslehre (oben S. 189 f.) vergleicht [2]), so ist klar, daß L. von Occam beeinflußt ist. Sowol die Einteilung des örtlichen Seins, als die überräumliche Existenz des Leibes Christi im Abendmal und allem Seienden weist deutlich auf jene Quelle zurück. Aber es liegt auch ein tiefgreifender Unterschied vor. Wärend nämlich Occam neben dieser allgegenwärtigen Leiblichkeit den eigentlichen Leib Christi an einem Ort im Himmel denkt, ist für L. der Leib Christi vermöge der *Communicatio idiomatum*

---

1) Diese Einteilung ist scholastischen Ursprungs, die beiden ersten Arten s. bei Occam oben S. 189. Die Dreiteilung (*repletive* kommt hinzu) hat L. aus Biel entlehnt, s. Sent. I d. 37 qu. unica art. 1 C.

2) s. schon Alger S. 61 u. Gerhoh S. 50.

schlechthin allgegenwärtig. Occam hängt an die übliche mittelalterliche Lehre eine spekulative Consequenz, er postulirt ein gewisses Etwas, das als Christi Leib im Abendmal figuriren kann; L. verficht den religiösen Gedanken, daß wie wir Christum nur in den positiven Formen des Menschenlebens ergreifen, er auch im Abendmal als der Mensch Jesus mit seinem unsere Erlösung bewirkenden menschlichen Wesen, das die Leiblichkeit in sich faßt, gegenwärtig ist. Was er im tiefsten Grunde will, ergibt sich klar, wenn man seine ursprünglichen Abendmalsgedanken zum Vergleich heranzieht: derselbe Christus, der uns die Gnade und Sündenvergebung erworben hat, ist gegenwärtig im Abendmal, um uns seiner Erlösungstat zu vergewissern[1]). Hier liegt der Nerv seines Widerspruches gegen Zwingli oder Oecolampad. Das Sakrament ist nicht „ein Zeichen eines zukünftigen oder abwesends Dinges", sondern „eine Gestalt des gegenwärtigen und doch unsichtbaren Dinges" unter der sichtbaren Gestalt von Brot und Wein ist „sein unsichtbarer Leib und Blut gegenwärtig" (105). Daß Christus, und zwar der geschichtliche Erlöser, selbst da ist, und daß wir ihn nicht nur durch unsere Phantasie hinzudeuten, darauf kommt es ihm an. Das scholastische Material, mit dem er diesen Gedanken begründet, ist als Mittel zu diesem Zweck zu betrachten[2]).

6. Demgemäß gestalten sich auch die Aussagen über den Empfang des Sakraments und seine Wirkungen. Man ißt und zerbeißt wirklich Christi Leib, sodaß der Papst mit Recht von Berengar dies Bekenntnis verlangte (vgl. S. 60). Aber das Brot ist der Leib so wie die Taube der Geist ist, denn *niemand Christus Leib siehet, greift, isset oder zubeisset, wie man sichtlich ander Fleisch siehet und zubeisset. Denn was man dem Brod thut, wird recht und wohl dem Leibe Christi zugeeignet umb der sacramentlichen Einikeit willen* (297 vgl. 57, 75 f.). Gegessen wird also eigentlich das Brot, aber mit ihm zugleich der geistliche Leib Christi, Brot und Leib sind zugleich und miteinander da (300). Es kommt *ein natürliche Vereinigung des Leibs Christi mit uns, und nicht allein eine geistliche, die im Willen und Sinn stehe,* zu Stande

---

1) Vgl. 29, 348; 48, 23; 30, 85. 134. 137: *was ists nu fur ein Unterschied? Ja was ists besser, dass sie mit der Seelen Fleisch und Bein essen, denn dass mans mit dem Munde isset?*

2) L. selbst hat diese Erklärungen nur als Möglichkeiten angesehen wissen wollen, die etwaige andere Erklärungen nicht ausschließen. s. 30, 200. 202. 210. 217.

(122). Aber trotz dieser *manducatio oralis* muß unser Empfang dieser Gabe geistlich sein, d. h. das Herz muß glauben die vom Wort verkündete Gegenwart Christi im Brot (90 f. 93. 185) [1]). Nur der Glaube ergreift Leben und Seligkeit in dem gegenwärtigen Leibe des Herrn (130). Das ist das geistliche Essen, welches zu dem leiblichen Essen hinzu kommen muß (86. 185). Also Christi Leib ist im Abendmal gegenwärtig, aber nur der Gläubige versteht und faßt das und hat damit den Segen des Leibes: *das darin und damit gegeben wird, kann nicht der Leib fassen noch zu sich bringen, der Glaube aber thuts des Herzens, so da solchen Schatz erkennet und sein begehret* (Gr. Kat. S. 504 Müller) [2]).

Hieraus versteht sich auch L's Anschauung von der Gabe des Sakramentes. Der Leib Jesu, dessen Vorhandensein im Brot der Glaube annimmt, stärkt den Glauben (135) und vergewissert ihn der Sündenvergebung (136). Die Gegenwart von Christi Leib und Blut bringt uns das Heil, das er durch diesen Leib und Blut erworben hat. Das neue Testament ist da und bringt uns ,,Vergebung der Sünden, Geist, Gnade, Leben und alle Seligkeit" (338). So wirkt also das Wort vereint mit dem von ihm dargebotenen und leiblich gegenwärtigen Erlöser Glaubensstärkung, das Bewußtsein der Vergebung, des Lebens und der Seligkeit [3]). Zu dieser geistigen Einwirkung, die

1) Aber auch die Ungläubigen empfangen den Leib (*manducatio infidelium*), wenn auch sich zum Schaden, 29, 346; 30, 369. 86. 343. Kat. 509. Wer aber den Einsetzungsworten überhaupt nicht glaubt, wie die Schwärmer, empfängt nichts als Brot und Wein (30, 132. Kat. 504).

2) Die Gegenwart von Leib und Blut, wie L. immer sagt, schließt nach der Personeinheit die persönliche Gegenwart Christi in sich (29, 295; 30, 130 ff.). Dagegen findet der Gedanke, daß der ältere deutsche Sprachgebrauch Leib = Person (bei L. z. B. 45, 13 f.: *in deutscher Sprache nennet man Leib nicht einen todten Menschen, sondern einen lebendigen, der Leib und Seel hat*) L's Verständnis des „Leibes" Christi beeinflusse, so viel ich sehe, keine Bestätigung.

3) 30, 338 f.: *die Worte sind das erste, denn ohn die Worte wäre der Becher und Brod nichts. Weiter ohn Brod und Becher wäre der Leib und Blut Christi nicht da. Ohn Leib und Blut Christi wäre das Neue Testament nicht da. Ohn das Neue Testament wäre Vergebung der Sunden nicht da. Ohn Vergebung der Sunden wäre das Leben und Seligkeit nicht da. So fassen die Wort erstlich das Brod und den Becher zum Sacrament. Brod und Becher fassen den Leib und Blut Christi, Leib und Blut Christi fassen das Neue Test., das Neue Test. fasset Vergebung der Sunden. Vergebung der Sunden fasset das ewige Leben und Seligkeit. Siehe, das alles reichen und geben uns die Wort des Abendmahls und wir fassens mit dem Glauben.*

vom Abendmal ausgeht, kommt nun, im Anschluß an altkirchliche Vorbilder (Irenäus ib. 116 ff.), eine Einwirkung auf den Leib des Empfängers. Christi Leib ist ein Pfand, das unseren Leib tröstet, daß er um der von uns genossenen „ewigen Speise“ willen auch ewig leben soll (72). Diese „geistliche Speise“ „verwandelt“ den „armen Madensack“, „daß er auch geistlich, das ist ewiglich lebendig und selig werde“ (101 f. 132. 135). — Indessen hat diese zweite Gedankenreihe, die gegen Zwingli natürlich besonders brauchbar war, für L. doch nur sekundäre Bedeutung gehabt. In der Darstellung des Großen Katechismus hat er sie übergehen können [1]). Hier ist der gesamte Nutzen des Sakramentes in die Stärkung des Glaubens oder in das Bewußtsein der Sündenvergebung verlegt, und zwar in einer Weise, die L's ursprünglichen Conceptionen durchaus conform ist: das Wort verkündigt die Vergebung, der gegenwärtige Christus bestätigt und besiegelt sie, ist er selbst es doch, der sie uns erwarb. *Ideo ad sacramentum accedimus, ut eiusmodi thesaurum ibi accipiamus, per quem et in quo peccatorum remissionem consequamur. Quare hoc? Ideo quod verba illic exstant et haec dant nobis. Siquidem propterea a Christo iubeor edere et bibere, ut meum sit mihique utilitatem afferat, veluti certum pignus et arrabo imo potius res ipsa quam pro peccatis meis, morte et omnibus malis ille opposuit et oppignoravit* (Müller 502) [2]). Angesichts dieses Resultates darf der Abstand zwischen L's späterer und früherer Ansicht vom Abendmal nicht überschätzt werden. Die leibliche Gegenwart des Erlösers im Brot und Wein zur Versiegelung der Einsetzungsworte, zur Kräftigung des Glaubens und zur Versicherung in der Sündenvergebung, war unausgesetzt sein Hauptgedanke. Nur das kam hinzu, daß der Streit ihn veranlaßte bestimmte Gedanken über die Art des himmlischen Leibes festzustellen. Das waren zunächst

---

1) bezw. neu orientirt, s. S. 509: das Sakr. ist *eitel heilsame tröstliche Erznei, die dir helfe und das Leben gebe beide an Leib und Seele. Denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen.*

2) s. noch die Erörterungen über die „Würdigen“ und „Unwürdigen“ S. 504 ff. Würdig macht der Glaube samt dem Gefül der Unwürdigkeit (504. 509 f.). *Darum heissen wir die allein unwürdig, die ihr Gebrechen nicht fühlen noch wöllen Sünder sein* (510), d. h. *was freche und wilde sind* (508). Auf keinen Fall darf man vom Sakrament so denken, *als sei es ein Gift daran man den Tod fresse* (509).

Hilfsgedanken, aber sie wurden doch allmählich zu Bestandteilen des Abendmalsdogmas [1]).

7. Das Gespräch zu Marburg konnte nach Lage der Dinge zu keiner Einigung füren, wiewol Zwingli — politische Interessen bestimmten ihn („Burgrecht") [2]) — den Lutheranern soviel als möglich entgegenkam. Immerhin vereinigte man sich über 14 Glaubenspunkte, für die Luthers Formulirung maßgebend wurde (Dreieinigkeit, Christus, Erbsünde, Glaube, Rechtfertigung, Wort, Taufe, Werke, Obrigkeit). Hinsichtlich des Abendmals war man einig in der Forderung von *bede Gestalt nach der Insatzung Christi*, in der Beurteilung der Messe, sowie darin, daß *dij gaistliche niessung desselbigen leibs und pluts Einem yeden Christen furnemblich von notten* sei. Dagegen blieb die Differenz: *ob der war leib und plut Christi leiblich Im Brot vnd wein sey, disser zeit nit vergleicht haben* (art. 15). L. dachte, obgleich er den Straßburgern gegenüber mit seiner Überzeugung, sie hätten „einen anderen Geist", nicht zurückgehalten hatte, an eine „gütige freundliche Eintracht, daß sie freundlich bei uns suchen was ihnen feihlet" (E 36, 322); Zwingli schrieb: *Lutherus impudens et contumax aperte est victus . . ., quamvis interim clamaret se esse invictum* (Opp. VIII, 370). Auf der Rückreise nach Wittenberg haben die sächsischen Theologen die Schwabacher Artikel verfaßt. Hier wird vom Abendmal gesagt: *das sey warhafftigklich gegenwertig Im prot vnnd wein de ware leyb vnnd plut cristj laut der wort cristj* (a. 10). Diese Lehre gehört mit zum Glauben der rechten Kirche: *soliche kirch ist nichts annderst dann die glawbigen an Cristo, weliche obgenante Artickel vnnd stuck glaubenn vnd leeren* (a. 12). Und sie gab freilich den Glauben der Lutheraner wieder. Nicht darin lag der Fehler, daß sie so zum Dogma erhoben wurde, sondern darin, daß man bald eine besondere theologische Methode der Begründung mit in die „reine Lehre" einzu-

1) Auf das schärfste verwirft hinfort L. den Standpunkt derer, die meinten: *es sei hie kein Artikel des Glaubens, drumb sollt man nicht drumb zanken, ein Jeder möcht hie gläuben was er wollt* (32, 406; 30, 43). So urteilten auch Laien, wie H. v. Kronberg: *vermags main verstant in mainungen nit erraichen* (s. Bogler, H. v. Kr., Schriften d. Vereins f. Ref.gesch. 57 S. 14). S. noch L's Urteil über Schwenkfelds Abendmalslehre 30, 285 ff. 305. 354; 32, 397. 404 ff., dazu Kadelbach, Ausfürl. Gesch. K. v. Sch. 1860. S. 104 ff.

2) Derartige Interessen — die Möglichkeit einer Versönung mit dem Kaiser — leiteten übrigens auch den Widerspruch Melanchthons. In ihm erblickten die Straßburger den eigentlichen und schlimmsten Widersacher.

beziehen begann. — Vgl. Kolde, Luther II, 308 ff. und „Der Tag v. Schleiz" in Abh. f. Köstlin 1896, S. 94 ff. Stähelin, Zwingli II, 395 ff. Der Text der Marb. wie Schwab. Art. bei Kolde, Die Augsb. Conf., 1896, S. 119 ff. 123 ff.

8. Eine bleibende und wirksame Einigung hat übrigens auch die Wittenberger Concordie v. 1536 nicht zu Stande gebracht. Seit dem Augsburger Reichstag betrieb Butzer unermüdlich die Einigung zwischen den Sachsen und Oberländern. Seine Formel war, „daß der ware Leib und das ware Blut Jesu Christi im Abendmal warlich zugegen sind und mit dem Worte des Herrn und Sakramente dargereicht werden" [1]). Luther wie Melanchthon hofften auf dieser Grundlage eine Verständigung erzielen zu können [2]). Luther ist aber dabei von seiner Meinung nicht abgewichen. Mochte er immerhin darauf verzichten, daß besonders hervorgehoben werde, daß auch für die Unwürdigen Christi Leib gegenwärtig sei, so bringt doch die schließliche Formel seine Auffassung zum Ausdruck: *cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et sanguinem.* Die Wittenberger Concordie hat gerade deshalb den erwarteten Erfolg nicht gehabt. Vgl. Kolde, PRE. XVII [2], 222 ff., Baum, Capito u. Butzer, 1860, S. 498 ff.

---

1) Wie überhaupt so auch in der Lehre vom Abendmal hat Butzer seinen Ausgang von Luther genommen, s. Summary seiner Predig (Straßburg 1523) Bog. g 3v. Er stand dann wärend des Sakramentsstreites auf Zwinglis Seite. Seine Lehre in dieser Zeit s. in Ennarrationum in evang. Matthaei l. II (Argentorati 1527), p. 329 ff.: Wie die Speise den Leib kräftige, so die Erinnerung an die durch Christus bewirkte Erlösung und Sündenvergebung den Glauben. So werde der Leib warhaftig gegessen p. 329r. Hiezu setzte Christus das Abendmal ein p. 330r. Der Übergang zu Butzers späterem Standpunkt wurde ermöglicht durch den stark betonten Gedanken, daß wir allerdings mit unserem Geist den Leib Christi essen (p. 330v. 336v. 333v), sodann durch die Misdeutung von Luthers Lehre: *contendunt realiter in panem Christi corpus per verba . . . transpositum* d. h. *corpus Christi realiter in pane praesens* (p. 331r. 338r). Vor allem aber war die Politik maßgebend und wol auch die Stimmung: *quod summae charitatis symbolum nobis esse debebat male conciliati quidam homines materiam fecerunt atrocissimae inimicitiae et insectationis fratrum scissionisque ecclesiarum* (l. c. p. 329v).

2) Vgl. die etwa gleichzeitig zwischen Blaurer und Schnepf für Württemberg vereinbarte Compromißformel: „daß Leib und Blut Christi warhaftiglich d. i. substanzlich und wesentlich, nicht aber quantitativ oder qualitativ oder localiter gegenwärtig sei und gereicht werde".

Drittes Kapitel.

Das neue Dogma.

§ 74. Die Augsburgische Konfession.

Plitt, Einleitg. in d. Augustana Bd. II, 1868. Plitt, Die Apol. d. August., 1873. Zöckler, Die Augsb. Conf., 1870. Kolde, Die Augsb. Conf., 1896 (nebst den Marburger, Schwabacher, Torgauer Art., der Confutatio u. der Aug. variata). Ficker, Die Konfutation d. Augsb. Bek. in ihrer 1. Gestalt, 1891. Knaake, Luthers Anteil an der Augsb. Conf., 1863. Virck, Melanchthons polit. Stellg. auf d. Reichstag zu Augsb. 1530 Ztschr. f. KG. IX, 67 ff. 293 ff. Thomasius-Seeberg, DG. II², 364 ff. Loofs, DG. 397 ff. Möller-Kawerau, KG. III, 94 ff.

1. Die Bekenner der lutherischen Lehre haben zu Augsburg 1530 ihrer religiösen Überzeugung einen bekenntnismäßigen Ausdruck verliehen. Es war nicht ihre Absicht, ein „neues Dogma" aufzustellen, vielmehr wollten sie, wie sie sich zu den ökumenischen Symbolen bekennen, nur den Nachweis füren, daß sie die alte und echte katholische Lehre vertreten. Aber die Lehre, die sie in dem Bekenntnis vortrugen, ist dennoch zum Dogma der neuen Kirche geworden. Sie war zunächst die Bundesurkunde des Schmalkaldischen Bundes, und wurde allmählich zur Norm der reinen Lehre für die Universitäten wie die Gemeinden (Belege bei Möller-Kawerau III, 98 f.). Dasselbe gilt von der Apologie. Aber erst der Augsburger Religionsfriede, 1555, bezeichnet die C. A. rechtlich und deutlich als die Norm, an welcher sich die neuen kirchlichen Gemeinschaften bewären müssen, um vom Reich anerkannt zu werden. Indem wir die genauere Behandlung dieser Frage der Symbolik überlassen müssen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit doch auf die Frage richten, in welchen Formen die neue Lehre den Rang als Kirchenlehre erlangt hat. Das altkirchliche Dogma erhielt seine kirchenrechtliche Stellung dadurch, daß es Beschluß einer allgemeinen Synode war, der von der Kirche „recipirt" wurde. Letzteres nahm de facto die Form an, daß der Staat den Beschluß anerkannte und mit rechtlicher Kraft bekleidete, oder daß dies durch eine vom Staat anerkannte kirchliche Autorität — den römischen Bischof — geschah. Ersteres gilt von den Dogmen der griechischen Kirche, bei letzterem denken wir an die Beschlüsse wärend der pelagianischen und semipelagianischen Kämpfe. Die

Synode hatte noch nicht die bindende Autorität, denn so wie ihr die Reception resp. die staatliche Anerkennung entzogen wurde, indem eine andere Synode neue und entgegengesetzte Beschlüsse faßte, die recipirt wurden, war jener erste Synodalbeschluß annullirt. Das zeigen die Kämpfe in der griechischen Kirche deutlich. Der Kirchenbegriff des MA. bante dadurch eine Veränderung der formellen Grundlage des Dogmas an, daß die Beschlüsse der ökumenischen Synode oder die Lehre der römischen Kirche oder die Feststellungen eines Papstes in der Kirche eo ipso dogmatische Geltung erlangten. Das Dogma wurde zu einer reinen Feststellung des kirchlichen Lehramtes. Allein die Autorität, die demselben eignen sollte, hat die Reformation im Prinzip zerbrochen. Die Reformation der Lehre und des Lebens erwartete man von den Gemeinden, stand ihnen doch das Recht zu über die Lehre zu urteilen (S. 281 A. 3). Praktisch erblickte man aber die mit der entsprechenden Macht zur Durchfürung der Besserung ausgerüsteten Organe in den Fürsten. Das hatte Luther schon in der Schrift „an den Adel" ausgesprochen und von hieraus ergab sich die eigentümliche Fiktion der „Notbischöfe". Nicht als Träger der specifisch staatlichen Gewalt kamen die Fürsten für diese kirchlichen Zwecke in Betracht, sondern als Vertreter der „Christenheit", der Laiengemeinde, und zwar als *praecipua membra* derselben (so zuerst Melanchthon, Schmalk. Art. Müller S. 339, 54 C.R. III, 244). Wie nun die neue Kirchengemeinschaft sich vermöge der Durchfürung der Reformation seitens der staatlichen Gewalten realisirt hatte, so wurden als öffentliche Repräsentanten derselben zunächst auch die Fürsten und Magistrate angesehen. Mit ihnen wurde verhandelt, sie wurden die öffentlichen Vertreter der neuen Lehre. Die Theologen haben dieselbe formulirt, aber zu einer rechtlichen Größe wurde dieselbe erst durch die Vertretung seitens der weltlichen Obrigkeit, und zwar sowol nach innen als nach außen. Dies trat zuerst hervor in dem Speirer Reichstagsabschied von 1526, mochte immerhin die eigentliche Tendenz desselben nur ein Hinausschieben einer Reichsentscheidung sein. Es wurde dann das leitende Prinzip für die Organisation der neuen Kirche und erhielt durch den Augsburger Religionsfrieden die reichsrechtliche Sanktion. Die Lehre der evangelischen Kirche — dasselbe gilt auch von den reformirten Territorien — wurde sonach Kirchenlehre oder Dogma so, daß die von den Theologen formulirte Lehre von der weltlichen Obrigkeit namens der Gemeinde recipirt wurde. Es tritt dadurch eine gewisse Analogie zu der Entstehung der alt-

kirchlichen Dogmen ein. Die Dogmen sind nicht mehr Gebilde rein kirchlicher d. h. hierarchischer Provenienz wie im MA. Aber auch nicht die mystische Autorität der allgemeinen Synode steht hinter ihnen. Es sind Sätze, die die Theologen als biblische behaupten und denen deshalb die Christenheit, d. h. der Staat, zustimmt. Aber nicht die staatliche Gewalt als solche vollzieht die Zustimmung, wie in der griechischen Christenheit, sondern der Staat als Repräsentant der Christenheit. Letzterer Gedanke ist echt mittelalterlich, der Staat wird noch nicht als der Organismus der natürlichen Rechtsordnung erkannt und scharf von der Kirche unterschieden. Daraus ergaben sich alle die Mängel des Territorialismus. Aber diese Mängel haften an der konkreten Durchfürung, nicht am Prinzip. Das Prinzip stellt der einfache Gedanke dar: Kirchenlehre oder Dogma ist die biblische Warheit, die von der Theologie gefunden, aber von der christlichen Gemeinde als solcher anerkannt und angenommen wird. So hatte Luther empfunden, wenn er der Gemeinde das Recht über die Lehre zu urteilen klar und scharf gewart hat [1]). — Vgl. nach der kirchenrechtl. Seite Sohm, Kirchenrecht I, 322 ff. 330 ff. 560 ff. 658 f.

2. Die Conf. Aug. ist von Melanchthon verfaßt worden, aber sie gibt, wenn auch als „Leisetreterin", die Gedanken Luthers wieder [2]). Die „Blödigkeit" und „Philosophie" Melanchthons, seine Versuche zu mildern und zu vermitteln, gehören nicht in die DG. Aber es ist wichtig die Gesichtspunkte in Acht zu behalten, unter denen die C. A. entstand. Dem Kaiser kam es vor Allem darauf an zu erfaren, ob die protestantische Lehre mit den zwölf Artikeln des christlichen Glaubens übereinstimme (Kawerau, Agricola S. 100. C. R. II, 179). Eck hatte durch 404 Sätze den Protestanten fast alle Häresien vorgehalten. Beides erforderte eine deutliche Betonung der Übereinstimmung mit der alten Kirchenlehre und eine klare Abweisung aller Häresien. Ebenso erschien es als wichtig jede Gemeinschaft mit dem politisch verdächtigen Zwingli zu meiden (C. R. II, 25. I, 1099. 1106). In allen diesen Punkten kamen Melanchthons persönliche Neigungen

1) Dies schließt natürlich nicht aus, daß L. die Forderung einer einheitlichen reinen Lehre stets aufrecht erhalten hat, z. B. 32, 406.

2) Als Vorlage dienten Melanchthon bei Abfassung der C. A. nach der dogmatischen Seite die Schwabacher, nach der praktisch reformatorischen Seite die sog. Torgauer Art.; über letztere s. Brieger in den Kirchengeschichtl. Studien f. Reuter, 1888.

den Forderungen der Kirchenpolitik entgegen. Dies alles aber war nur der Ramen für die eigentliche Aufgabe, nämlich die Darstellung des evangelischen Grundgedankens und die Klarlegung dessen, daß er das mönchische Lebensideal und die äußerliche Gesetzlichkeit der römischen Kirche aufhebt, aber außer Zusammenhang zu den revolutionären Tendenzen der Täufer steht. Die C.A. will also die evangelische Lehre als die alte echte Lehre darstellen, die sowol die Schrift als die besseren Väter für sich hat (z. B. p. 91 f., 29). *Tantum ea recitata sunt* — heißt es im Epilog — *quae videbantur necessario dicenda esse, ut intelligi possit, in doctrina ac ceremoniis apud nos nihil esse receptum contra scripturam aut ecclesiam catholicam, quia manifestum est, nos diligentissime cavisse, ne qua nova et impia dogmata in ecclesias nostras serperent.* Nicht alle evangelischen Erkenntnisse kamen so zum Ausdruck (z. B. C.R. II, 184. 182 f. Luther Br. de W. IV, 110. 52), aber es ist auch andererseits nichts zur Aussage gekommen, was nicht zum Glauben der Evangelischen gehört hätte.

3. Artikel 1—3 geben den Ertrag der altkirchlichen Dogmenarbeit wieder: *una essentia divina . . . tres personae eiusdem essentiae et potentiae* (a. 1). Die Erbsünde besteht in der Ererbung der Sünde: *sine metu dei, sine fiducia et cum concupiscentia.* Damit ist L's Gedanke zu dem augustinischen hinzugefügt (vgl. Apol. p. 79, 7 ff.; 81, 23)[1]. Die praktische Spitze der Lehre ist die Verurteilung des Gedankens *hominem propriis viribus coram deo iustificari posse* (a. 2 cf. a. 20, 9. 10 p. 88, 9 f.). In Hinsicht der *efficienda iustitia dei* ist der Mensch — one die Einwirkung des Wortes oder des h. Geistes — unfrei, obgleich er hat *aliquam libertatem ad efficiendam iustitiam civilem et deligendas res rationi subiectas* (a. 18 u. p. 219, 73). Die Sünde faßt sich zusammen in einem geschichtlichen Reich des Bösen. *Ipsa mundi historia ostendit, quanta sit potentia regni diaboli.* Daher: *beneficia Christi non poterunt cognosci, nisi intelligamus mala nostra* (p. 86, 50). Das ist der religiöse Gesichtspunkt in der Betrachtung der Sünde. — Von Christo heißt es: *duae naturae . . . in unitate personae inseparabiliter coniunctae.* Der Zweck seines Wirkens: *ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro*

1) Im Folgenden bezeichnet a. den betr. Art. der C. A.; p. dagegen eine Seite der Apol. in Müllers Ausg.; die zweite Zal bezieht sich auf die Paragraphen.

culpa originali, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis[1]), der Erfolg seiner Auferstehung und Himmelfart ist das Regiment über die Seinen, ihre Heiligung durch den h. Geist (a. 3 cf. p. 94, 40). Dazu: *Christus non desinit esse mediator, postquam renovati sumus*, er bleibt unser *mediator: quod propter ipsum habeamus placatum deum, etiamsi nos indigni simus*; um seinetwillen, der allewege für uns bei dem Vater eintritt, haben wir Sündenvergebung (p. 116 f., 42. 44).

Das sind die Voraussetzungen, welche die neue Kirche mit der alten teilte. Und doch sind dieselben nicht schlechtweg identisch. Die Confutatoren haben von ihrem Standpunkt aus mit Recht das *nasci sine metu dei, sine fiducia* für die Erbsünde beanstandet (Ficker p. 8), sie haben weiter an Luthers Bemerkung über das ὁμοούσιος erinnert und hervorgehoben, daß die trinitarischen Formeln als solche nicht Schriftausdrücke seien (ib. p. 4 f.). Eine Differenz des Standpunktes ist trotz der geflissentlichen Bosheit der Kritiker dadurch markirt.

4. Den Übergang zum evangelischen Prinzip bildet der 5. Art.: *per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus qui fidem efficit, ubi et quando visum est deo in iis qui audiunt evangelium, scil. quod deus non propter nostra merita sed propter Christum iustificet*[2]) *hos qui credunt se propter Christum in gratiam recipi.* Wort und Sakrament sind die Medien, durch die der Geist den Glauben erzeugt. — Der Glaube aber *non significet tantum historiae notitiam . . ., (fides) quae credit* non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, *videlicet hunc articulum remissionem peccatorum* (a. 20, 23. p. 96, 51). *Id autem est credere confidere meritis Christi, quod propter ipsum certo velit nobis deus placatus esse* (p. 99, 69); *est* velle et accipere *oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustificationis* (p. 95, 48; p. 94 f., 44 ff.; 139, 183). Das ist der evangelische Heilsglaube als die vertrauensvolle Hinnahme der durch Christi Werk offenbaren Gnade der Vergebung. Von hier aus begreift sich der centrale Gedanke der Rechtfertigung: *quod homines non possint iustificari coram deo propriis viribus, meritis aut*

---

1) Dazu s. a. 24, 21, wonach die Tilgung der täglichen Sünden durch das Meßopfer bewirkt werde, vgl. Zöckler z. d. St. u. oben S. 188 A. 1; s. auch Zwingli opp. III, 198.

2) Wichtig ist die deutsche Übersetzung der *edit. princ.*: *werden gerecht geschetzt vor Gott umb Christus willen* vgl. Kolde, Augsb. Conf. S. 28.

operibus, sed gratis iustificentur propter Christum per fidem, quum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem deus imputat pro iustitia coram ipso (a. 4 cf. 24, 28. p. 123, 93; 105, 97). Hier ist das ganze römische System ausgeschlossen: *et tantum docent, homines per opera et merita cum deo agere* (p. 97, 60). Nicht nach dem Verdienstschema ist also das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen zu denken: *quasi ad hoc venerit Christus, ut traderet leges quasdam, per quas mereremur remissionem peccatorum* (p. 89, 15). Aber auch so steht es nicht, als wenn die *notitia historiae de Christo* samt der Einflößung eines *habitus inclinans, ut facilius diligamus deum* genügte (p. 89, 15. 17). Bei alle dem bleibt das menschliche Verdienst bestehen, und die Unterscheidung der *merita congrui* und *condigni* hilft auch zu nichts, denn wenn Gott notwendig das *meritum congrui* mit der Gnadenerteilung belont, so ist es in Wirklichkeit ein *meritum condigni* (p. 90, 19 [1])). Nur der Glaube rechtfertigt. Das tut er aber nicht, sofern er ein an sich würdiges Werk ist oder sofern er der Anfang und das Prinzip guter Werke ist, sondern lediglich sofern er die in Christo offenbare und versprochene Gnade ergreift und auf sich bezieht und sich aneignet (p. 96, 56; 102, 84. 86; 100, 77; 113, 27; 115, 40; 99, 71). Gerecht wird der Mensch daher durch eine *imputatio alienae iustitiae.* Das ist Christi Gerechtigkeit [2]). Sofern nun aber nur der Glaube das geeignete Organ zur Ergreifung jener Gerechtigkeit ist, ist der Glaube unsere Gerechtigkeit. *Fides est iustitia in nobis imputative i. e.: est id quo efficimur accepti coram deo propter imputationem et ordinationem dei* (p. 139, 186 [3])). Damit haben wir die Hauptgedanken bei einander. Das Gesetz erschrickt das Herz durch Gottes Zorn [4]), das Evangelium erweckt in ihm das Vertrauen auf Christum oder die Gewißheit, daß um Christi willen Gott uns unsere Sünden vergibt und uns für gerecht ansieht (p. 101, 79 ff.).

---

1) Hier liegt die seit Duns Scotus bräuchliche Bestimmung dieser Begriffe zu Grunde, vgl. oben S. 145. 187.

2) Und zwar Christus allein, nicht *partim opera nostra* p. 130, 130, zum Verständnis vgl. Biel oben S. 184.

3) Vgl. p. 99, 69: *quomodo erit Christus mediator, si non sentimus, quod propter ipsum iusti reputemur?* p. 98, 62: *dieselbige Vergebung, Versöhnung und Gerechtigkeit wird durch den Glauben empfangen.*

4) Dieselbe Wirkung wird auch dem Evangelium beigelegt p. 98, 62.

Hier ist also der Glaube die Hinnahme der in Christo offenbaren Gnade, die Rechtfertigung die forensische Gerechterklärung. Nun ist aber der Glaube zugleich der Beginn eines neuen Lebens. *Haec fides in illis pavoribus erigens et consolans accipit remissionem peccatorum, iustificat et vivificat, nam illa consolatio est nova et spiritualis vita.* Der heil. Geist, der durch das Wort den Glauben wirkt, wirkt in und mit dem Glauben ein neues Leben (p. 98, 63 ff. p. 177, 60). Nur hängt die Rechtfertigung im obigen Sinn nicht am Glauben, sofern er Anfang des neuen Lebens ist, wie wir sahen. Wol aber ist der Glaube auch der Anfang der Wiedergeburt oder der Gerechtmachung des Menschen. Indem der Glaube den Menschen aus den Fesseln des Schuldbewußtseins befreit, wird das Herz des Menschen lebendig, Friede und Freude ziehen ein, sowie das ewige Leben, *welchs hie in diesem Leben anfähet* (p. 105, 100)[1]; der heil. Geist hat den Glauben erzeugt, und der Glaube bringt den Geist mit sich, dadurch den Menschen erneuernd (p. 108, 115). Man könnte daher eher den Glauben als die Liebe als *gratia gratum faciens* bezeichnen (p. 108, 116). Da aber der Glaube ein neues Leben ist, so bringt er auch *novos motus et opera* im Menschen hervor (p. 130, 129). Die Apol. selbst faßt ihre Auffassung zusammen in die Worte: *hactenus satis copiose ostendimus et testimoniis scripturae . . ., quod sola fide consequimur remissionem peccatorum propter Christum, et quod sola fide iustificemur, hoc est ex iniustis iusti efficiamur seu regeneremur* (p. 108, 117). Also: der Glaube, den der h. Geist erzeugt, ist 1) das Organ zur Ergreifung der Gnade, und ist 2) der Anfang eines neuen Lebens. In jenem Sinn empfängt er die imputirte Gerechtigkeit Christi, in diesem Sinn ist er der Anfang ethischer Rechtbeschaffenheit. Aber jenes Erste ist das Grundlegende (p. 100, 75), aus ihm, d. h. dem Bewußtsein der Sündenvergebung, leitet die Apol. psychologisch die innere Erneuerung ab, denn wer der Vergebung gewiß wurde, wird innerlich frei und froh (s. oben)[2]. — Diese Darstellung der Rechtfertigung und Heiligung in der Apol. entspricht genau den Gedanken Luthers, nur daß dieser auf die reale Rechtfertigung, die der Glaube bewirkt, noch mehr Ge-

---

1) Über das ewige Leben als bereits auf Erden durch den Glauben beginnend s. noch p. 215, 54; 287, 10; 110, 111; 216, 58; 146, 231.

2) Melanchthon wendet sich p. 101, 79 gegen die scotistische Scheidung von Vergebung und Eingießung (Duns IV d. 16 q. 2, 6 vgl. S. 144).

wicht gelegt hat (s. S. 244 ff.) [1]). Zur Rechtfertigungslehre d. Apol. vgl. die Abhandlungen von Loofs (Stud. u. Krit. 1884, 613 ff.), Eichhorn (ib. 1887, 415 ff.), Frank (Neue kirchl. Ztschr. 1892, 846 ff.).

5. Dem Glauben folgen die guten Werke als seine Früchte. *Sunt enim facienda bona opera propter mandatum dei, item ad exercendam fidem, item propter confessionem et gratiarum actionem* (p. 120, 68. a. 6, 1 f.). Aus dem heil. Geist oder der Wiedergeburt und Rechtfertigung ergeben sie sich (a. 20, 29. p. 109, 4) [2]), sowol als *spirituales motus* wie als *externa bona opera* (p. 110, 15). Aber die Werke sind in keiner Weise der Grund der Rechtfertigung (a. 20, 9. 27). Sonach sind gute Werke solche Werke, die der Wirkung des heil. Geistes und der Triebkraft des Glaubens entstammen und nach dem Willen Gottes geschehen (a. 20, 27), also Gottes Geboten und nicht den selbstgemachten katholischen Idealen entsprechen (a. 27, 57). Vermöge ihrer Herkunft aus dem inwendigen Menschen geschehen diese Werke in christlicher Freiheit (a. 28, 51). Diese vier Merkmale bestimmen das Wesen der guten Werke im evangelischen Sinn. Hienach sind, im Gegensatz zu den Täufern, alle staatlichen und weltlichen Berufe gute Werke (a. 16. a. 26, 10); ebenso erfärt der Ehestand eine neue Schätzung (a. 23). Dagegen sind die Werke mönchischer Observanz und eines äußerlichen Kirchentums nicht gute Werke (a. 26, 8 ff.). Hieraus folgt weiter, daß die asketischen Übungen an sich nicht gute Werke sind, sondern zum Zweck der Übung auf gute Werke unternommen werden: *non ut per eam disciplinam mereatur remissionem peccatorum, sed ut corpus habeat obnoxium et idoneum ad res spirituales et ad faciendum officium iuxta vocationem*

---

1) Schwierig ist die Terminologie p. 100, 72 ff.: *et quia iustificari significat ex iniustis iustos effici seu regenerari, significat et iustos pronuntiari seu reputari, utroque enim modo loquitur scriptura.* Das heißt also: die allgemeine Bedeutung von *iustificari* schließt auch (*et*) die besondere Form der Justifikation als *iustum pronuntiari* in sich. Auf Grund dessen wird nun folgender Syllogismus gebildet: 1) da die Hauptsache an der Justifikation die Vergebung ist, kann man sagen *consequi remissionem peccatorum est iustificari* Ps. 32, 1; 2) *sola fide non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem.* 3) *Igitur sola fide iustificamur* und zwar so, daß hierunter *ex iniusto iustum effici seu regenerari* verstanden ist (p. 100, 75—78). Die Stringenz dieses Schlusses kann bezweifelt werden.

2) Erst auf Grund des Erlebens der Barmherzigkeit wird Gott für uns ein *obiectum amabile* p. 110, 8.

suam (a. 26, 38). — Endlich aber erwächst aus diesem Zusammenhang das neue Lebensideal. Gegenüber der Vollkommenheit der mönchischen Gelübde faßt die evangelische Vollkommenheit das christliche Leben nach seinem religiösen Kern sowie in der Betätigung des täglichen Berufslebens in sich. *Perfectio christiana est serio timere deum et rursus concipere magnam fidem et fiduciam, quòd habeamus deum placatum, petere a deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi* (a. 27, 49. cf. p. 216, 61 f.; 281, 48 ff.). Diese Vollkommenheit besteht aber nur in der Form des Strebens: *so sollen sie nach der Vollkommenheit, so lang dies Leben währet, streben und allzeit zunehmen in Gottesfurcht, im Glauben, in Liebe gegen den Nähesten und dergleichen geistlichen Gaben* (p. 279, 37).

6. Der 7. und 8. Art. bringen den evangelischen Kirchenbegriff zur Darstellung. Eine heil. Kirche wird immer bleiben. *Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta* (a. 7). Indem nun Wort und Sakrament die Kirche constituiren, gilt der Satz: *et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum*, nicht aber bedarf es allenthalben gleichförmiger Ceremonien und Traditionen (ib. vgl. die Torgauer Art. 1). Diese Kirche, welche die reine Lehre fürt und in welcher demgemäß gepredigt wird, kann unmöglich, wie die allgemeine Annahme ist, die Kirche als Glaubensgegenstand oder die sog. „unsichtbare Kirche“ bezeichnen. Melanchthon spricht vielmehr im Anschluß an Art. 12 der Schwabacher Art. (oben S. 318 vgl. Luthers Gedanken von der „rechten Kirche“ S. 281) den Gedanken aus, daß es zu allen Zeiten gegeben hat und geben wird eine rechte Kirche d. h. Menschen, die im Wesentlichen die reine evangelische Lehre füren (vgl. dazu C. R. XII, 481 f. 483. 433) und daß diese Kirche zu ihrem Bestand nur Wort und Sakrament braucht. Sofern nun in dieser um das Wort gesammelten Gemeinde es immer eine *societas fidei et spiritus sancti in cordibus* (p. 152 f., 5. 8) geben wird, heißt sie *congregatio sanctorum* [1]), sofern sie aber in empirischen irdischen Formen besteht, werden stets bei ihr *multi hypocritae et mali admixti* sein (a. 8 p. 157, 28). In der Sache laufen diese Gedanken auf die Luthers hinaus. Aber der Kirchenbegriff ist von Melanchthon von einem anderen Aus-

1) Denn die *sancti* und nur sie sind eigentlich Kirche.

gangspunkt aus construirt. Luther ging aus von dem Gedanken, daß das Vorhandensein des Wortes dem Glauben die Existenz gläubiger Christen oder die (unsichtbare) Kirche verbürgt. An die Wortverkündigung in ihrer Verschiedenheit schloß sich dann später die Unterscheidung von rechter und falscher (sichtbarer) Kirche. Mel. setzt ein bei dem Gedanken, daß es immer eine rechte (sichtbare) Kirche gegeben hat und geben wird, zeigt aber dann, daß dieselbe nie bestehen kann one einen Zusatz von Bösen und Heuchlern. In der Kirche, die ihrem Wesen nach *congregatio sanctorum* ist, ist das *regnum Christi* wie das *regnum diaboli* vorhanden, aber nur die Glieder jenes sind wirkliche Glieder der Kirche (p. 154 f., 16 ff.) [1]. Es hat, will Mel. sagen, immer gegeben eine Gemeinde, die das Evangelium besaß, wie jetzt die evangelische Kirchengemeinschaft. In dieser — äußerlich sich nicht mit ihren Grenzen deckend — ist das Reich Christi vorhanden, d. h. die Kirche als Glaubensartikel. Die Merkmale aber, die jene constituiren und daher auf diese schließen lassen, sind *pura evangelii doctrina* [2] *et administratio sacramentorum consentanea evangelio Christi* (p. 152, 5). — Von diesem Kirchenbegriff her ergab sich weiter eine Anzal von Consequenzen. Und zwar 1) daß die Bischöfe nicht das Recht haben *statuendi aliquid contra evangelium* (a. 28, 34); 2) daß die eigentliche Macht und Gewalt der Kirche die Predigt des Evangeliums ist, daher: *das Predigamt ist das höchste Amt in der Kirchen* (p. 213. p. 215, 54; a. 28, 5. 8. 10); 3) daß alle sonstigen Ordnungen in der Kirche rein menschlichen Ursprungs sind und ihr Recht am Evangelium zu bewären haben (a. 26. 28); 4) daß die Kirche keinerlei weltliche Macht zu

---

1) Aus diesem abweichenden Ausgangspunkt erklärt sich auch die spätere Construction des Kirchenbegriffes bei Mel. (s. unten), er ist eben immer von der sichtbaren Kirche ausgegangen. Übrigens hätte die (spätere) Überschrift des 7. Art. *de ecclesia* besser *de perpetuitate ecclesiae* gelautet, vgl. Apol. p. 153, 7. 9. C. R. XII, 524. 432. 482. XXV, 688 u. meine Bemerkungen Neue kirchl. Ztschr. 1897, 143 f. A.

2) Dieser Begriff bezieht sich zunächst fraglos (vgl. a. 28, 70 u. *doctrina fidei* p. 101, 81) auf das specifisch evangelische Verständnis des Heils und der Gnade, denn nur dieses mangelte, im Sinn Mel., weiten Kreisen der alten Kirche, aber er schließt die Anerkennung der altkirchl. Dogmen nicht aus, sondern ein (vgl. C. R. XXIII, 600). Zu den Merkmalen der rechten Kirche gehört übrigens, nach Mel., wie die folgenden Worte zeigen, fraglos auch das lutherische Verständnis der Sakramente. Das war ja das Hauptargument Luthers für seine Abendmalslehre, daß sie *consentanea evangelio Christi* sei.

beanspruchen und auszuüben hat (a. 28, 2 ff.), die *potestas gladii* muß unverworren bleiben mit der *potestas ecclesiastica*, welche nur die *potestas clavium* in sich faßt oder das *mandatum dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta* (a. 28, 2—5. 10 f.). Daher kann das Evangelium mit den staatlichen und sozialen Ordnungen nicht in Conflikt kommen, es bestätigt dieselben vielmehr (p. 215, 56 f.).

7. Hiedurch werden wir zur evangelischen Sakramentslehre hinübergeleitet. Dieselbe wird a. 9—13 behandelt. Von der Taufe wird gelehrt, daß sie zum Heil notwendig sei und daß durch sie *offeratur gratia dei;* daß auch die Kinder, die zu taufen sind, *recipiantur in gratiam dei* (a. 9). Vergeben, nicht ausgetilgt wird die Sünde (p. 83, 36). Vom Abendmal heißt es: *quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur in coena domini* (a. 10), *vere et substantialiter* sei Leib und Blut gegenwärtig, *et loquimur de praesentia vivi Christi* (p. 164, 57)[1]). Melanchthon wollte in den Worten der C. A. Luthers Lehre wiedergeben (C. R. II, 142). Die Confutatoren faßten den 10. Art. im Sinn der Transsubstantiation auf (Ficker p. 40)[2]), und Mel. hat ihnen so wenig widersprochen, daß er sogar in der Apol. ein Citat mit *in carnem mutari* anzufüren nicht unterläßt (p. 164, 55)[3]). — Die *absolutio privata* wird anerkannt, aber nicht in dem Sinn von *omnium delictorum enumeratio* (a. 11 dazu a. 25). Die Buße steht jedem offen, der sich von seinen Sünden bekehrt, die Kirche muß ihm die Absolution gewären. Die Buße besteht aus zwei Teilen: *altera est contritio seu terrores inconcussi conscientiae agnito peccato, altera est fides quae concipitur ex*

1) Diese Wendung richtet sich gegen den Verdacht der Confutatoren daß im Sinn Luthers im Brot *solum corpus sine concomitantia animae et sanguinis* gegenwärtig sei, also: *corpus mortuum Christi exhibere*, Ficker p. 41

2) So auch später kathol. Schriftsteller, s. z. B. Heppe, Gesch. d. Prot. IV, 371 f. Diese Deutung ist auch dem deutschen Text gegenüber nicht unmöglich: *dass . . . Leib und Blut . . . unter der Gestalt des Brots und Weins gegenwärtig sei,* sofern ja die *species* des Brotes trotz der Transsubstantiation erhalten bleibt.

3) Genau genommen fürt Mel. den Vulgarius (Theophylact) nur zum Beweise dessen an, daß auch die Griechen die Gegenwart des Leibes Christi lehren; er bekennt sich damit keineswegs zu ihrem *mutari*, hat diesen Terminus also nicht „nachgebracht" (gegen Loofs DG. 399). Aber eine fatale Diplomatie wird man in der Wal des Citates nicht verkennen dürfen. Zur ganzen Frage s. Calinich, Ztschr. f. wiss. Theol. 1873, 541 ff.

evangelio seu absolutione . . . Deinde sequi debent b o n a o p e r a *quae sunt fructus poenitentiae* (a. 12). Diese zwei oder auch drei (p. 171, 28 vgl. oben S. 224 A. 3) Stücke machen also die evangelische Buße aus. Hier wird also wieder deutlich, wie das gesamte evangelische Verständnis des Heils das Gegenbild und den Ersatz des Bußsakramentes darstellt, denn diese Gedanken fassen nur zusammen, was wir über Glaube, Rechtfertigung und Werke bereits gehört haben. Genauer noch zeigt sich das in den Ausfürungen der Apol. Gesetz und Evangelium sind der Inhalt der Schrift (p. 175, 53). Das Gesetz, aber ebenso das Evangelium (nach Luc. 24, 47) übt zunächst sein Strafamt an dem Menschen und erzeugt die Contrition. *Dicimus contritionem esse veros terrores conscientiae, quae deum sentit irasci peccato et dolet se peccasse. Et haec contritio ita fit, quando verbo dei arguuntur peccata, quia haec est summa praedicationis evangelii arguere peccata et offerre remissionem peccatorum et iustitiam propter Christum . . . et ut renati benefaciamus* (p. 171, 29) [1]). Indem aber mit der Gesetzespredigt zugleich die des Evangeliums ergeht, folgt auf die Reue die *fides specialis*: *haec fides ita sequitur terrores, ut vincat eos et reddat pacatam conscientiam. Huic fidei tribuimus, quod iustificet et regeneret, dum ex terroribus liberat et pacem, gaudium et novam vitam in corde parit* (p. 177, 60). Das Evangelium oder die Absolution macht daher, wie die besseren Scholastiker auch erkannt haben (oben S. 120), das eigentliche Wesen des Bußsakramentes aus (p. 173, 41). Die evangelische Verkündigung ist also die wirkliche Schlüsselgewalt (a. 25, 3 f.). —

Indem a. 13 auf Taufe, Abendmal und Buße eine Bemerkung *de usu sacramentorum* folgen läßt, wird klar, daß die C. A. drei Sakramente annimmt, vgl. Apol. p. 202, 4 [2]). Der allgemeine Begriff vom Sakrament ist nun folgender. Die Sakramente sind nicht nur ein Bekenntniszeichen (gegen Zwingli), *sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his qui utuntur* (a. 13, 1). Die Sakramente sind von Gott eingesetzte „Riten", die mit dem Worte (der Einsetzung) zugleich das Herz bewegen, indem sie durch das Auge, dieses durch das Or eindringt. *Quare idem est utriusque effectus* (p. 202, 5). Indem nun Gott an diese Riten bestimmte Verheißungen geknüpft hat, ist der

1) Die Frage, wann die Contrition aus Liebe, wann aus Furcht hervorgehe, wird dabei als müssige scholastische Disputation abgewiesen p. 171, 29.

2) Zwei Sakramente zälen aber die Schmalk. Art. p. 485, 1.

Glaube die Voraussetzung für ihren rechten Empfang (a. 13, 2. p. 204, 19 ff.). Das ist also der evangelische Sakramentsbegriff. Die Sakramente sind Zeichen, durch deren Vollzug Gott das, was die Einsetzungsworte verheißen, gibt. Wie ihr wesentlicher Erfolg die Stärkung des Glaubens ist, so ist der Glaube auch die Voraussetzung für ihren segensreichen Empfang. Die Apol. verwirft die scholastische Lehre von der Gnadenwirkung *ex opere operato* (p. 204, 18)[1]). In glücklicher Weise ist die religiöse Art der sakr. Handlungen hier gewart.

8. Die übrigbleibenden Art. bes. die gegen die vorhandenen Misbräuche sind im Obigen, sofern sie für die DG. von Belang sind, bereits herangezogen. Hier seien nur erwänt die Art. über die Heiligen, die nicht neben Christus als Mittler gestellt oder angerufen werden dürfen (a. 21, über Maria s. p. 227), über den Ehestand der Priester (a. 23), dessen Verweigerung gegen das Naturrecht verstößt (p. 236 f.), über die Messe (a. 24), die Beichte (a. 25), den Unterschied der Speisen (a. 26), Klostergelübde (a. 27), bischöfliche Gewalt (a. 28), sowie über die Wiederkunft Christi (a. 17). — Zurückblickend können wir sagen, daß die C. A. die Grundzüge von Luthers Anschauung hell, knapp und maßvoll zusammengefaßt hat.

§ 75. Die älteren reformirten Bekenntnisse.

Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, 1840. Thomasius-Seeberg II², 417 ff. K. Müller, Symbolik 398 ff.

1. Die hier in Frage kommenden Urkunden (Tetrapolitana 1530. Basileensis prior 1534. Helvetica prior 1536) bewegen sich nur im Allgemeinen in Zwinglischen Gedanken. Man merkt aber schon die irenischen Tendenzen Butzers (s. unten).

2. Vor Allem ist hervorzuheben, daß auch diese Bekenntnisse dem Gedanken der Rechtfertigung allein aus dem Glauben klaren Ausdruck verleihen. Es ist *das höchste und fürnehmste Hauptstück . . ., dass wir allein durch die einige Barmherzigkeit Gottes und durch Christi Verdienst behalten und selig werden . . . Solche hohe und grosse Gutthaten göttlicher Gnade und die wahre Heiligmachung des Geistes Gottes emphahen wir nicht aus unseren Verdiensten und Kräften, sondern*

1) Dagegen sind die bezüglichen Worte der C. A. a. 13, 3 nicht ursprünglich, da die Confutatoren (Ficker S. 48) ihrer nicht erwänen.

durch den Glauben, der eine lautere Gabe und Geschenk Gottes ist (Helv. 12. Tetr. 3. Bas. 83)[1]). Ebenso wird die alleinige Autorität der h. Schrift festgestellt; nur was in ihr steht oder daraus folgt, soll gepredigt werden (Tetr. 1. Helv. 1).

Durch das reformatorische Prinzip ist die Verdienstlichkeit der Werke und die Rechtfertigung durch sie ausgeschlossen (Bas. 83). Aber wie der Glaube einerseits das receptive Organ ist alle Gnaden Gottes in sich aufzunehmen, so ist er andererseits auch das Prinzip eines neuen sittlichen Lebens. *Derselbige Glaub ist ein gewisser, fester, ja ungezweifelter Grund und Begreifung aller Dinge, die man von Gott verhofft, welcher aus ihm die Liebe und demnach alle Tugenden wachsen macht . . . Dieser Glaube, der sich nicht auf sein Werk, wiewohl er unzählbare gute Werke wirkt, sondern auf die Barmherzigkeit Gottes tröstet, ist der rechte, wahre Dienst, mit dem man Gott gefällt* (Helv. 13).

Zu deutlichem Ausdruck gelangt auch das geistliche Wesen der Kirche (Helv. 14. Bas. 81. Tetr. 15). In der Sakramentslehre herrscht im Allgemeinen Übereinstimmung mit Zwingli. Die Sakramente dienen einerseits „zur Bezeugung des Glaubens und brüderlicher Liebe“ (Bas. 81), aber sie sind doch — nach der Helv. — nicht nur *symbola*, sondern *signis simul et rebus constant*. So ist das Zeichen in der Taufe das Wasser, die Sache *regeneratio et adoptio;* im Abendmal sind Brot und Wein das Zeichen, die Sache *communicatio corporis domini parta salus et peccatorum remissio*. Das heißt aber, daß jenen äußeren Symbolen ein innerer Empfang mit dem Herzen zur Seite geht (21. 16). Die Hauptaufmerksamkeit wird natürlich dem Abendmal zugewandt. Christus ist die Speise der gläubigen Seelen, durch den Glauben werden unsere Seelen mit seinem Fleisch und Blut getränkt (Bas. 81 f.); oder: Christus hinterließ den Jüngern seinen Leib zur Speise der Seele (Tetr. 18). Die Differenz zu Luther bleibt dabei deutlich, mag sie noch so sehr zurückgeschoben sein. Eine *carnalis praesentia* wird ausdrücklich in Abrede gestellt, das Abendmal bringt die Erinnerung an den Gekreuzigten und erquickt uns dadurch innerlich (Helv. 23). Gewiß konnte Zwingli diesen Gedanken Punkt für Punkt zustimmen, aber andererseits ist doch hier wie überhaupt eine gewisse Abklärung der Zwinglischen Gedanken

1) Diese Zalen beziehen sich auf die Artikel, außer bei der Basil., wo sie auf die Seitenzalen bei Niemeyer hinweisen.

in den Bekenntnissen zu erkennen. Es soll die geistliche Wirkung so viel als möglich verbunden werden mit dem leiblichen Empfang des Sakramentes [1]).

Zweiter Abschnitt.

Der Ausbau und (vorläufige) Abschluss des protestantischen Lehrbegriffes.

Erstes Kapitel.

Die lutherische Lehre bis zur Konkordienformel.

§ 76. Die Theologie Melanchthons und ihre Bedeutung für die Dogmengeschichte.

Schmidt, Ph. Mel., 1860. Hartfelder, Mel. als Präceptor Germ. (= Mon. paed. VII), 1889. Herrlinger, Die Theol. Mel., 1870. Tröltsch, Vernunft und Offenb. bei J. Gerh. u. Mel., 1890. Ritschl, Die Entstehg. d. luth. Kirche, Ztschr. f. KG. I, 51 ff. II, 366 ff. Loofs, DG.[3] 408 ff. Seeberg, Mel. Stellg. in d. Gesch. d. Dogmas, Neue kirchl. Ztschr. 1897, 126 ff.[2]). Haußleiter, Aus d. Schule Mel. (Greifswalder Festschr.), 1897. Sell, Mel. u. die deutsche Ref. bis 1531 (Schriften des Vereins für Ref.gesch. 56) etc. Dilthey im Archiv f. Gesch. d. Philos. VI, 226 ff. 347 ff.

1. Wir haben in der ersten Periode der protestantischen DG. die Entstehung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffes kennen gelernt. Es handelte sich vor Allem darum, die religiösen Gedanken Luthers in ihrer Eigenart und Kraft, sowie nach ihrem Ursprung zu verstehen. Dazu kam Zwingli. Die zweite Periode schildert den Ausbau und den vorläufigen [3]) Abschluß der protestantischen Dogmen-

---

1) Diese Abschwächung Zwinglischer Gedanken zeigt sich auch in der Erbsündenlehre, Bas. 80. Helv. 8; auch die Prädestinationsidee fehlt, aber die eigentümliche Trennung des göttlichen Wirkens von den irdischen Mitteln bleibt doch auch hier die Voraussetzung der Gnadenmittellehre.

2) Ein Teil dieses Aufsatzes ist weiter unten reproducirt.

3) Was das Wort „vorläufig“ zum Ausdruck bringt, ist für die geschichtliche Betrachtung nur selbstverständlich, denn wir können natürlich nicht voraussagen, welchen kirchlichen Umbildungen, Ergänzungen und Abstrichen die protestantische Lehre in der Zukunft unterliegen wird. Aber dies Wort

bildung. Wurden in jener ersten Periode Ideen geschaffen und Ideale gewonnen, so hat die zweite Periode Formen und Formeln gebildet. Jene war wesentlich religiös, diese wesentlich theologisch. Melanchthon und Calvin sind die Fürer der Arbeit in dieser zweiten Periode gewesen. Der geschichtliche Fortgang von der ersten zur zweiten Entwicklungsstufe ist wolverständlich. Luther hatte der Kirche das Evangelium wiedergebracht. Nun aber hat schon sein religiöses Verständnis nicht einfach, unter Streichung der ganzen historischen Entwicklung, die Denkweise der apostolischen Zeit reproducirt, sondern viele Ideen und Elemente der Vergangenheit sind Coefficienten seiner religiösen Anschauung geworden [1]). Dasselbe war erst recht nicht zu umgehen auf dem Gebiet der äußeren geschichtlichen Formen. Die Continuität des Lebens verlangt die Anknüpfung an die Formen der Vergangenheit. Da nun der religiösen Bewegung eine große wissenschaftliche Wandlung voraufgegangen ist, so ist die Abhängigkeit der protestantischen Theologie von den scholastischen Vorbildern zunächst geringer gewesen, als man hätte erwarten sollen.

2. Es war auf lutherischem Boden Melanchthon, der die große Aufgabe, der jungen protestantischen Kirche eine Dogmatik zu bieten, löste. Seine universelle Bildung, die ihn befähigte, durch viele Lehrbücher auch der Lehrer seines Zeitalters auf den Gebieten der gesamten Philosophie und Philologie zu werden, sein feiner allem Extremen und Lauten abholder Sinn, sein wunderbares Formtalent hatten ihn zum Praeceptor Germaniae auch für die Theologie prädisponirt. Schon 1521 erschien die erste Bearbeitung seiner Loci (ed. Plitt-Kolde 1890). In kurzen knappen Formen wird hier ein vorzüglicher Abriß der Heilsgedanken Luthers gegeben. Die Schrift allein gibt *formam christianismi*, sie allein setzt Glaubensartikel (p. 59. 139). Die Heilslehre wird dargestellt, von Trinität und Christologie aber geschwiegen [2]), gegen die Einmengung philosophischer Speku-

---

muß doch angewandt werden, um dem Irrtum zu begegnen, als wenn dieser Abschluß für definitiv zu erachten sei, denn das ist ein dogmatisches Urteil.

1) In diesem Sinn kann man die ganze Zeit von Augustin an als „vorreformatorisch" bezeichnen. Von hier aus ist auch die einfache Beibehaltung der altkirchlichen Dogmen zu verstehen.

2) Die nicänische Lehre erkennt Mel. an (p. 139 f.), aber er meinte, daß — nach dem Vorbild des Römerbriefes — ein *doctrinae christianae compendium* geben könne, one eingehende Theorien über Gott und Christus (p. 64. 61); cf. C. R. I, 305: *damno enim μεταφυσικὰς θεωρίας, quod periculum plenum arbitror mysteria coelestia ad nostrae rationis methodos exigere.*

lationen in die Religion scharf opponirt [1]). Eine genauere Inhaltsangabe ist hier unveranlaßt (s. die Übersicht bei Seeberg, N. kirchl. Ztschr. 1897, 129 ff.). Wol aber haben wir uns genauer mit den späteren theologischen Gedanken Mel. zu befassen. Auch hier ist Mel. Absehen ganz wesentlich darauf gerichtet, Luthers Lehre wiederzugeben. Aber einerseits tritt eine eigentümliche Vergröberung und Abplattung dieser Gedanken ein, andererseits hat Mel. in einzelnen Lehrpunkten mit Bewußtsein eine andere Auffassung als Luther vertreten. Das eine wie das andere ist für die Entwicklung von größter Bedeutung gewesen, aber ersteres ist doch für belangreicher anzusehen. Wir beginnen mit den Lehrabweichungen.

3. Es sind zwei Punkte, in denen Melanchthon mit Bewußtsein lehrhaft von Luther abweicht, die Lehre von der Freiheit und von dem Abendmal. Daß Melanchthon an seiner ursprünglichen deterministischen Anschauung irre wurde, ist vielleicht mit auf Einwirkungen der Streitschriften des Erasmus gegen Luther zurückzufüren (vgl. z. B. C. R. I, 688). Schon 1527 in der Erklärung des Kolosserbriefes wird für das Gebiet des äußeren Lebens die Freiheit des Menschen zugestanden, dagegen könne niemand, ohne vom heil. Geist getrieben zu werden, Gott fürchten und lieben (vgl. Luthardt, Die Lehre vom fr. Willen S. 162 ff.). Ebenso im Unterricht der Visitatoren (XXVI, 78). In dem Augsburgischen Bekenntnis meidet er mit Bewußtsein die Fragen nach der Prädestination (II, 547). Und schon 1534 ließ er in Wittenberg gelegentlich einer Disputation nachweisen, daß mit der stoischen Lehre von der Notwendigkeit alles Geschehens weder Religion noch Sittlichkeit zu vereinbaren seien (X, 70 f. 785 ff.). Schon in den Loci von 1535 hat aber Mel. dem menschlichen Willen einen aktiven, wenn auch geringen Anteil an dem Zustandekommen der Bekehrung beigemessen. Er nimmt nämlich drei Ursachen der Bekehrung an: das Wort, den h. Geist und den menschlichen Willen. Und zwar hat das den Sinn, daß der Wille die Gnade entweder aufnehmen will oder nicht aufnehmen will (XXI, 376 f. 332). Am deutlichsten läßt er sich hierüber in der 3. Bearbeitung der Loci aus (1543). Innerlich wird Mel. geleitet von dem Widerspruch gegen die *Stoica ἀνάγκη*. Der Mensch behält vielmehr die Freiheit als *facultas*

---

1) S. die feine Beobachtung p. 67: *nam perinde atque his posterioribus ecclesiae temporibus Aristotelem pro Christo sumus amplexi, ita statim post ecclesiae auspicia per Platonicam philosophiam christiana doctrina labefactata est.*

applicandi se ad gratiam (XXI, 652. 659 f.). Demgemäß ist die Bekehrung so vorzustellen, daß Gott durch das gelesene oder gehörte Wort das Herz anregt und dies dann vermöge einer gewissen ihm übrig gebliebenen Freiheit sich für oder wider Gott entscheidet. *Deus antevertit nos, vocat, movet, adiuvat, sed nos viderimus, ne repugnemus* (658)[1].

4. Ebenso ist Melanchthon allmählich an Luthers Abendmalslehre irre geworden. Er teilte anfangs die symbolische Auffassung Augustins, wie sie auch Erasmus verfocht. Dann schloß er sich ganz der Anschauung Luthers an (z. B. C. R. I, 760. 823. 830. 1109 f.). Zwinglis Ansicht erschien ihm jetzt und später als profan (ib. I, 1067. 1077). In Marburg stellte er mit Luther eine Sammlung patristischer Citate zusammen, die dessen Ansicht bestätigen sollten. Bei seinem wachsenden Respekt vor dem Consensus der alten Kirche machte der Dialog Oecolampads, der nachwies, daß bei genauerem Studium man auch die symbolische Auffassung bei den Kirchenvätern finden könne, auf ihn sehr großen Eindruck. Er bekannte das auch Luther (II, 217). Doch zunächst blieb er bei der lutherischen Auffassung (II, 212. 222 f. 226. I, 1109 f.). Auf diesem Standpunkt steht also der 10. Artikel der Augustana (II, 142). Die Einigungsformel Butzers (oben S. 319) erschien auch ihm eine Einigung anzubanen (II, 498 f). Er vertrat aber auch ferner deutlich die leibliche Gegenwart Christi (II, 311. 315. 787. 801). Freilich die Formel, die Luther damals aussprach, daß Christi Leib „mit den Zähnen zerbissen werde“ (Erl. 55, 75 f.), konnte er nur als *nuntius alienae sententiae* vertreten (II, 822). Aber angesichts der Zeugnisse der alten Kirche kam er nicht zur Ruhe. *Veram Christi praesentiam in coena affirmo. Non velim esse auctor aut defensor novi dogmatis in ecclesia* (II, 824; cf. XXI, 479. IX, 785). Innerlich kam er dabei den Oberländern immer näher (II, 824. 837. 841 f. III, 292). An der Gegenwart des Herrn im Abendmal hat Mel. stets festgehalten. Aber die Auffassung Luthers misfiel ihm je länger desto mehr. Wie gegen die „stoische Notwendigkeit“, so wird er in späterer Zeit nicht müde — wenigstens in Privatbriefen — gegen die *ἀρτολατρεία* zu

1) Um diese Auffassung Mel. richtig zu beurteilen, muß man in Acht behalten, 1) daß Mel. die Erbsündenlehre strikt aufrecht erhält, also jede Form der Selbsterlösung ausschließt, XXI, 669; 2) daß er gegenüber der von ihm als magisch, sittlich unvermittelt und deterministisch verstandenen Prädestinationslehre das persönliche und sittliche Element in der Bekehrung waren wollte. — Aber gelungen ist ihm die Lösung nicht.

reden (z. B. VIII, 362. 791. 660). Er zog sich dagegen gern auf den Gedanken zurück, daß im Abendmal stattfinde eine *κοινωνία τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ.* Die leibliche Ubiquität Christi bestritt er (VII, 780. 884; VIII, 385; IX, 387. 962. 963), betonte dagegen die geistige Gegenwart Christi: *vivit filius deus et regnat et vult adesse sacramento in hoc usu instituto et nos sibi tanquam membra copulat* (XV, 1112)[1]. In diesem Sinn ist auch der 10. Art. der C. A. variata (1540) zu verstehen: *de coena domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini*[2]. Es fehlt auch das *damnant.* Vgl. Herrlinger, Theol. Mel. S. 124 ff.

5. Die Loci Melanchthons sind von der zweiten Bearbeitung an immer mehr in die Ban der dogmatischen Tradition geraten. Indem wir darauf verzichten, die Entwicklung der Theologie Melanchthons zu schildern, wollen wir hier nur im Anschluß an die 3. Redaktion der Loci seine Gesamtanschauung darstellen. Das Lehrhafte ist in der Mel. eigentümlichen Form der Popularisirung immer stärker geworden[3]. Die einfache Formel und das praktisch Brauchbare läßt es zu tieferen Problemen und eingehender Begründung nicht kommen[4]. Obgleich Mel. auch in der letzten Bearbeitung der Loci methodisch über die Aufzälung einzelner Lehrsätze nicht hinausgekommen ist, so belehrt doch das Studium der Schriften aus seiner späteren Zeit darüber, daß

---

1) Vgl. III, 514 (v. J. 1538): *egoque ne longissime secederem a veteribus, posui in usu sacramentalem praesentiam et dixi, datis his rebus Christum vere adesse et efficacem esse. Id profecto satis est. Nec addidi inclusionem aut coniunctionem talem, qua affigeretur τῷ ἄρτῳ τὸ σῶμα ...; sacramenta pacta sunt, ut rebus sumtis adsit aliud.*

2) Hier sind die Formeln Butzers und der Wittenberger Konk. (oben S. 319) maßgebend geworden, außerdem ist die Möglichkeit einer transsubstantianischen Deutung ausgeschlossen. Aber es ist wichtig, daß Mel. aus der Wittenberger Formel das *vere et substantialiter adesse* fortließ. Änlich wie Mel. hat sich übrigens auch Luther ursprünglich in den Schmalkaldischen Art. ausdrücken wollen: *das vnter brott vnd wein sey der warhafftige leib* etc., wofür er dann schrieb: *das brott vnd wein im Abendmal sey der warhafftig leib vnd blut Chrisi*, s. Kolde, Stud. u. Krit. 1893, S. 159. — So sehr die Formel der Var. lutherisch gedeutet werden kann, so sehr soll sie in Wirklichkeit Mel. abweichender Auffassung dienen.

3) „Mit jeder Auflage überwogen mehr darin Papier und Tradition“ (Dilthey a. a. O. VI, 230).

4) S. die Bemerkung des Erasmus C. R. III, 87.

der Reformator allerdings seine theologischen Ideen um bestimmte Grundgedanken gruppirt hat. Das war der Gedankencomplex der Rechtfertigung und des neuen Verständnisses der Buße sowie der Begriff der Kirche (cf. XXVIII, 371 f.). Immer wieder begegnet man diesen Gedanken, sie vor allem lagen Mel. am Herzen, sie einzuprägen und deutlich zu machen, erschien ihm als Hauptaufgabe. Diese Begriffe sind als die beiden Brennpunkte in der Theologie Mel. zu bezeichnen.

Wir gehen aus von der Frage nach den Quellen und Normen der christlichen Warheit. Hierauf ist selbstverständlich durch den Hinweis auf die heil. Schrift zu antworten. *Quare cogitemus ingens dei beneficium esse, quod certum librum ecclesiae tradidit et servat et ad hunc alligat ecclesiam. Tantum hic populus est ecclesia qui hunc librum amplectitur, audit, discit et retinet propriam eius sententiam in invocatione dei et in regendis moribus* (XXI, 801)[1]. Wie nun aber alle die freien Äußerungen Luthers über den Schriftbuchstaben (oben S. 287 f.) bei Mel. keine Parallelen haben, so wird der Gedanke von der Schriftautorität bei ihm auch dadurch anders nüancirt, daß er die Lehre der Schrift als die in den drei altkirchlichen Symbolen zusammengefaßte darstellt (XII, 399. 568. 608. V, 582)[2]. Die Lehre derselben ist die echte katholische Lehre. *Ille coetus est catholicus, qui amplectitur communem consensum doctrinae propheticae et apostolicae iuxta sententiam verae ecclesiae. Sic in nostra confessione profitemur nos amplecti totam doctrinam verbi dei, cui ecclesia dat testimonium et quidem in eo sensu, quem ostendunt symbola* (XXIV, 398. XXI, 349)[3]. Er verdammt, was von den *symbola recepta* abweicht (III, 826. 985. IX, 366), zu einem „neuen Dogma" will er die Hand nicht bieten (I, 823. 901. 1048), an den kirchlichen Formeln nichts ändern, denn *plerumque mutatio verborum parit etiam sententias novas* (XXIV, 427).

---

1) Vgl. z. B. XXIV, 718. XII, 479. 646 f. 649. 698. XXIII, 603. XI, 42. V, 580: *in gewissen Zeugnissen geoffenbart und eine besondere Lehr und Wort gegeben hat.* Hier liegen die Keime der späteren Inspirationslehre vor.

2) Die in Wittenberg übliche eidliche Verpflichtung auf die drei alten Symbole und die C. A. hat Osiander angegriffen s. XII, 6. 7. Über die tägliche erbauliche Verwendung des Apostolicums s. XXV, 449. XXIV, 394. 581.

3) Vgl.: *vera fide amplector totam doctrinam in prophetarum et apostolorum libris traditam et comprehensam in symbolo Apostolico, Nicaeno et Athanasiano* (Thesen v. 1551 bei Haußleiter a. a. O. S. 95).

Diese Hochschätzung der alten Symbole unterscheidet sich sehr deutlich von Luthers Stellung zu ihnen. Wärend nämlich Luther den Symbolen gegenüber auf das klarste hervorhebt, daß sie ihm nur Wert haben, weil und sofern sie mit der Schrift übereinkommen (oben S. 290 f.), wird diese Einschränkung bei Melanchthon nicht deutlich. Auch hier ist der Gedanke Luthers handlicher gemacht und vergröbert. — Zu den altkirchlichen Symbolen tritt, wie wir sahen, die Augustana. Doch sei diese nicht deutlich genug [1]). Die echte, ware Lehre ist die Lehre Luthers. Mel. ist der erste, der die weltgeschichtliche Stellung Luthers verstanden und in klassischer Klarheit ausgedrückt hat. Den mächtigen Heroen der Kirche und ihrer Warheit reiht er ihn an: Jesaja, Johannes der Täufer, Paulus, Augustinus und Luther: *Lutherus veram et necessariam doctrinam patefecit* (XI, 728 vgl. VI, 57. 72. 73. 92. VII, 398. XI, 272). An der reinen Lehre, nämlich der *confessio Lutheri*, ist festzuhalten (XI, 272 f. VIII, 49) [2]). Es ist die Lehre der Kirche und der Schule von Wittenberg (XI, 327. 600. XXI, 602. III, 1106). Die Warheit der Kirchenlehre wird aber bezeugt durch die *experientia piorum* (XXI, 420. XII, 426 vgl. Luther oben S. 240 ff.).

6. Das ist also die Warheit: die Lehre der Bibel, wie sie vom altkirchlichen Dogma, von Luther und der Wittenberger Theologie zusammengefaßt und verstanden wird. Dem Verständnis und der Darstellung dieser Warheit dienen alle anderen Wissenschaften als *ancillae* der Theologie (XI, 394), nicht nur, indem sie propädeutisch zum Schriftverständnis den Verstand schärfen, sondern auch indem sie die notwendigen Vorkenntnisse darbieten. One wissenschaftliche Schulung würde der Theologe nur unzusammenhängende und confuse Sätze zu Stande bringen, die unzälige Irrtümer und ein „cyklopisches“ Wesen erzeugen würden (XI, 280). Deshalb also bedarf die Kirche nicht nur der Grammatik und Dialektik, sondern auch der Physik und Philosophie. *Non tantum propter methodum . . . opus est philosophia, sed etiam multa assumenda sunt theologo ex physicis.* Die

1) III, 286. 298. 1000. 827.—929 „Confessio u. Apologia“ V, 581. IX, 386. VIII, 284. XXXIII, p. XXXVIII nennt neben den drei alten Symbolen: „Catechismus und Bekenntnis Lutheri und Confessio“. IX, 319. 366. 618. 213 f. Dazu die schmalk. Art.

2) Die Coordination von „Gottes Wort und Luthers Lehr“ liegt also ganz im Sinne Mel.; s. schon Anton Otto, C. R. VIII, 460: *sententia Lutheri id est Christi.*

physiologischen, psychologischen und logischen Begriffe erwirbt also der Theologe aus dem *orbis artium* (ib. 281. 934). Es ist mit anderen Worten die popularisirte Philosophie des Aristoteles, deren die Theologie als Voraussetzung und Stütze bedarf. Sie fügt die von der Schrift dargebotene Erkenntnis zu dieser natürlichen hinzu. Das *lumen naturale* (XII, 514. 577. 648) gewärt also jedem Menschen eine Reihe von angeborenen religiösen und sittlichen Ideen; es spielt in Mel. Denken eine eben so große Rolle wie das Naturrecht im späteren MA. Er greift mit der Handhabung dieses Begriffes besonders auf das Vorbild des Cicero zurück. Es gibt eine natürliche Religion, eine natürliche Sittlichkeit und ein natürliches Recht. Mag die Sünde auch das natürliche Licht verdunkelt haben, es bleibt doch der menschlichen Natur. — Man kann nicht leugnen, daß damit eine bedenkliche Wendung vollzogen wird. Die Theologie scheint die Summe zu sein des antiken Welterkennens und der „Glaubensartikel" der Schrift [1]). Vgl. Dilthey, Archiv etc. VI, 236 ff. Tröltsch a. a. O. Hartfelder, Mel. S. 161 f. 181 f. 240.

7. Indem Melanchthon in dieser letzten Periode seines Wirkens mit aller Energie den Gedanken betont, daß die Bekenner des richtigen Glaubens die ware Kirche seien, sind wir auf seinen Kirchenbegriff gewiesen. Auch in dieser Verwendung des Begriffes der waren Kirche folgte er Luther (S. 281). Den veränderten Verhältnissen — es gab ein evangelisches Kirchentum, das die reine Lehre als Merkmal besaß — gibt Mel. Ausdruck, indem er hinfort auf das klarste den sichtbaren *coetus vocatorum* als Kirche bezeichnet. *Ecclesia visibilis est coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo deus per ministerium evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes* (XXI, 826 und unzälige Mal s. N. kirchl. Ztschr. 1897, 154 A. 1). Die Definition und der Zusammenhang, in dem sie steht, bringen Mel. Gedanken mit aller Klarheit zum Ausdruck. Ware Kirche ist überhaupt nur dort, wo die ware Lehre ist. So haben Zacharias, Hanna, Elisabeth, die Hirten etc.,

---

1) Dieser Gedankenzusammenhang erinnert an Thomas (S. 83), aber mit Recht erinnert Dilthey (S. 238) an den Unterschied, daß Mel. nicht, wie Thomas, den Glauben mit der Philosophie zu einer Metaphysik zusammenschweißte, sondern nur seinen Ausgang an dem natürlichen Bewußtsein nehme. — Übrigens steckt in dieser Combination Mel. der geschichtliche Anlaß sowol für die Orthodoxie des 17. als die Aufklärung des 18. Jarhunderts.

weil sie nicht die offizielle Kirchenlehre ihrer Zeit annahmen, sondern in der waren Lehre blieben, die ware Kirche ihrer Zeit gebildet. Gott erhält immer auch einige Diener am Wort als Vertreter dieser Lehre, wie z. B. Zacharias. In dieser waren Kirche, wo wirklich Berufene vorhanden sind, sind allein Gläubige und Erwälte zu finden [1]). Nur dort ist somit Kirche, wo Gott erkannt, bekannt und angerufen wird, *ut ipse se patefecit* (XXI, 834) [2]). Auch im Mittelalter gab es Kirche nur dort, wo die Lehren eines Augustin und Bernhard, eines Tauler und Wessel wirksam waren (XXI, 837. XXIV, 309. XXV, 862 f.). Nach der Schrift sind eben Kirche bloß: *qui puram doctrinam tenent et in ea consentiunt* (XI, 273). Nur in dieser Kirche gibt es Sündenvergebung und Rechtfertigung (XII, 400). Wer aber, wie die Römer, das Centrum der rechten Lehre nicht hat und die rechte Kirche verfolgt, der gehört nicht zur waren Kirche [3]). Im Übrigen hält Melanchthon auch jetzt die Betrachtung der Kirche als Glaubensobjekt aufrecht, da nämlich nur für den Glauben feststehe, daß in diesem sichtbaren *coetus* eine Anzal *electi* vorhanden sei (XII, 368 f. XXIV, 365. 368. 400. 405. XXV, 148 f. 221. 677. VIII, 284). — Die Merkmale also, welche sowol die Existenz der *ecclesia vera visibilis* als auch für den Glauben das Vorhandensein einer *ecclesia renatorum* in jener feststellen, sind die reine evangelische Lehre, die rechte Sakramentsverwaltung, sowie — was Melanchthon später immer hinzufügt — die *reverentia* oder *obedientia ministerii* [4]).

Das ist die Kirche. In ihr wird der Zweck Gottes mit der Welt realisirt, sie ist die Verwirklichung des Werkes Christi [5]). Dies

---

1) Das ist die *ecclesia electorum* XXI, 913. XII, 678: *renatorum ecclesia*; XII, 589. 431. XXIII, p. XXXV: „ewige Kirche". XI, 760: *electi* nur in *hoc agmine vocatorum*. XII, 567. Dagegen ist *ecclesia vera* in dieser Zeit nur Bezeichnung der Kirche, welche die ware Lehre hat, aber nur in dieser finden sich die *vera membra ecclesiae* d. h. die *sancti*, s. XXIII, 599.

2) Vgl. XI, 273. XII. 567. IX, 557. XXV, 220 f. 325. 640. XXIII, 597 f.

3) XII, 526. 628. XXIII. p. XXXVII; XXIV, 781. 855: *Ibi est ecclesia, ubi sunt fontes Israel. . . . Turci non sunt ecclesia nec Papistae.*

4) XII, 599. 433. 602. 655. XXIV, 367. 401. 502. XXV, 129, 685 etc. Die eigentümliche Hochschätzung des Amtes (s. noch XXV, 692) bezeichnet auch einen der vergröbernden Züge des späteren Mel. Weder eine Tyrannis, noch eine Demokratie sei die Kirche, sondern eine *honesta artistocratia*, XII, 367. 496, vgl. auch II, 274. 284. 334. 376. III, 942.

5) XXI, 345. XXIV, 307. XII, 520: *ideo condidisse genus humanum, ut esset ecclesia deo obediens et eum celebrans*. 566. XIII, 199. XXIII, 198. XII, 339. 539. 616. 634 u. ö.

ist sie aber, weil in ihr allein Gottes Warheit von Menschen ergriffen und durch Menschen wirksam wird. Diese Lehre lauter und rein zu erhalten ist die Aufgabe der Theologie wie jeder Wissenschaft, diesem Zweck dienen die Schulen, die Fürsten und Staaten (XI, 272. 326 f. III, 198. VIII, 401. VII, 666. Hartfelder S. 437). Man kann sagen, daß die Sorge um die Erhaltung und Verbreitung der „reinen Lehre" der Hebel ist, welcher das Lebenswerk Melanchthons als Reformator der Kirche und der Schule, als Theologe, Philologe und Lehrer in Bewegung gesetzt hat [1]). Auch hier liegt im Verhältnis zu Luther eine Verengerung des Gesichtskreises vor. Nicht etwa in der Hochschätzung der „reinen Lehre" besteht sie, sondern darin, daß die lebenzeugende Wirkung der Kirche schlechtweg an diese geschlossen wird. Es kann nicht geleugnet werden, daß wir in diesen Gedanken die Anfänge der Fehler der Orthodoxie des 17. Jarhunderts zu erblicken haben [2]), kann doch Mel. schon den Glauben in erster Linie als *assensus* bezeichnen, mit welchem intellektuellen Akt notwendig der Willensakt des Vertrauens verbunden sei (XXI, 790). Doch ist das vorübergehend, es bleibt die *fiducia* der erste und maßgebende Begriff. *Hanc consolationem esse fiduciam, qua voluntas acquiescit in promissione misericordiae propter mediatorem donatae. Complectitur autem fiducia misericordiae et notitiam historiae, quia intuetur Christum, quem agnosci necesse est esse filium aeterni dei, pro nobis crucifixum resuscitatum etc. Estque referenda historia ad promissionem seu effectum, qui in hoc articulo proponitur videl.*: *credo remissionem peccatorum* (ib. p. 743. VI, 910). Nun dürfen natürlich alle diese Aussagen nicht so gedeutet werden, als wenn Mel. das Heil des Einzelnen von dem korrekten Besitz der reinen Lehre abhängig mache. *Etsi vera ecclesia . . . retinet articulos fidei, tamen illa ipsa vera ecclesia potest habere errata obscurantia articulos fidei.* Wird schon der Lehre der Väter viel nachgesehen, wenn sie nur das Fundament beibehalten

---

1) Hieraus versteht sich auch die Härte im Urteil über Häretiker, wie Servet, II, 18. III, 197 f. 199. 241 f. VIII, 520 ff. IV, 739. XII, 696. XXIV, 375. 501. Andererseits begreift sich hieraus auch die fatale Haltung Mel. dem Interim gegenüber, VII, 382 f. 322 f., sowie zu Calvin und seiner Sache, denn in der Lehre glaubte er mit ihm, abgesehen von den Abweichungen, die ihn auch von Luther getrennt hatten, übereinzustimmen, und auf die Lehre sollte alles ankommen.

2) Diese Beobachtung ist alt, s. G. Arnold, Kirchen- u. Ketzerhistorie II. Buch 16 c. 9, 4 ff. Zierold, Einleitung z. Kirchenhistorie (Leipz. u. Stargard 1700) I, 387 ff. 384; neuerdings Ritschl, die Entstehung der luth. Kirche in Ztschr. für Kirchengeschichte I.

haben, um wieviel mehr wird Schwäche und Irrtum den Laien zu vergeben sein (ib. p. 837 f., cf. XII, 433 f. XXIII, 599. 601. 207). Nur darauf, daß das rechte Fundament durch die Hauptlehre gelegt worden, kommt es an. Aber auch das ist nicht die Meinung, als wenn alle Lehrsätze gleichsam auf einer Linie stehen, ausdrücklich wird eine Abstufung angenommen. *Complectitur autem haec fides omnes articulos symboli et refert ceteros ad hoc: credo remissionem peccatorum* (XII, 406. 540. XXI, 422). Es gibt Hauptlehren, auf die es vor Allem ankommt; die Hauptlehre ist die von den Woltaten Christi oder der Rechtfertigung [1]). In ihr liegt der ganze praktische Trost und im Zusammenhang mit ihr empfangen die anderen Lehren ihre Stellung und Bedeutung. Man darf vielleicht sagen, daß im Grunde genommen Mel. nichts anderes sagen will, als daß nur dort geistliches Leben aufkommen und gedeihen kann, wo wirklich das Evangelium verkündigt wird. Aber es wäre doch verkehrt, durch diese Beobachtung, die für die Person Mel. das Richtige treffen wird, die historischen Wirkungen abzuschwächen, welche die Form, in die er jenes Empfinden kleidete, ausüben mußte. Es wird auch kaum genügen, seine Gedanken dahin zu wenden, daß doch die Kirche an der reinen Lehre ein wesentliches Mittel zur erfolgreichen Verkündigung des Evangeliums habe. Gewiß hat Mel. im tiefsten Grund wohl dies gemeint [2]). Aber er s a g t doch mehr. Nur die sind Glieder der Kirche, welche *doctrinam incorruptam* einhalten, nämlich das Fundament, d. h. a l l e Glaubensartikel und die Lehre des Dekalogs [3]). Und

1) Vgl. z. B. XXIII, 600. 280. V. 582 (Erbsünde, Gnade, Glaube, Werke, Sakr.). VI. 116. VII, 117 f. 532. 433. XXV, 863. Vgl. änliche Zusammenstellungen bei Luther oben S. 284 A. 2; s. aber auch in einer unter Mel. abgehaltenen Disputation die Bem. über das Athanasianum: *cum dicunt: haec est fides catholica, non significant illam fiduciam. Sed tamen p r i n c i p a l e b o n u m o p u s e t d e s t r u c t i o r e g n i S a t a n a e e s t r e c t e s e n t i r e d e d e o, c o n f i t e r i d e u m* etc. (bei H a u ß l e i t e r S. 51).

2) S. gerade die Grunddefinition oben S. 341: *amplectentes e v a n g e l i u m* und *vera doctrina.* Man darf vielleicht sagen, daß Mel., wenn er von der evangel. Lehre spricht, zunächst an die Heilslehren im engeren Sinne denkt (vgl. XXIII, 600). Wie Trinität und Christologie in den Loci erster Gestalt ihm mehr Gegenstände der Anbetung als der Lehre waren, so hat er bekanntlich vor dem Tode, im Jenseits erst über jene Glaubensobjekte ins Reine zu kommen gehofft.

3) XII, 433: *qui amplectuntur evangelii doctrinam incorruptam . . . necesse est eos retinere fundamentum, omnes articulos fidei e t doctrinam decalogi.* Der Text des C. R. setzt das unterstrichene *et* nicht nach *fidei,*

gerade in der schroffen Einseitigkeit dieses Gedankens liegt seine Kraft und Bedeutung. Auf dem Gebiete der Lehre einschließlich des Lebensideals sind im Kampfe mit Rom die Würfel gefallen. Das konnte nach Lage der Dinge auf keinem anderen Gebiete erfolgen. Die „reine Lehre“ war der Rechtstitel für die Existenz der jungen evangelischen Kirche. Sie war ein maßgebender Faktor der Politik, sie eröffnete der neuen Kirche die Länder. Daher mußte dem Prediger die Pflicht der reinen Lehre immer wieder eingeschärft werden [1]), stak die Zeit doch voll von Erinnerungen an die Schullehre oder den Aberglauben von früher, waltete doch noch mächtig der Trieb zur Disputation über die Lehre und ihre Formeln, war doch manche Hand zurückzuweisen, die mit am Werke arbeiten wollte oder sich zum Bundesschluß darbot. Die praktischen Verhältnisse haben die Formel Mel. hervorgerufen und diese hat dann wieder auf jene zurückgewirkt. Man wird heute ihre Einseitigkeit zugestehen, one darum an ihrem geschichtlichen Recht zu zweifeln. Sie hat allerdings der lutherischen Kirche auf lange hinaus etwas vom Charakter einer Schule aufgedrückt, aber sie ist auch der Rechtstitel gewesen, auf den hin die lutherische Kirche ihre Existenz begründet, behauptet und bewart hat. Vgl. Seeberg, Begriff d. Kirche I, 104 ff.

8. Die Kirche der reinen Lehre, das ist der eine Brennpunkt in der Gedankenwelt des späteren Melanchthon. Die Rechtfertigung ist der andere, oder — und das besagt dasselbe (oben S. 218 ff.) — der Ersatz für das Bußsakrament. Es erscheint zunächst nur als ein Zeichen der systematischen Harmlosigkeit Mel., daß die bei der Buße zu besprechenden Begriffe wie Glaube, Werke, Rechtfertigung etc. allesamt schon früher eingehend von ihm dargestellt wurden. Aber es zeigt andererseits doch auch, daß diese religiösen Vorgänge für ihn sich nicht auf die Beichtpraxis beschränken, sondern nur daß diese Praxis auch diese Vorgänge in sich faßt [2]).

---

sondern vor *omnes*; das wird kaum richtig sein, es folgt bald: *et cum nomino consensum in fundamento*, *requiritur consensus in articulis fidei et in decalogo*.

1) Vgl. den Katalog von Lehren im *Examen ordinandorum* und dazu die Bemerkung: „*das sie in jhren predigten ordenlich diese Fragen zur gelegen zeit fassen*, *also das die Leut ein klare vnd gründliche Summa der Christlichen Lere bey sich selbs betrachten vnd gedencken können*, *die jnen zur bekerung, zum glauben . . . nötig ist*“, XXIII, p. XL.

2) Eine formelle Annäherung an das römische Vorbild ist nicht zu verkennen, zumal wenn man sich erinnert, wie groß die Bedeutung des Beicht-

Mel. Gedanken nehmen ihren Ausgang vom Gesetz. Das Gesetz ist Gottes unwandelbare Weisheit, eine Norm zur Unterscheidung von Gut und Böse. Es belehrt die Menschen darüber, daß ein Gott ist und wie er ist, daß er alle Menschen jener Norm unterworfen und alle strafen werde, welche ihr nicht entsprechen (XII, 614. 658 f. XXI, 421. 685. 741. 885). Indem nun alle Menschen von Geburt her schuldig und der Verdammnis verfallen sind, gereicht das Gesetz allen zunächst zum Gericht und zur Verdammnis, es bewirkt die Erkenntnis, daß wir unter Gottes Zorn sind (XXI, 692 f. XXV, 777). Da aber auch die Wiedergeborenen sündigen, so wird das Gesetz auch sie des Zornes Gottes überfüren. Dazu kommt die Erwägung des Elends in der Welt, der künftigen Strafen und der Notwendigkeit des Opfertodes Christi (XXI, 876. 883 f.). Der Erfolg dieser — fleißig zu treibenden — Gesetzespredigt ist die *contritio.* Diese müßte aber den Menschen zur Verzweiflung treiben, wenn nicht mit dem Gesetz zugleich das Evangelium verkündigt würde. Das Evangelium als die Kunde von der Sündenvergebung lehrt uns Christum und seine Woltaten kennen (XII, 605) [1]. Hier nun greift die Versönungslehre ein. Wird nämlich dem Sünder, der die Gerechtigkeit Gottes erfärt, von der Barmherzigkeit geredet, so muß das hierdurch bezeichnete, gegensätzliche Verhalten Gottes in sich vermittelt worden sein. Dieser Forderung nun entspricht Mel. dadurch, daß er im wesentlichen die Satisfaktionslehre Anselms — er beruft sich ausdrücklich auf ihn — reproducirt, indem er hiedurch zugleich die Gottheit und Menschheit Christi in ihrer Erlösungsbedeutung erweist. In dieser Richtung allein liegt das Erlösungswerk: *habet Christus ministerium docendi, sed hoc non est principale eius officium; missus est principaliter, ut sit victima pro genere humano, sit redemptor et liberet nos a maledictione legis* [2]).

---

stuls seit der zweiten Hälfte des Jarh. wieder wurde, vgl. v. Zezschwitz, Katechetik I, 570: „Damit (d. h. Verbindung von Privatbeichte und Lehrverhör) hat die luth. Kirche in gereinigter Form die mittelalterl. Pädagogik wesentlich wieder aufgenommen," dazu Ritschl, Gesch. d. Pietismus II, 201 f. 539 f.

1) Neben diesem engeren Begriff des Evangeliums kennt Mel. einen weiteren, nach welchem das Ev. *praedicatio poenitentiae et promissionis* ist nach Luk. 24, 47. XII, 589. 640. XXI, 732 f.

2) XXV, 171 f. XXIV, 78: *finalis causa incarnationis filii est, ut sit victima, placator irae dei.* Aber XXIV. 694 wird die Sammlung, Erhaltung und Heiligung der Kirche als Zweck der Sendung Christi bezeichnet; XV, 133 Lehre und Opfer coordinirt.

Das *temperamentum iustitiae et misericordiae* wurde dadurch hergestellt, daß Christus für uns die Strafe trug oder ein Opfer und *aequivalens pretium* darbrachte und dadurch der Gerechtigkeit Gottes genugtat. Wie diese Leistung einerseits von einem Menschen ausgefürt werden mußte, so konnte andererseits nur Gott für die *infinita malitia* das *aequivalens pretium* darbieten (XXIV, 78 f. 569. 579. XXV, 171. 776. XII,[3] 577. 593. 446 f. 616. 424. 428. XXI, 733. 743. 904). Der Gehorsam Christi war der für uns dargebrachte Preis (XII, 424. 607. XXIII, 451)[1]). Christus steht nunmehr vor dem Vater und „interpellirt“ für die ganze Kirche wie für jeden einzelnen Beter. *Sumus iusti propter Christum imputata nobis ipsius iustitia, quam praestitit agendo et patiendo* (XXIV, 216). Das *meritum* und die *intercessio* sind der Grund des christlichen Glaubens (XII, 426). Die Wirkung dieses Erlösertuns ist die Vergebung der Sünden und die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, die Mitteilung des heil. Geistes der Liebe und Gerechtigkeit und des neuen ewigen Lebens (XXIV, 80. 216. 654 f. 656. 748. 775. 798. 873. 864. 875. XXIII, 452. XV, 895)[2]).

Den Trost, den das Evangelium ausspricht, ergreift der Glaube, d. h. er eignet sich die Rechtfertigung oder Sündenvergebung an. Zugleich mit der Rechtfertigung wird aber auch der heil. Geist verliehen, der ein neues Leben hervorruft. Auf die *contritio* und *fides* folgt also die *iustificatio*, und zugleich mit dieser tritt die *regeneratio* oder *renovatio* ein (XXI, 427 f.). *Cumque deus remittit peccata, simul donat nobis spiritum sanctum qui novas virtutes in piis inchoat* (742). Es wird dabei die Rechtfertigung streng als forensischer Begriff gefaßt und daher scharf von der Erneuerung unterschieden. Die *Iustificatio* ist ein *forense verbum* und bezeichnet *remissio peccatorum* und *reconciliatio seu acceptatio personae* (742). Hierin besteht das wesentliche Werk der Gnade: *sit igitur haec definitio gratiae: gratia est remissio peccatorum seu misericordia propter Christum promissa seu acceptatio gratuita, quam necessario comitatur donatio spiritus*

---

1) Nach XXIV, 242; XXV, 175 hat auch die Gesetzeserfüllung Christi stellvertretende Bedeutung.

2) Das „ewige Leben“ beginnt, wie auch Mel. oft hervorhebt, in diesem Leben, XXIV, 625: *inchoatio vitae aeternae est in hac vita, fide agnoscere hunc aeternum deum qui misit filium, et est agnoscere eum placatum esse per filium, et invocare eum, petere et exspectare consolationem in omnibus aerumnis. Haec fides et consolatio in veris doloribus est gustus vitae aeternae.*

sancti (752). Auch hier, in der Rechtfertigungslehre, weicht Mel. Auffassung von Luthers Darstellung ab. Nach Luther wirkt der Geist durch das Wort den Glauben; der Glaube ist wie Prinzip eines neuen Lebens, so Organ zur Ergreifung der Sündenvergebung. Zur Rechtfertigung gehört sowol die Erzeugung des Glaubens und des neuen Lebens wie die Vergebung (S. 244 ff.). So stand Mel. noch bei Abfassung der C. A. und Apol. (S. 325f.). Jetzt scheint der Glaube im Menschen vor der Verleihung des Geistes und vor der Wiedergeburt zu entstehen [1]). Der Glaube ergreift das rein forensische Rechtfertigungsurteil. Indem dies aber geschieht, wird dem Menschen auch der Geist zur Wiedergeburt mitgeteilt. Der straffe Zusammenhang zwischen Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung bei Luther wird durch diese Gedankenverbindung gelöst. Diese Gedanken sind es, die der durchgreifenden Umarbeitung des 4. und 5. Art. der C. A. var. zu Grunde liegen [2]). Ob aber diese „reinliche Scheidung" von Rechtfertigung und Heiligung für einen Lehrfortschritt anzusehen sei oder nicht, kann nur von dogmatischen und exegetischen Erwägungen her beantwortet werden. — Nur das sei noch hervorgehoben, daß Mel. bei der neuen Gruppirung der Begriffe die ethische Triebkraft des Glaubens nicht mit der Klarheit, wie Luther, einleuchtend machen konnte. Wesentlich ist der Glaube doch nur das Organ zur Aneignung der Sündenvergebung. Freilich ist er nicht nur eine historische Kenntnis, sondern das Ausruhen des Willens in der dargebotenen Begnadigung, das Vertrauen auf die Gnade. Aus dieser praktischen Erfarung, der *fiducia applicans nobis hoc beneficium*, von den Wirkungen der Geschichte und der Lehre begreift sich die intellektuelle Überzeugung von der Geschichte wie Lehre (XXI, 422. 743. 746. 785. 886. XII, 431). *Fides significat assentiri promissioni dei quod est in intellectu, et cum hoc assensu necessario coniuncta est fiducia quae est in voluntate, volens et accipiens promissam reconciliationem*

1) Hier liegt bei Mel. eine eigentümliche Unklarheit vor, indem einerseits der Glaube als Produkt des heil. Geistes im Wort erscheint (XII, 607. 426 f.), andererseits aber er der Mitteilung des Geistes vorhergehen soll. Der Glaube ist sonach Voraussetzung der Rechtfertigung und durch den heil. Geist erzeugt, aber es wird auch nach der solennen Formel erst als Folge der Rechtfertigung der heil. Geist mitgeteilt, z. B. XXI, 742. 421. 427. Vgl. Herrlinger, S. 54.

2) Ist die C. A. nach der Apol. zu erklären, so hat also die landläufige Formel der lutherischen Rechtfertigungslehre ihren symbolischen Stützpunkt an der Variata!

et acquiescens in monstrato mediatore (XXI, 790) [1]). Indem nun der Sünder vor allem nach der Sündenvergebung begehrt, so tritt jetzt die Rechtfertigung ein (XXI, 742). — Indem aber die Mitteilung des Geistes den Menschen erneuert, müssen der Versönung notwendig gute Werke und eine Gerechtigkeit des guten Gewissens folgen. Auf eine Näherbestimmung des Begriffes der guten Werke gehen wir nicht ein. Sie sind notwendig, da one sie der Glaube verloren ginge, denn er verträgt sich nicht mit sündigen Gedanken und Taten; da sie weiter von Gott geboten sind und der Würde des Christenstandes entsprechen (XXI, 429. 762. 775 ff.). Um des Glaubens willen sind es wirklich gute Werke, die man auch als „verdienstlich" bezeichnen kann, aber nicht in dem Sinne, als ob sie die Sündenvergebung verdienten, sie verdienen aber andere geistliche und leibliche Güter (XII, 448. 454).

Man sieht, daß alle religiösen Interessen Mel. hier, in einen festen Zusammenhang gefügt, auftreten. Aber es ist ebenso deutlich, daß dieser ganze Zusammenhang seine nächste Parallele an der Bußlehre Mel. hat. *Contritio, fides, nova obedientia* sind die Bestandteile der *poenitentia* [2]), dazu kommt die Confession und Absolution [3]). Doch läge hierin nur dann etwas Verdächtiges, wenn die Buße und die Rechtfertigung wieder auf den Beichtstul beschränkt würden und dadurch die erste These Luthers illusorisch gemacht würde. An und für sich ist es weder ein beklagenswertes noch ein auffälliges Resultat, daß der Begriff, an welchem sich der reformatorische Gedanke entzündet hat, das Schema darbot zur Zusammenfassung des religiösen Erwerbes der Reformation.

Wollte man aus der Localmethode Mel. schließen, daß er die religiösen Gedanken nur verworren und unzusammenhängend erfaßt und überliefert hat, so wäre das irrig. Er hat vielmehr sein ge-

1) XXI. 759 begegnet man der Zusammenstellung: *notitia, assensus, fiducia*, doch sind die beiden letzten Begriffe hier einander gleichgesetzt; s. noch Haußleiter S. 22: *fides est assentiri omni verbo dei nobis tradito et in hoc promissioni evangelii et est fiducia acquiescens in mediatore.*

2) XXI, 877. XXV, 62. XXIV, 426. Ursprünglich nannte Mel. nur *contr.* u. *fid.* C. A. 12; Apol. 12, 28 ff.; XII, 506 f. 510, dazu Erl. 23, 39.

3) Von der dem Glauben vorausgehenden Contrition ist zu unterscheiden die *contritio cum fide*, die nicht wie jene einen *timor servilis*, sondern *timor filialis* erweckt, einen *purior dolor* hat; sie flieht nicht vor Gott, sondern unter Anerkennung der Sünde sucht sie ihn und seine Vergebung (XXI, 886 f.).

samtes religiöses Denken in zwei Begriffe gefaßt: die Kirche und die Rechtfertigung aus Gnaden. Wie aber jener Gedanke auf das engste mit dem Gedanken der „reinen Lehre“ verflochten ist, so dieser mit den Begriffen Gesetz und Evangelium. Dieser doppelte Gedankencomplex stellt in der Theologie Mel. den Ersatz her für den das kirchliche Leben leitenden mittelalterlichen Kirchenbegriff, sowie für das die praktische Frömmigkeit regulirende Bußsakrament. Es sind also hierdurch die für das kirchliche und religiöse Leben maßgebenden mittelalterlichen Ideen aufgehoben und durch neue Leitmotive ersetzt. Dies ist aber von so großer geschichtlicher Bedeutung geworden, daß jener Mangel seiner Methode dadurch reichlich aufgewogen wird. Denn indem Mel. den Begriff der empirischen Kirche formulirte, war ein Ziel gesetzt, auf welches nicht nur alle Gnadentaten Gottes, sondern auch alle christliche Betätigung sich beziehen ließen. Wie daher niemand außerhalb dieser Kirche Heil erhoffen durfte, so wurde alle sittliche wie wissenschaftliche Betätigung der Zeit diesem höchsten Zweck dienstbar gemacht. Dieser Begriff hat dem Leben wie der Wissenschaft auf mehr als zwei Jarhunderte einen eigentümlich kirchlichen Charakter aufgedrückt. Der Begriff der reinen Lehre aber ist der Ramen geworden, innerhalb welches das Selbstbewußtsein dieser Kirche sich erheben und befestigen konnte. Mögen Spätere diesen Ramen für zu eng halten — es hat seine historischen Gründe, daß er nicht weiter war —, daß das Bewußtsein des Besitzes der reinen Lehre einer der mächtigsten Coefficienten zur Ausbreitung und Erhaltung dieser Kirche geworden ist, läßt sich nicht leugnen.

§ 77. Die theologischen Streitigkeiten im Luthertum von Luthers Tode bis zur Concordienformel.

Schlüsseldorf, Haereticorum catalogus 13 Tle., 1597 ff. Walch, Einleitg. in die Religionsstreitigkeiten innerh. u. außerh. der luth. Kirche 10 Tle., 1730 ff. Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegriffes 6 Bde., 1781 ff. (1—3 in 2. A. 1791 ff). Heppe, Gesch. des deutschen Protestantism. 1555—81. 4 Bde., 1852 ff. Frank, Theol. der CF. 4 Bde., 1858 ff. Thomasius-Seeberg, DG. II², 425 ff. Loofs, DG. 438 ff. 422 ff.

1. Die Bedeutung Melanchthons für die DG. besteht nach obiger Darstellung in drei Momenten: 1) Mel. hat der reformatorischen Idee Luthers die Form gegeben. Er hat dadurch den Grund für die Theologie der nächsten Zeit gelegt und ihr die Ban gewiesen. Luther

hat eine neue Kirche geschaffen, Mel. hat die entsprechende Theologie begründet. 2) Melanchthon hat den Ramen für das geistige Leben der Folgezeit hergestellt, indem er der weltlichen Wissenschaft und der natürlichen Weltbetrachtung dadurch eine feste Stelle anwies, daß er sie in Beziehung zur Kirche der „reinen Lehre" setzte. Die Erhaltung und Verkündigung der reinen Lehre ist so immer mehr die das Wesen der Kirche constituirende Funktion geworden. Die Lehre drohte das Leben zu verzehren [1]). 3) Mel. hat eine Anzal eigener von Luther abweichender theologischer Lehren vertreten. Geschah dies zu Luthers Lebzeiten nur vorsichtig, so ist es doch wichtig, daß Luther ihm diese Differenzen schweigend hingehen ließ. Diese Abweichungen, die zalreiche Schüler Mel. vertraten, empfingen ihre Bedeutung aber erst einerseits von der scharfen Bestimmung der reinen Lehre aus, andererseits durch die von Mel. selbst auf das höchste gesteigerte und als dogmatisch gestempelte Autorität Luthers. — Aus der Wirksamkeit dieser Grundsätze und Anschauungen erklären sich die leidenschaftlichen Lehrstreitigkeiten in der Zeit von Luthers bis zu Melanchthons Tod. Sowol das peinliche Zurückweichen Mel. anläßlich des Interims — die „Lehre" schien gewart zu sein —, als die bitteren Angriffe, die er hiefür, wie für seine Lehrabweichungen seitens der sog. Gnesiolutheraner zu ertragen hatte, begreifen sich aus der Einseitigkeit seiner späteren Begriffe über Kirche und Lehre [2]).

Auf das große prophetische Zeitalter des Protestantismus ist eine didaktische Zeit gefolgt. Man versteht die Notwendigkeit dieses Überganges, aber es war doch ein Abstand wie zwischen den Tagen der alten Propheten und der Zeit der großen Synagoge!

Im Folgenden stellen wir die einzelnen Lehrstreitigkeiten kurz dar.

2. Das Interim und der adiaphoristische Streit. Melanchthon und die Wittenberger Theologen erklärten sich bereit, das sog. Leipziger Interim (s. Bieck, Das dreifache Interim, Leipz. 1721,

---

1) Es ist aber verkehrt, diese Einseitigkeit lediglich auf die Einwirkung Mel. zurückzufüren (Arnold, Ritschl. u. A.), denn 1) sind änliche Gedanken auch bei Luther nicht selten, 2) hat Mel. nur Ausdruck gegeben einer die Zeit beherrschenden und ihrer Bildungsstufe eigentümlichen Auffassung.

2) Zu Obigem vgl. auch meinen Vortrag, Die Stellung Mel. in d. Gesch. d. Kirche u. der Wiss. 2. A. Erlang. 1897.

S. 361 ff.) anzunehmen, 1547. Hier war die Rechtfertigung dahin gewandt, *dass der Mensch durch den heil. Geist erneuert und die Gerechtigkeit mit dem Werk vollbringen kann, und dass Gott ihm diesen schwachen angefangenen Gehorsam in dieser elenden gebrechlichen Natur um seines Sohnes willen in den Gläubigen will gefallen lassen* (Bieck 372)[1]. Dazu kam, daß die bischöfliche Jurisdiktion wieder hergestellt und fast alle römischen Ceremonien wieder eingefürt werden sollten (S. 377 f. 380 ff.). — Man versteht, daß von allen Seiten her ein erbitterter Streit sich erhob. Mel. hat das Vertrauen weiter Kreise in diesen Tagen verloren. Man nennt diesen Streit den adiaphoristischen, da sich's vor Allem darum handelte, ob es sittlich berechtigt sei in gleichgiltigen äußeren Dingen nachzugeben, wenn nur die Hauptsache, die reine Lehre, gewart bleibe. So die Wittenberger. Dagegen wandten die Gegner (bes. Flacius, s. Preger, Flac. I, 142 ff.) den Grundsatz an: *nihil est ἀδιάφορον in casu confessionis et scandali.*

3. Der majoristische Streit. Luther hat gelegentlich das Paradoxon, dass gute Werke hinderlich zur Rechtfertigung seien, hingeworfen (oben S. 246 A. 3), Mel. sie dagegen für notwendig erklärt. a) Demgemäß behauptete Georg Major (1552) die Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, niemand werde durch böse und niemand one gute Werke selig. Dies erläuterte er dann dahin, daß sie *ad retinendam salutem* nötig seien. Ebenso Justus Menius seit 1554 (s. Thomasius II, 473 ff.). Diese Gedanken waren keineswegs in katholischem Sinn gemeint, sondern sollten nur den innigen Zusammenhang zwischen dem Glauben und einem neuen Leben feststellen, sie waren somit ihrer Tendenz nach genuin lutherisch. Allein Amsdorf und Flacius erhoben energischen Widerspruch. Ersterer erklärte jeden, der den Satz: gute Werke sind nötig zur Seligkeit, vertrete für einen „Pelagianer, Mameluken und Verleugner Christi" (Schlüsselburg Catal. VII, 210); letzterer wies nach, daß wenn der Glaube allein gerecht und selig mache, das doch in keiner Weise von den Werken gesagt werden könne (Wider den Evangelisten des h. Chorrocks 1553, Bog. C). Ebenso aber könne auch die Erhaltung des Gnadenstandes durchaus nur auf den Glauben

1) Die Lehre vom freien Willen (S. 362 f.) entspricht Mel. Lehre: Gott wirke nicht mit dem Menschen *wie mit einem Plock, sondern zeucht ihn also, dass sein Wille auch mit würcket.*

gestützt werden. Auch im Verlauf des Christenlebens müsse der Glaube seine dominirende Stellung behalten, und dürfe sie nicht mit den Werken teilen (s. hierüber Schlüsselburg VII, 162 ff. 534 ff. 572 ff.). Diese Kritik traf freilich nicht die Tendenz von Major und Menius. Mel. wollte bleiben bei dem Satz: *nova obedientia est necessaria,* dagegen den Zusatz *ad salutem* wegen der Möglichkeit einer Deutung auf das Verdienst nur an den Glauben geheftet sehen (C. R. IX, 498 f. 405 ff. 474. VIII, 410 ff.). — b) Nun aber sind auch die Gegner weiter gegangen. Sie meinten, die Gabe des h. Geistes sei nur „ein Anhang, Folge und Zugabe der Gnaden" (Synode zu Eisenach v. 1556 b. Flacius, *de voce et re fidei* p. 199), oder: *renovatio est prorsus res separata a iustificatione* (Flac. de iustif. 182). Diese Auffassung war eigentlich wieder nur eine Consequenz aus der melanchthonischen Fassung der Rechtfertigungslehre (oben S. 347 f.). Wärend aber Mel. selbst an dem Satz von der ethischen Notwendigkeit der Werke eine gewisse Correktur für die Scheidung von Rechtfertigung und Erneuerung besaß, schritt Amsdorf zum Satz fort, „gute Werke seien zur Seligkeit schädlich", und bei wieder anderen drohte die Freiheit vom Gesetz auszuschlagen in ein *deus non curat opera* (vgl. C. R. VIII, 411). Aber nicht nur Mel. und seine Schule bekämpften diese Ausschreitung (*divino ordine homo debet obedientiam* C. R. IX, 370. 474 vgl. den Endlichen Bericht vnd Erklerung der Theologen beider Vniversiteten Leipzig u. Wittemberg 1570), sondern auch Gnesiolutheraner erkannten die Notwendigkeit des neuen Gehorsams, als aus dem inneren Drang des neuen Herzens hervorgehend, an (s. Schlüsselburg VII, 572 ff. 603. 615. 617 ff.).

4. Der antinomistische Streit hängt mit dem eben dargestellten auf das engte zusammen. Auf der Synode zu Eisenach hatte Amsdorf den Satz aufgestellt: gute Werke seien auch in *foro legis* und *de idea* zur Seligkeit nicht nötig (Salig, Gesch. d. Augsb. Conf. III, 56 f.). Im Anschluss hieran meinte Andreas Poach, das Gesetz habe überhaupt nur das Amt anzuklagen und zu verdammen, das Evangelium allein leite zum Guten an: *post impetratam gratiam et acceptam remissionem peccatorum et salutem desinamus male agere, incipiamus obedire deo* (Salig III, 58 f. Schlüsselburg IV, 265 ff. 338 ff. 342. 344). Und Anton Otto ging fort bis zum krassen Antinomismus: es gibt keinen *tertius usus legis,* der neue Gehorsam gehört nicht in das Reich Christi, sondern in die Welt, wie Moses und des Papstes Obrigkeit; der Christ ist *supra omnem obe-*

dientiam. Wir sollen Gott bitten, daß wir im Glauben one alle Werke bis an unser Ende beständig bleiben (vgl. Planck V, 1, 62 f.). Es waren immer wieder die alten Gedanken Agricola's, die auflebten, obgleich Luther sie von sich gewiesen hatte (oben S. 234).

5. Der Abendmalsstreit. Die Abendmalslehre Calvins (s. unten) hat in Deutschland eine Zeit lang stille Propaganda machen können, standen doch Melanchthon und sein Anhang ihr freundlich gegenüber. Im J. 1552 erhob der Hamburger Prediger Joachim Westphal seine Stimme gegen sie. Er wies nach, dass Calvins Abendmalslehre nicht die Luthers sei. Alsbald erhob sich eine große Bewegung. Wilde Kämpfe tobten in Bremen (Hardenberg und Timann), in Heidelberg (Tilmann Heßhusen und Klebitz), in der Pfalz (vgl. Schmid, d. Kampf d. luth. Kirche um Luthers Lehre v. Abendmal 1868, S. 151—225). Unter Fürung von Brenz erhob sich die Württembergische Kirche (Synode zu Stuttgart 1559) zu gunsten der lutherischen Lehre. Melanchthon ist einem öffentlichen Bekenntnis ängstlich aus dem Wege gegangen [1]), 1560 starb er. Auf Anfragen ihres Kurfürsten lavirten die Wittenberger, sie verwarfen Zwingli und verwarten sich gegen „flacianische Neuerungen". Klarheit brachte die *Exegesis perspicua et ferme integra de sacra coena* 1574 (ed. Scheffer, Marburg 1853. Verf. ist Joh. Cureus in Glogau). Hier wird, unter scharfer Polemik gegen die lutherische Auffassung der Idiomencommunikation, gegen die Ubiquität gekämpft [2]). Nur seiner Gottheit nach und persönlich ist Christus für die Gläubigen gegenwärtig. *Substantiale huius coenae est κοινωνία cum Christo. Iam sicut illa insertio, sicut toties diximus, sine fide fieri non potest: ita sacramenta instituta sunt pro credentibus, non pro impiis* (p. 24 f.). Das Buch faßt seine Ansicht zusammen: *credentes fide in usu panis et vini fieri vera et viva membra corporis Christi, qui praesens et efficax est per haec symbola, ut per ministerium accendens et renovans corda nostra spiritu suo sancto. Incredulos vero non fieri participes vel*

1) *Oro, ut multa dissimules* schrieb er an Hardenberg (C. R. VIII, 736 vgl. IX, 15 ff. 960: *non difficile, sed periculosum est respondere;* gegen Brenz ib. 1034 f.).

2) Dieselbe vernichtet die ware Leiblichkeit Christi und ist eutychianisch (z. B. p. 41). Dazu einige Sätze: *corpus Christi sicut abductum est a nobis, ergo nulla pars substantiae nobis infunditur* (p. 11). — *Nullam vero magicam vel physicam imaginamur Christi ad verbum vel sacramenta alligationem, sed dicimus eum liberrime ex pacto per verbum et sacramenta in credentibus esse efficacem* (p. 10).

κοινωνούς, sed reos corporis Christi propter contemptum (p. 26). Diese Schrift wurde die Veranlassung zu einem großen Strafgericht über den sächsischen Kryptocalvinismus, sowie zu der ausdrücklichen Verwerfung von Calvins Abendmalslehre. Melanchthons Lehre wurde für übereinstimmend mit Luther befunden, die Ubiquitätslehre aber reprobirt (Torgau 1574)[1]). Vgl. Heppe, Gesch. des deutschen Prot. II, 431 ff.

6. Der synergistische Streit. a) Pfeffinger in Leipzig hatte (1555), im Anschluß an Mel. (vgl. S. 336), in seinen *Quaestiones de libertate voluntatis humanae* gelehrt, dass der Mensch sich in der Bekehrung nicht *pure passive* wie eine Statue verhalte, sondern auch das Seinige tun müsse. Das Vermögen der *assensio* in ihm muß in Aktion treten behufs Verwirklichung der Bekehrung. Hiegegen eiferten Amsdorf und Flacius. Da trat das Überraschende ein, daß plötzlich am Sitz der Gnesiolutheraner Viktorin Strigel sich als Synergisten erklärte (1559) und darüber der fanatische Vorkämpfer der reinen Lehre Flacius in die gröbste aller Häresien verfiel. Im Jar 1560 fand zu Weimar zwischen Strigel und Flacius eine Disputation statt (s. Disputatio de originali peccato et lib. arb. inter M. Flac. Ill. et Vict. Strigel 1562, dazu Salig, Gesch. d. Augsb. Conf. III, 587 ff.). Die Lehre der beiden Männer ist folgende. b) Strigel lehrt: Kein Mensch kann sich one den heil. Geist, in eigener Kraft zu Gott bekehren. Aber die Bekehrung kann auch nicht magisch oder zwangsweise stattfinden. Gott bringt die Art des Menschen als eines wollenden Wesens mit in Rechnung. Der natürliche Unterschied, der zwischen einem *liberum agens* und einem *naturaliter agens* besteht (Disput. p. 22. 210), bedingt eine besondere der Art des Menschen angepaßte göttliche Einwirkung. *Voluntas non potest cogi . . .; si posset cogi voluntas, non esset voluntas, sed potius noluntas* (p. 82. 25. 73. 176). Die Sünde hat den freien Willen nicht aufgehoben und vertilgt, sondern ihn depravirt [2]) (p. 49). Diesen

1) Erwänt sei noch die abergläubische Auffassung der Consekration durch Joh. Saliger und Fredeland in Lübeck, ersterer trug die Sache nach Rostock: sofort nach der Consekr., bereits vor dem Genuß, sei der Leib im Abendmal gegenwärtig (1568/9). Änlicher Aberglaube kommt auch sonst vor (Barthaare, an denen etwas vom geweihten Wein hängen geblieben, werden ausgerauft; Steine, auf die dieser Wein fällt, werden zerbrochen, die Erde zusammengekratzt und aufbewart; das Verschütten des Kelches wird als schweres Vergehen geandet), s. Heppe, Gesch. des Prot. II, 385 ff.

2) Bei diesem Satz denkt Str. offenbar an die formale Willensfreiheit.

Willen bewegt auch die Gnade nicht in mechanischer oder naturhafter Weise. *Differt conversio hominis a violento motu et naturali motu. — Et voluntas suo modo agit in conversione nec est statua vel truncus in conversione* (p. 73). Strigel meint also, daß auch in der Bekehrung der eigentümliche *modus agendi* des Menschen gewart werden muß, d. h. daß in seinem Inneren keine Änderung real werden kann, sie sei denn auch gewollt. Nun hat aber Str. diesem formalen *modus agendi* Züge der materialen Willensfreiheit hinzugefügt. Er denkt den natürlichen Menschen nur gebunden, gelämt und gehemmt von der Sünde. So betrachtet wird eine materiale Cooperanz des Willens zur Bekehrung gelehrt. Wenn auch nur schwach wirkt der Wille mit, er verhält sich nicht nur passiv, sondern nur „mehr passiv als aktiv" der Gnade gegenüber (p. 232). Hier beginnt die Differenz mit Flacius. Eine Cooperanz des Willens gestand auch Flacius zu, aber erst nach dem zeitlichen Moment der Bekehrung. Ihm handelte es sich nur darum: *quaero, an dicas, voluntatem cooperari ante donum fidei aut post acceptam fidem? An dicas: cooperari ex naturalibus viribus aut quatenus ex renovatione spiritus sancti datum sit bene velle?* (p. 43. 71. 100. 178. 233). Auf diese scharf gestellte Frage hat Strigel eine scharfe Antwort nicht gegeben [1]. — c) Nach Flacius ist der Sünder zum Guten völlig erstorben. Er verhält sich in dem (momentanen) Bekehrungsakt *mere passive,* ja vor, in und nach der Bekehrung verhalte er sich nur widerstrebend (ib. p. 131) [2]. Also: *hominem converti volentem, repugnantem,* sowie: *converti non solum cooperante naturali libero arbitrio, sed etiam contra furente ac fremente* (p. 131 u. thes. 4). *Solus deus convertit hominem — non excludit voluntatem, sed omnem efficaciam et operationem eius* (p. 118). Indem Flac., umgekehrt wie Str., von der materialen Unfreiheit des Menschen aus-

1) Seine Absicht wird aber deutlich aus folgendem Gleichnis: das Kind kann nicht die Narung bei der Mutter suchen, die Mutter gibt sie ihm, ja muß seinem Munde sogar die Richtung geben, aber das Kind muß selbst die Milch aus der Mutter Brust ziehen (p. 131 f.). Der Fehler Strigels besteht aber, im Grunde genommen, darin, daß er der richtigen Empfindung von der persönlichen Art der Bekehrung nicht den richtigen Ausdruck zu geben verstand, indem die natürliche formale Freiheit sich ihm unter der Hand verwandelte in die ethische materiale Freiheit. Daher vermochte er nicht den Grund und Anfang der Bekehrung schlechthin in Gott zu verlegen.

2) Vgl. Amsdorf: *eodem modo cum homine volente et intelligente agit deus quemadmodum cum omnibus creaturis reliquis, lapide et trunco, per solum suum velle et dicere,* s. Schlüsselburg V, 547.

ging, zerfließt ihm die formale Freiheit. Die Bekehrung wird schließlich zu einer naturhaften Umwandlung des Menschen. Von hier aus machte aber Flac. noch einen Schritt weiter zu der Behauptung, die Erbsünde sei kein Accidenz, sondern die Substanz des Menschen. Ihn leitete die aristotelische Definition des Accidenz: *quod adest et abest praeter subiecti corruptionem.* Darnach schien die Erbsünde als Accidenz etwas nur Zufälliges zu sein. Nach ihm sollte dagegen die Substanz selbst durch die Sünde verwandelt sein. Mag immerhin Flacius die Substanz mehr im Sinn der *essentia formalis* oder *forma substantialis* gebraucht haben, so blieb doch der Gedanke von der Verwandlung der Natur durch die Sünde. Eine *horrenda metamorphosis* ist eingetreten, das Gottesbild verdrängt durch die *vera et viva imago diaboli.* Die Natur ist in das Diabolische verzerrt, jeder Anknüpfungspunkt für Gottes Einwirkungen verloren. Diesen Gedanken opferte der Mann seine Stellung und das Glück seines Lebens (s. bes. Tl. 2 der Clavis p. 651 ff. u. de essentia iustitiae originalis et iniustitiae 1568). — d) In der Folgezeit beharrten die Lutheraner bei der äußerlichen mechanischen Auffassung der Bekehrung, wärend auch die Philippisten ihrem Standpunkt treu blieben. Die Gedanken von dem rein passiven Verhalten des Menschen in der Bekehrung, seiner Repugnanz, die Parallelen mit der Belebung eines Steines oder Klotzes erschienen ihnen enthusiastisch und übertrieben (s. den Endl. Bericht 1570). Dagegen wollten sie irgendwie das persönliche und psychologische Element im Vorgang der Bekehrung gewart sehen. Aber es ist von größter Bedeutung, daß sie klar und deutlich „einiges Vermögen oder einen freien Willen zu seiner selbst Bekehrung“ in dem Nichtwiedergeborenen leugnen. Der Mensch könne garnichts zu seiner Bekehrung tun (Endl. Bericht Bog. Ii 1^b; 4^b; 4^a). Hiemit war aber die Möglichkeit einer Verständigung mit der ersten Gruppe erreicht. Der Streit hat eine positive Klärung gebracht.

7. Der osiandrische Streit. a) Andreas Osiander trug seit 1550 eine neue Lehre von der Rechtfertigung vor (s. disput. de iustificatione 1550; Von dem einigen Mitler Jhesu Christo vnd Rechtfertigung des Glaubens 1551; Widerlegung der vngegrundten vndienstlichen Antwort Phil. Melanthonis 1552). *Glacie frigidiora docent, nos tantum propter remissionem peccatorum reputari iustos, et non etiam propter iustitiam Christi per fidem in nobis inhabitantis. Non enim tam iniquus deus est, ut eum pro iusto habeat, in quo verae iustitiae prorsus nil est* (de iustif. thes. 73 f.). Mit diesen Worten ist seine Tendenz

bezeichnet. Die blos an die Imputation geknüpfte Rechtfertigung ist ein irreligiöser Gedanke, die Rechtfertigung ist mehr als Gerechterklärung. Nun hat der geistreiche Mann diese Gedanken aber in einen weiteren Zusammenhang gestellt. Um ihn zu verstehen, müssen wir dieselben in Kürze reproduciren. Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes erschaffen. Das Bild Gottes ist der Son und zwar der von Ewigkeit her zur Menschwerdung bestimmte Son. Sonach ist die Bestimmung der Menschheit nur durch Einwonung Gottes in ihr zu realisiren. Dies war in Adam bereits verwirklicht, da in ihm vor dem Fall der Son Gottes bereits wonte [1]). Durch diese Einwonung wurde er gerecht. Durch die Sünde ging diese *iustitia originalis* verloren. Die Erneuerung geschieht jetzt dadurch, daß Christus in das Menschengeschlecht durch die Menschwerdung eingeht. Der einzelnen Seele wird aber Christus durch das Wort zugefürt. Das „innerliche Wort" ist er (nach Joh. 1) selbst, dies aber kommt in dem „äußeren Wort" und durch dasselbe in die menschliche Seele. Die Worte Jesu und seiner Apostel sind also die Vehikel, durch die der Logos in uns Wonung macht (v. Mittler C 1). Durch diese Einwonung also wird der Mensch gerecht. Die Gerechtigkeit ist „kein Werk, kein Tun, kein Leiden", „sondern ist die Art, die denjenigen, der sie bekommt und hat, gerecht macht und recht zu tun und zu leiden bewegt" (ib. H 4), es ist die „Frommbkeit", die den Menschen schlechthin neu macht. So ist die Gerechtigkeit des Menschen ein Zustand, aber dieser Zustand ist und wird von Gott selbst gewirkt. Gott selbst ist diese Gerechtigkeit. Wie Christi Menschheit gerecht wurde durch die Vereinigung mit Gott als der wesenhaften Gerechtigkeit, so werden wir auch vermöge einer solchen Vereinigung mit Christo gerecht (H 3 [b]).

Diese Vereinigung hat aber zur Voraussetzung das Erlösertun Christi. Dasselbe hat zwei Seiten, die *redemptio* und die *iustificatio*. Die *Redemptio* faßt zweierlei in sich. Der Sünder sollte die ewige Strafe seiner Sünde oder den Zorn Gottes tragen und er sollte das Gesetz erfüllen. Durch sein unschuldiges Leiden trug Christus den Zorn Gottes und erwarb uns Vergebung der Sünden. Und, da wir auch nach der Wiedergeburt das Gesetz nicht vollkommen zu erfüllen vermögen, hat er, damit das Gesetz uns nicht weiter verklage, dasselbe „rein und vollkommlich für uns und uns zu gut erfüllt, auf daß

---

1) Vgl. schon Methodius, oben Bd. I, S. 133.

es uns nicht zugerechnet werde, noch darum verflucht sein müssen, daß wir das Gesetz in diesem Leben nicht vollkommenlich erfüllen" (ib. A 3[b]; 4[a]). Durch das eine wie das andere [1]) wird unsere objektive Erlösung bewirkt. Jeder, der zur Gemeinde Christi gehört, ist durch dieselbe — abgesehen von seinem subjektiven Verhalten — objektiv erlöst [2]). Allein diese Versönung oder Vergebung der Sünden ist noch keineswegs unsere Gerechtigkeit. Das Verhältnis der Rechtfertigung zu der Redemption ist als Folge zu denken: *das die Gerechtigkeit darumb dargeboten werd, das die sünd zuuor vergeben ist* (Widerlegung J 4[a]). Wir sind gerecht nur sofern wir lebendig werden, lebendig oder gerecht werden wir aber erst durch die Einwonung Christi. Die Rechtfertigung ist also freilich nicht forensisch, sondern als Gerechtmachung zu begreifen (B 2[a]). *Iustificare* ist *ex impio iustum facere, hoc est mortuum ad vitam revocare* (de iustif. thes. 3). — Diese Inhabitation der Gottheit Christi, mit der zugleich der dreieinige Gott uns einwont, ist unsere Gerechtigkeit vor Gott; noch genauer „seine göttliche Natur ist unsere Gerechtigkeit" (Widerlegung L 2[a]; v. Mittler B 1[b]). Es ist also ganz klar, daß die Rechtfertigung die durch Christi Gegenwart bewirkte Erneuerung des Menschen ist oder doch dieselbe als ihren Hauptbestandteil in sich faßt. Wenn nun aber die Schrift die Gerechtigkeit von dem Glauben abhängig macht, so ist der Glaube hier genannt, sofern er Christum zum Inhalt hat (J 1[b]), d. h. also „Jesus Christus, warer Gott und Mensch, der durch den Glauben in unseren Herzen wonet" (J 2[b]).

---

1) D. h. den passiven und aktiven Gehorsam Christi, vgl. Luther S. 253. Diese Unterscheidung ist durch Osiander und den osiandrischen Streit Bestandteil der kirchl. Lehre geworden. S. z. B. Flacius, v. d. Gerechtigk. D 2: *die wesentliche Gerechtykeit Gottes .. foddert zwey stück der Gerechtigkeit: das erste ist, das wir für die geschehene vbertretung vnd sünde Gotte vollkömmlich gnug thun; das ander, das wir darnach auch volkömlich seinem Gesetz mit hertzen vnd wercken gehorsam sein.* Vgl. Thomasius, Das Bek. d. luth. Kirche v. d. Versöng., 1857, S. 56 ff. Übrigens hat Os. diesem doppelten Gehorsam dadurch eine eigentümliche Wendung gegeben, daß der aktive Gehorsam zur Ergänzung der Lücken der angefangenen Gerechtigkeit dienen soll. Der ursprüngliche Sinn, den Luther mit beiden Begriffen verband, ist der, daß durch das Leiden Christi die Straffolgen des Gesetzes, durch seine aktive Gesetzeserfüllung aber die Gesetzesordnung selbst — als „Naturrecht" gilt sie an sich jedem — für uns außer Kraft gesetzt werde, s. die Stellen oben S. 256. 257.

2) Trotzdem bleibt aber der Mensch unter dem Zorn Gottes, bis Buße und Rechtfertigung eintreten (v. Mittler B 4[a]; 2[b]).

Nun kommt aber für Os. in diesem Zusammenhang doch auch die Imputation in Betracht. Wenn wir mit Christo durch den Glauben verbunden sind, so sind wir „überschüttet und erfüllt" von göttlicher Gerechtigkeit. Wenngleich nun auch weiter uns Sünde anhaftet, „so ist es doch eben als ein unreines Tröpflein gegen einem ganzen reinen Meer, und Gott wills der Gerechtigkeit Christi willen, die in uns ist, nicht sehen" (X 4b), oder: „wann er durch den Glauben in uns wont, so bringt er seine Gerechtigkeit, die seine göttliche Natur ist, mit sich in uns, die wird uns dann auch zugerechnet, als wäre sie unser eigen" (Q 3a).

Os. Lehre ist also in Kürze die: Christus hat durch sein Leiden den Zorn Gottes versönt, durch seine Gesetzeserfüllung für unseren fortdauernden Ungehorsam genug getan. Dadurch sind wir objektiv erlöst; subjektiv wird das Heil dadurch unser, daß im Wort der Predigt der Logos in uns einzieht, er erzeugt, vom Glauben beschlossen, ein neues Leben in uns. Das ist unsere Gerechtigkeit, real angefangen und doch Gerechtigkeit nur, sofern Christi andauernde Gegenwart in uns sie erhält und bewirkt, daß Gott unseren Anfang im Licht seiner Vollendung ansieht. Katholisch ist diese Lehrweise offenbar nicht, denn weder rechnet sie mit unseren Verdiensten noch stellt sie eigentlich die Rechtfertigung auf unser neues Leben, die Kraft Christi ist vielmehr ihr Grund [1]). Auf den Kern gesehen, kann nicht geleugnet werden, daß Os. die altprotestantische Rechtfertigungslehre hat wiedergeben wollen; er hatte ein Recht sich auf Luther zu berufen. Wie Luther hat er die Einwonung Christi in uns mit ihrer umwandelnden Kraft betont, wie Luther hat er in dem Glauben um seines Inhaltes, Christus, willen die Gerechtigkeit und Güte des Christen erblickt (s. oben S. 244 ff.). Und doch liegt, wenn man den ganzen Luther vergleicht, eine deutliche Differenz vor. Os. war eben Schüler — Gedachtes, nicht Erlebtes leitete ihn — und er schrieb unter dem Druck eines vorhandenen Gegensatzes. Das drängte ihn zur Einseitigkeit. Er hat nicht, wie Luther, das Recht und den Trost der imputirten Gerechtigkeit mit jener Gedankenreihe zu verbinden verstanden. Die Accente fallen anders. Nach Luther ist der Christus für uns unser Trost und die wirksame Kraft des Christus in uns, nach Os. ist jener nur die logische Voraussetzung

1) Auch „mystisch" ist die Theorie nicht; die Scheidung des inneren und äußeren Wortes, die Adamspekulation, sind nur Beiwerk.

für diese [1]). Das Erlebnis der Sündenvergebung ist für Luther zuhöchst der Glaube, für Osiander die Kraft des Guten. Aber dadurch darf sein Verdienst nicht geschmälert werden, dem Melanchthonianismus gegenüber urlutherische Ideen vertreten zu haben [2]). Vgl. Möller, A. Os., 1870. Thomasius II², 437 ff. Frank, Theol. d. CF. II, 5 ff. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I², 235 ff. Loofs, DG. 423 ff. [3]).

b) Gegen Osianders Lehre erhoben sich nun alsbald einmütiglich die Philippisten wie die Lutheraner. Für das relative (historische) Recht seiner Aufstellung hatte man kein Verständnis [4]). Den Vorwurf, als wenn bei der neueren Lehrform die Erneuerung des Menschen zu kurz komme, wies man weit von sich (Mel. C. R. VII, 895). Die Hauptvorwürfe gegen ihn waren folgende. Er entwerte die Sündenvergebung, indem er sie von der Rechtfertigung trenne und den Nachdruck nicht auf die offenbar gewordene gnädige Gesinnung Gottes, sondern auf das *donum* der Gnade lege (Mel. C.R. VII, 899. Menius, v. der Gerechtigkeit E 4ª). Dabei kehre er die richtige Folge um, indem er die Erneuerung statt als Folge der Rechtfertigung als Grund derselben ansehe. Dies hängt aber mit dem zweiten Hauptfehler zusammen, daß nämlich Osiander die Erlösung und die Rechtfertigung von einander reiße. Der Gehorsam Christi, vermöge welches er sowol für unsere Sünde genugtat als

---

1) Der Zusammenhang zwischen *redemptio* und *iustificatio*, der objektiven und subjektiven Seite des Erlösungswerkes, bleibt bei Os. vollends im Dunkeln. Die Zurückstellung der Sündenvergebung ist sein schwerster Fehler. Er erinnert hier in etwas an Duns (oben S. 144 f.).

2) Ein großer systematischer Zug waltet über den Ausfürungen Osianders. Er hat eine zusammenhängende Anschauung vom Christentum gehabt, wie unter den Theologen nach Luther erst wieder Calvin. Unter den Männern zweiten Ranges der Reformationszeit ist er vielleicht der erste gewesen. Historisch angesehen, bildet sein Unternehmen das ebenbürtige Gegenstück zu der Rechtfertigungslehre des späteren Melanchthon. Beide haben Gedanken Luthers vereinseitigt, dieser durch einseitige Betonung der imputirten, jener der effektiven Gerechtigkeit des Glaubens. Aber es muß doch als ein Segen bezeichnet werden, daß der melanchthonische. und nicht der osiandrische Entwurf die Billigung der Kirche fand.

3) Mit Loofs stimmt, soweit ich sehe, — bis zu einem gewissen Grade — meine Beurteilung Os. überein.

4) Einer ausdrücklichen Verdammung Os. hat sich 1557 zu Worms Brenz widersetzt (s. G. Wolf, Gesch. d. deutsch. Protestanten 1555—59, 1888, S. 334. 339. 363. — Auf das schärfste hat ihn auch Calvin bekämpft (Institut. III, 11, 5 ff. cf. II, 12, 5 ff. I, 15, 3).

das Gesetz an unserer Statt erfüllte, ist unsere Gerechtigkeit und Erlösung zumal (s. bes. die Censur der fürstl. sächs. Theologen B 4b, C 2b. Flacius, Von der Gerechtigkeit wider Os., Magdeburg 1552, D 4a). *Also das solcher gehorsam des Mitlers Jhesu Christi zugleich den armen sünder erlöset und rechtfertigt vnd Gott, der da erzürnet ist, versönet* (Menius l. c. E 2. Flac. l. c. D 3a). Indem wir diese Gerechtigkeit Christi im Glauben ergreifen, wird sie unser, und die objektive Sicherheit dieser Gerechtigkeit gewärt uns den Trost der Heilsgewißheit. Os. dagegen gründe unsere Gerechtigkeit und Seligkeit auf unseren eigenen Zustand, und dadurch werde den „armen geplagten Gewissen" die Heilsgewißheit gestolen (Lauterwald, Fünf Schlußsprüche wider Os., 1552, A 3b. Mel. C.R. VIII, 583. Flacius, Verlegung Os. J 3a). — Gewiß waren diese Einwendungen berechtigt. Os. Lehrweise wurde in der Tat von den schweren Bedenken gedrückt, daß die Erlösung durch den geschichtlichen Christus zur indifferenten Voraussetzung des Wirkens des Logos werde, und daß unsere Gerechtigkeit und Christi Gerechtigkeit in einander fließen. Aber drohte nicht auch der melanchthonischen Lehre das gefärliche Misverständnis, daß man durch Fürwarhalten der Satisfaktionstheorie meinte seines Heils sicher werden zu können?

c) Im Gegensatz zu Osiander behauptete Franz Stancarus im Anschluß an den von ihm überaus hochgeschätzten Lombarden (Sent. III. dist. 19, 7)[1]: *Christus est iustitia tantum secundum humanam suam naturam.* Da der Mittler die Menschen mit Gott versönen und für sie sterben sollte, so war sein Tun, sofern mittlerisch, menschlich (z. B. Schlüsselburg IX, 244). Auch können die menschlichen Willensakte des Mittlers nicht in den unveränderlichen Gott hineingetragen werden (ib. 277). Damit steuerte er aber dem Nestorianismus zu.

8. In spätere Zeit fallen die christologischen Kämpfe. a) Die Heidelberger Theologen wandten sich gegen die lutherische Christologie (s. bes. Gründl. Bericht v. h. Abendm., 1566) durch Leugnung der Ubiquität und der *communicatio idiomatum* (Thomasius II², 603). Hiegegen richteten sich die Württembergischen Theologen, bes. Brenz (de personali unione duarum naturarum 1561; der divina maiestate domini nostr. Ies. Chr. 1562). Nach Brenz hat sich die ganze Fülle der göttlichen Eigenschaften im Moment der Incar-

1) So schon Augustin s. Bd. I, 211. 304 A.

nation in die menschliche Natur ergossen. Und zwar hat Christus diesen Besitz schon wärend seines Erdenwandels ausgeübt, freilich im Verborgenen. Wärend er also tot im Grabe lag, erfüllte und regirte er Himmel und Erde; wärend er äußerlich bei Lazarus' Tod fern von Bethanien weilte, war er seiner Gottheit nach seinem Tode gegenwärtig [1]). Vgl. Thomasius, Christologie II², 348 ff. H. Schultz, Gottheit Christi S. 216 ff.

b) In Sachsen lag ein änlicher Gegensatz vor. Die Kryptocalvinisten (P. Eber, G. Major, Krell) verwarfen nämlich ebenfalls die *communicatio idiomatum* (Von der Person vnd Menschwerdung vnseres HEerrn J. Christi, der waren christl. Kirchen Grundfest, 1571). Die „großen und hohen Gaben und Herrlichkeiten“, die die Menschheit Christi empfangen hat, sind „nicht ewige unendliche Eigenschaften der göttl. Natur“ (l. c. 23. 25). Jede der beiden Naturen behält ihre besonderen Eigenschaften und Wirkungen unvermengt mit denen der anderen Natur. Hiegegen richtet sich Martin Chemnitz mit seiner Schrift de duabus naturis in Christo, 1571 [2]). Vergleicht man die Gedanken dieser Schrift mit Brenz, so sticht günstig hervor die strenge Bindung an Schriftworte [3]), die dogmengeschichtliche Gelehrsamkeit und die dogmatische Sorgsamkeit; freilich mangelt Ch. dafür der großartige einheitliche Zug, der bei Brenz angenehm berürt. Die menschliche Natur Christi empfängt von der göttlichen Natur *dona infusa*, *qualitates* und *habitus* (p. 253 ff. 267. 40). Diese nimmt sie in dem höchsten der endlichen Natur möglichen Maß auf [4]). Hiedurch wird ihre Empfänglichkeit, die wesentlichen göttlichen Eigenschaften vermöge der hypostatischen Union zu empfangen, gesteigert (c. 20 f.). So kommt es zu einer realen Manifestation der göttlichen Eigenschaften in der Menschheit, die Menschheit wird durchglüht von der Gottheit, wie das Eisen vom Feuer (c. 23. 6). Eine *περιχώρησις* findet statt. Aber — und das ist

1) Brenz hat sich an die von Luther im Abendmalsstreit entwickelten Gedanken angeschlossen. Das christologische Interesse erschöpft sich ihm in der *Communicatio idiomatum*, aber bemessen an der geschichtlichen Erscheinung Jesu, erweist sich seine lediglich an der Ubiquität orientirte Theorie als unzulänglich.

2) Die Citate im Folgenden nach der Ausgabe Lipsiae 1578.

3) p. 328: *de deo enim aliter nec sentiendum nec loquendum est, quam sicut in scriptura expresso verbo se patefecit.*

4) Eine Parallele bildet nach Ch. die Einwonung und Einwirkung Gottes in den Gläubigen.

ein wichtiger Gedanke — Ch. denkt sich dies Verhältnis gern als Betätigung der göttlichen Willensenergie in der menschlichen Natur und den natürlichen Mitteln derselben. Der göttliche Wille samt seiner Energie ist die Gottheit in Christo, die Menschheit ist das geeignete Organ zur Durchfürung ihrer *operationes*. *Voluit assumtam nostram naturam in communionem divinarum suarum operationum praecipue in officio Messiae tanquam organon assumere* (p. 323). Die menschliche Natur ist das vernünftige und selbstwollende Organ, durch das Christus das Erlösungswerk ausrichtet. Eine Cooperation findet statt, indem die Kräfte der menschlichen Natur an der göttlichen, diese an jener ein *organon cooperans* haben (p. 224. 363. 261). Der Logoswille leitet den menschlichen Willen und dieser läßt sich willig von jenem füren. *Voluntas humana in Christo desiderat, expetit, vult et approbat quod Christus divina sua potentia in officiis illis agit* (p. 224). *Ea enim anima Christi voluit quae divina Verbi voluntas voluit eam velle* (p. 473). Wie hienach die Gottheit Christi schließlich in dem allmächtigen Liebeswillen, der in Jesu Wirken offenbar wird, besteht, so ist auch die gesamte Gestaltung des Lebens und Leidens Jesu auf den Logoswillen zurückzufüren (p. 39. 72. 227. 46). In diesem Zusammenhang fällt auch die Ubiquität unter einen anderen Gesichtspunkt. Sie ist die Willensmacht des Gottmenschen, wo er will, auch leiblich gegenwärtig zu sein (Multivolipräsenz): *filium dei cum assumpta sua natura ratione hypostaticae unionis adesse posse, ubicunque quandocunque et quomodocunque vult, hoc est, ubi se cum illa adesse velle certo verbo tradidit et promisit* (p. 517. 477. 479. 480. 496). Von diesem Gesichtspunkt her gewinnt Ch. auch mehr Raum für die menschliche Entfaltung Jesu und für die Unterscheidung der beiden Stände. Die göttliche Natur hält ihre Einwirkungen auf die Menschheit zurück (*paullisper retrahens et retinens*), wiewol diese von der Conception an die Fülle der göttlichen Natur an sich besaß und innehatte [1]). So wurde das Leiden und Sterben Christi möglich, so wird es verständlich, daß die Gottheit wärend des Niedrigkeitsstandes bis zu einem

1) „Kenotiker“ im modernen Sinn ist Ch. also keineswegs. Jede Veränderung der göttlichen Natur im Sinn der *diminutio* oder *accessio* wird ausgeschlossen (p. 163. 250. 252), andererseits sind alle Idiome der göttlichen Natur als *essentialia* von der göttlichen *essentia* nicht zu trennen (p. 253 ff. 267. 14. 23. 279 f. 328). Als Gott hat also Christus den Vollbesitz derselben behalten, und nur ihren Gebrauch und ihre Offenbarung beschränkt.

gewissen Grade willentlich auf den Gebrauch und die Offenbarung ihrer Herrlichkeitsfülle verzichtete, um dann im Erhöhungsstande die Fülle göttlicher Herrlichkeit wieder in Aktion zu setzen. Aber freilich von Anfang des menschlichen Daseins an, besaß Jesus doch die Gesamtheit der göttlichen Eigenschaften oder das göttliche Wesen, das Verzichten ist also zugleich ein Verbergen. Die menschliche Natur besaß also die *plenitudo divinitatis*, aber *illam non semper exeruit et usurpavit* (p. 57). Das ist der Sinn der Exinanition: *usurpationem et ostensionem divinae suae gloriae et potentiae in carne et per carnem occultavit, retraxit et quiescere fecit* (p. 353). Ja Ch. sagt: *radios inhabitantis plenitudinis deitatis quasi continuit et retraxit, ut non tantum foras non eluceerent, sed ut inde in assumtam etiam naturam . . . non statim plene et perfecte deducerentur, sed . . . sensim et paulatim*, sodaß ein Wachstum möglich wurde (p. 553). Wie nun in dem Niedrigkeitsstande der Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit beschränkt war, so soll in der Erhöhung die *plenaria et manifesta eius maiestatis possessio et usurpatio* wieder eintreten (p. 58. 295. 346). — Alle diese Gedanken fassen sich zusammen in der Darstellung der *communicatio idiomatum*. Drei Arten derselben — sie sind für die luth. Dogmatik wichtig geworden — unterscheidet Ch.: 1) jede der beiden Naturen gibt ihre Eigenschaften der einen Person (p. 161 f.), 2) das Wirken der beiden Naturen ist immer ein Zusammenwirken, die Person wirkt das Heil *secundum utramque naturam. Filius dei non volebat peragere in una natura sola, sed in utraque, cum utraque et per utramque* (p. 162), 3) die menschliche Natur ist, da sie an sich nicht alle Erlösungswirkungen ausüben kann, durchleuchtet vom göttlichen Licht, sie ist Träger und Organ der Logoswirkungen (p. 163 f.) [1]). — Indem diese Darstellung nicht nur mit ruhenden Substanzen rechnet, sondern die Gottheit und Menschheit unter den Gesichtspunkt des Wirkens stellt, ist es ihr gelungen wichtige Impulse Luthers zu bewaren [2]). Vgl. Thomasius, Christol. II², 383 ff. H. Schultz, Gottheit Chr. 223 ff.

Aber auch die Württemberger haben allmählich den Stand der Erniedrigung specifischer als bisher zu fassen gelernt. Christus hat

1) Die spätere Dogmatik unterschied das *genus idiomaticum, maiestaticum* und *apotelesmaticum*, s. Schmid, Dogmatik d. luth. Kirche⁷ S. 226 ff.

2) Allerdings aber ist die Concentrirung des göttlichen und menschlichen Lebens unter den Gesichtspunkt des Willens doch weniger energisch, als man erwarten könnte, s. dagegen Luther oben S. 237.

als Kind „nicht alles gewußt, nicht alles gesehen, nicht alles gehöret, nicht alles getan, obwol die Kraft Gottes, darein er durch die persönliche Vereinigung gesetzt, unendlich und unumschrieben ist". So ist auch der Todeszustand zu vergleichen mit einem schlafenden Menschen. Wie im Schlaf die Vereinigung von Leib und Seele fortdauert, one daß doch der Mensch etwas hört, sieht oder tut, so ist auch die Seele Christi in dem Todeszustand gewesen, unbeschadet der Vereinigung mit der Gottheit (der Württemb. Theologen Bek. v. der Majestät des Menschen Christi, 1565, S. 37 ff.). Vgl. Thomasius, Christol. II², 365 ff.[1]).

9. Ein Streit um die Prädestination entbrannte im J. 1561 in Straßburg zwischen Hieronymus Zanchi und Joh. Marbach, nachdem schon 1560 Heßhusen die calvinische Prädestinationslehre angegriffen hatte. Der Beginn des Streites war der, daß der Lutheraner Marbach wünschte, daß sein calvinischer Kollege Zanchi die Gewißheit der Erwälung nicht *a priori* auf den ewigen Ratschluß Gottes, sondern auf den im Wort offenbaren Gotteswillen stützen möge. Erst später wurde von Marbach die Lehre, daß Gott den Erwälten nur einmal Glauben gebe, und daß diese ihn vermöge des *donum perseverantiae* nicht verlieren können, angegriffen (s. Löscher, Hist. motuum III, 30). Ein Ausgleich wurde 1563 durch eine Vergleichsformel angebant (s. Löscher II, 286 ff.). Nach dieser erlangt Gnade, wer immer an Christum glaubt; die Verheißungen sind allgemein, an sie halte sich daher jeder. Woher die Berufung nicht in allen den Glauben bewirke, warum also Gott nicht allen den Glauben schenke, ist ein Geheimnis. Wir sollen darüber nicht grübeln, sondern uns an den in Christo offenbaren Gnadenwillen Gottes halten. Diese Bestimmungen lagen auf der Linie der lutherischen Entwicklung. Vgl. Schweizer, Die prot. Centraldogmen I, 418 ff.

§ 78. Die Concordienformel.

Frank, Die Theolog. der C. F. 4 Tle., 1858 ff. Thomasius, Das Bek. der ev.luth. Kirche in der Consequenz s. Princips, 1848 u. DG. II², 425 ff. Heppe, Gesch. d. deutsch Prot. Bd. III, 1857. Heppe, Die Entstehg. u. Fortbildg. d. Luthertums u. die kirchl. Bek.-schriften desselben v. 1548—1576.

---

1) Hier sei noch der Streit über die Höllenfart erwänt, den Joh. Aepinus verursachte (seit 1549). Nach ihm handelt 1 Ptr. 3, 18 nicht von einer Predigt nach der Hinabfart der Seele Christi in den Hades, sondern

1863. G. Wolf, Zur Gesch. der deutschen Protestanten 1555—59, 1888. K. Müller, Die Symbole des Luthertums in Preuß. Jarbb. Bd. 63, 129 ff. Möller-Kawerau, KG. III, 265 ff.

1. Der schlimme Grundsatz, daß religiöse Differenzen auch das politische Zusammengehen ausschließen, verlieh den erbitterten Streitigkeiten, deren wir gedacht haben, ein doppeltes Gewicht. Als daher auf dem Wormser Religionsgespräch v. 1557 die Gnesiolutheraner den Philippisten das Recht sich zur C.A. zu bekennen absprachen, wodurch dieselben auch vom Augsburger Religionsfrieden v. 1555 ausgeschlossen worden wären, sahen die protestantischen Fürsten sich veranlaßt die überhand nehmenden theologischen Kämpfe möglichst zu beschränken. Die Gereiztheit und der Kultus der Formel erinnerte an die schlimmsten Zeiten der dogmatischen Kämpfe auf byzantinischem Boden. Wie dort, so versuchte man auch hier dadurch den Frieden herzustellen, dass man entweder den Streit verbot oder Eintrachtsformeln zu seiner Beilegung schmiedete. Die Bewegung ging freilich von den Theologen aus, aber die Leitung derselben und die Fixirung bestimmter Gedanken zum rechtsgiltigen Dogma haben auch jetzt die Fürsten in die Hand genommen, politische Erwägungen haben die Bewegung der Gedanken mitbestimmt. Der erste Versuch den Frieden wiederherzustellen, wurde durch den Frankfurter Receß 1558 gemacht (s. C. R. IX, 489 ff). *Als eine christliche gottselige Obrigkeit, denen der Schutz und Aufpflanzung der göttlichen erkannten Wahrheit ernstlich auferlegt und befohlen* [1]), stellen die Fürsten hier fest, daß sie der „reinen waren Lehre" stets zustimmen würden, wie sie in der Schrift *und auch in den dreyen Haupt-Symbolis und also der Augsburgischen Confession sammt derselben Apologia* enthalten sei (494). Im Einzelnen wird dann ausgefürt, daß die Gerechtigkeit in „Vergebung der Sünden und *imputata iustitia*" besteht (495); daß

von einer Verkündigung, die Christus als Gott vor seiner Menschwerdung ausgefürt. Die Höllenfart Christi dagegen ist, als ein Teil des von ihm geleisteten Gesamtgehorsams, als der letzte Akt der Erniedrigung aufzufassen. Die Seele Christi fur, wärend sein Leib im Grabe lag, hinab in den Hades. Der hiebei bewärte Gehorsam Christi hat allerdings die Hölle zerstört, das war aber nicht eine Machtbetätigung des Erhöhten. Vgl. Frank, Theol. d. CF. III, 398 ff. 434 ff.

1) p. 492. Das ist der Begriff der „christlichen Obrigkeit" (p. 495), wie er daran ist umzuschlagen in den Begriff der weltlichen „kirchlichen Obrigkeit".

der neue Gehorsam und gute Werke zwar zur Bezeugung des Glaubens nötig seien, niemand aber sein Vertrauen auf sie setzen solle (498); daß Christus im Abendmal *wahrhaftig, lebendig, wesentlich und gegenwärtig sey,* oder: *das Brot ist die Gemeinschaft mit dem Leib Christi* (499 f.) [1]. Die „mittelmäßigen Ceremonien" sollen möglichst dem Wort Gottes gemäß gestaltet werden, die lokalen Verschiedenheiten in denselben aber seien one Zank zu dulden (501). Hinsichtlich „streitiger Opinionen" soll man sich „sittiglich und gütiglich" von den Gelehrten unterweisen lassen, wozu die Consistorien und Superintendenten bereit wären. Keine „Schrift oder Libell in Religionssachen" soll gedruckt werden, „welches zuvor durch die verordneten Befehlshaber nicht besichtiget und der waren Bekenntnis unseres Glaubens gemäß befunden" sei (502). Diese Urkunde — sie ist lehrreich für den Geist des sich herausbildenden Staatskirchentums — hatte keinen Erfolg. Das strenge Luthertum stellte ihr 1559 die Weimarische Confutatio entgegen, die den Philippismus kräftig verdammte. Auf dem Fürstentag zu Naumburg 1561 erhob sich zum ersten Mal der Streit über die C. A. invariata und variata [2]. Man kam zu keinem Resultat. Hemmend griffen jetzt vor allem die Abendmalsstreitigkeiten ein (S. 354). Die Autorität Luthers stand hier zu deutlich gegen Melanchthon. So lange man sich zu einer Verwerfung der melanchthonischen Abendmalslehre nicht verstehen wollte, war an Versönung nicht zu denken. Dagegen ist es gelungen eine gewisse Einheit der Lehre in den einzelnen Landeskirchen herzustellen durch die Einfürung von Corpora doctrinae. Das erste derselben das sog. Corpus Philippicum oder Misnicum war ein Privatunternehmen des Buchhändlers Vögelein in Leipzig, der 1560, bald nach Mel. Tod, eine Sammlung seiner Lehrschriften edirte, das — außer den drei alten Symbolen — die C.A. Apol. (in der Ausg. 1542), die Conf. Saxonica, die Loci (Ausg. 1556), das Examen ordinandorum sowie die Responsiones ad impios articul. Bavaric. inquisitionis enthielt. Diese Zusammenstellung wurde nicht nur in Kursachsen eingefürt,

1) Hier wie im Vorhergehenden ist die melanchthonische Grundlage zu spüren, vgl. C. R. IX, 407. 409 f.

2) Man unterschrieb die Ausgabe v. 1531, von den Ausg. v. 1540 und 1542 heißt es, daß sie „obgemeldte Confession etwas stattlicher und ausfürlicher wiederholt, auch aus Grund heil. Schrift erklärt und gewart", sie ist die „verbesserte Confession" d. h. also eine Auslegung und Ausfürung der Invariata.

sondern fand auch anderwärts Anklang[1]). Im Gegensatz zu ihr entstand alsbald eine Anzal streng luther. Corpora doctrinae. Meist standen in diesen außer den drei alten Symbolen, der C. A. und der Apol. nur lutherische Schriften, wie die beiden Katechismen, die Schmalk. Art., kleinere Schriften und auch Auszüge aus Streitschriften[2]).

2. Damit war für die einzelnen Landeskirchen eine feste Lehre gewonnen. Der Gedanke legte sich jetzt noch näher als früher, die verschiedenen Kirchen durch ein gemeinsames Bekenntnis zu vereinigen. Die Bemühungen, die Jakob Andreae seit 1569 an das Concordienwerk wandte, sind zunächst gescheitert (über ihn s. Johannsen in Ztschr. f. hist. Theol. 1853, 344 ff.). Aber die Zeit wurde diesen Bemühungen immer günstiger. An die Stelle der alten Fürer der Gnesiolutheraner trat ein Geschlecht, das den alten Streitpunkten ferner stand und sie daher nüchterner beurteilte. In der dogmatischen Gesamtanschauung sowie in vielen Einzelheiten stand man auf dem Boden der melanchthonischen Dogmatik. Aber die einzige reformatorische Autorität war Luther, so hatte es ja Mel. selbst gelehrt. Wo Melanchthon gegen Luther offenkundig verstieß, da hielt man sich an diesen. Das specifische Luthertum dieser Kreise bestand also eigentlich nur in der Abendmalslehre samt der Communicatio idiomatum und in der Leugnung des Synergismus[3]). Auf der anderen Seite war aber auch der specifische Philippismus im Aussterben begriffen. Es gab keine hervorragenden Fürer, die Mel. Werk hätten weiterfüren können. Zwei Seelen hat Mel. gehabt, die eine war orthodox lutherisch, die andere war humanistisch. Die Träger des humanistischen Erbes waren seit 1574 (vgl. S. 355) als Kryptocalvinisten gebrandmarkt und verdächtig, sie waren zugleich die Vertreter der melanchthonischen Lehrdifferenzen von Luther. Sie sind — die CF. tat das Ihrige dazu — zum Teil zu Calvin übergegangen[4]). Der eigentümliche Charakter

1) Z. B. in Hessen und Pommern.

2) So die Stadt Braunschweig 1563, Preußen 1567, Braunschweig-Wolfenbüttel 1569, ebenso das sog. Corpus Julium 1576, Herzogtum Sachsen 1570, Brandenburg 1572, Lüneburg 1576. Die Zusammenstellung des Concordienbuches von 1580 zuerst im Corp. von Braunschweig-Wolfenbüttel, das wie jenes von Chemnitz und Andreae verfaßt ist.

3) Aus dieser Entwicklung begreift es sich, daß der Begriff des Luthertums sich später immer mehr auf diese Lehrpunkte concentrirte.

4) Vgl. z. B. die Lebensgeschichte von Widebram, Pezel, Hyperius, Fink, Ursinus, dem jüngeren Cruciger.

den der deutsche Calvinismus vielfach erhielt, erklärt sich zum Teil wenigstens aus dieser Vermengung humanistisch-melanchthonischer und calvinischer Elemente [1]). Andere Schüler Melanchthons sind — unter Hintansetzung der Sonderlehren ihres Meisters — mit Überzeugung Lutheraner geworden (z. B. Chemnitz, Selnecker, Chyträus). Sie waren im Grunde mit der neuen Gruppe von Lutheranern einig, mochte immerhin die dogmatische Vorsicht ihres Lehrers sie auszeichnen (vgl. Chemnitz oben S. 363). Es war kein Zufall, daß zwei Männer, wie der von Mel. herkommende Chemnitz und der Württemberger Andreae, der einer Kirche entstammte, die ihr Luthertum bes. in der Abendmalslehre (Brenz S. 354) bezeugt hatte, zum Zweck des Concordienwerkes sich fanden. Der Consensus, den man suchte, war, im Grunde genommen, schon da — ein melanchthonisches Luthertum [2]).

Nach Lage der Dinge hatte das Concordienunternehmen ein Doppeltes zu leisten. Es mußte 1) ein Corpus doctrinae schaffen, das von allen Lutheranern anerkannt wurde, und es mußte 2) den Consensus formuliren hinsichtlich der Streitigkeiten der letzten Dezennien, nur so konnte man erwarten sie endgiltig aus der Welt zu schaffen (s. die Vorrede des CB.). Ersterem Zweck entsprach das Concordienbuch als Sammlung von normativen Schriften (die drei altkirchl. Symbole, C. A., Apol., Schmalk. Art., Luthers Katechismen), letzterem der letzte Teil desselben, nämlich die CF. Sie rückte damit ein in die Reihe der maßgebenden Symbole des Luthertums. Es würde hier zu weit füren die Geschichte ihrer Entstehung im einzelnen darzulegen [3]). Am 25. Juni 1580 wurde das CB. feierlich zu Dresden

1) Hierin liegt der Anknüpfungspunkt für die Geschichtsconstruktion von Heppe u. A., als sei eine große gemeinreformatorische Bewegung, die sich aus Melanchthonismus, einer humanistischen Unterströmung und calvinischen Elementen zusammensetzte, durch die Herrschsucht der Gnesiolutheraner verdrängt worden.

2) Es ist für die Confusion, die bezüglich der Lehre Luthers und Melanchthons — abgesehen von der Abendmalslehre — herrschte, lehrreich, daß auf dem Gespräch zu Altenburg 1569 die Lutheraner den Melanchthonianern als ihre angebliche Lehre vorhielten: „daß wir vor Gott gerecht werden *imputatione et inchoatione* zugleich, d. i. aus zugerechneter Gerechtigkeit und angefangenem Gehorsam“ (Heppe, Gesch. des Prot. II, 217). Man heftete sich ganz äußerlich an Mel. Formel von den guten Werken, obgleich man — wenigstens mit einem Schein des Rechtes (s. oben S. 244 ff.) — grade diesen Irrtum Luther hätte nachsagen können.

3) Der Entstehungsprozeß schließt sich an folgende Schriften und Entwürfe: 6 Controverspredigten Andreaes (bei Heppe III, Beil. 3 ff.), das

publicirt. 51 Fürsten, Grafen und Freiherren, 35 Städte, dazu über 8000 Theologen hatten unterschrieben. Nicht angenommen wurde das Buch von Braunschweig-Wolfenbüttel (aus Verstimmung gegen Chemnitz), Schleswig-Holstein, Hessen, Pommern, Anhalt, Pfalz-Zweibrücken, Nassau, Bentheim, Tecklenburg, Solms, Magdeburg, Nordhausen, Bremen, Danzig, Frankfurt, Worms, Straßburg, Speier, Nürnberg, Weißenburg, Windsheim [1]).

Für die Beurteilung der CF. darf nicht außer Acht gelassen werden, daß sie die grundlegenden Symbole der lutherischen Kirche voraussetzt, daß die Probleme, die sie behandelt, für ihre Zeit kirchenspaltende Bedeutung hatten, daß sie wirklich einen beginnenden Consensus zum Ausdruck brachte und daß sie daher allmählich die Kirche pacificirt hat. Die detaillirten theologischen Bestimmungen der reinen Lehre, die sie bot, waren dem Geist ihrer Kirche gemäß, wie er etwa anderthalb Jarhunderte lang die Herrschaft ausgeübt hat [2]). Man darf daher die geschichtliche Notwendigkeit dieses Unter-

---

Tübinger Buch oder die Schwäbische Conc. 1574 (Ztschr. f. hist. Theol. 36, 234 ff.), die schwäbisch-sächs. Conc. (bei Heppe III, Beil. 75 ff.). die Maulbronner Formel 1576 (Jarbb. f. deutsche Theol. 11, 640 ff.), das Torgische Buch 1576, das Bergische Buch 1577 (s. Heppe, Der Text d. Bergischen CF. verglichen mit dem Text der schwäb. Conc., der schwäb.-sächs. Conc. und des Torgauer Buches 1857). Der ursprüngliche Plan durch eine große Kirchenversammlung das Werk recipiren zu lassen, wurde später aufgegeben. Eine solche hatten, nach dem Vorbild der alten Kirche, schon 1560 die Jenaer Theologen gewünscht (Heppe I, Beil. 124). — Die CF. zerfällt in die Epitome und die Solida declaratio; letztere ist das Bergische Buch, erstere ein von Andreae verfertigter zu Bergen durchgesehener Auszug aus dem Torgischen Buch.

1) Schlesien hat sich an den Verhandlungen nicht beteiligt. Straßburg nahm 1597 die CF. an. Pommern fügte zu dem durch einen Band Lutherschriften erweiterten Corp. Philipp. 1593 einige Stücke der CF.

2) Ich kann nicht zustimmen, wenn Kawerau (Möller KG. III) S. 268 meint, durch die CF. sei Luthers Anschauung vom Glauben aufgegeben. Er beruft sich auf den Satz: *evangelion proprie doctrina est, quae docet . . ., quid miserrimus ille peccator credere debeat, ut remissionem peccatorum apud deum obtineat* (Müller p. 637, 20). Gewiß ist dieser Satz unglücklich formulirt, aber der Zusammenhang stellt doch klar, was er will: *quidquid enim pavidas mentes consolatur, quidquid favorem et gratiam dei transgressoribus legis offert, hoc proprie est et recte dicitur evangelion, hoc est laetissimum nuncium, quod dominus deus peccata nostra nolit punire, sed propter Christum condonare. Quare peccatores poenitentes **credere debent, hoc est totam suam fiduciam in solum Christum collocent**, quod videl. propter*

nehmens ebensowenig verkennen, als die taktvolle und energische Geistesarbeit, die es bezeugt. Freilich hat die CF. den Bruch zwischen dem lutherisch-melanchthonischen und dem calvinisch-melanchthonischen Typus in der evangelischen Kirche Deutschlands definitiv gemacht, aber dieser Bruch war, nach Lage der Dinge, unvermeidlich. Dem Bekenntnis, das einen vorhandenen Tatbestand ausdrückte, erwächst daraus kein Vorwurf.

Wir wenden uns jetzt den einzelnen Lehrbestimmungen zu.

3. Art. 1 u. 2 gelten der Erbsünde und dem freien Willen. a) Die CF. wendet sich sowol gegen Flacius' Erbsündenlehre, als gegen jede Auffassung, die nicht anerkennt, daß der Mensch *ad bonum prorsus corruptus et mortuus est* (p. 589, 7). Freilich aber bleibt auch dem natürlichen Menschen eine gewisse Gotteserkenntnis und das Vermögen zur *iustitia civilis* (589, 9). Dadurch ist er der Bekehrung fähig (593, 22). b) Demgemäß handelt Gott mit dem Menschen auch anders als mit einem Block oder Stein (603, 61); *non cogit hominem* (602 f.), wenngleich der Mensch die *facultas applicandi se ad gratiam* nicht besitzt (590. 594). In dieser Hinsicht gilt: *ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua remanserit* (589, 7) und: *nec plus quam lapis, truncus aut limus,* ja: *hac in parte deterior est trunco quia voluntati divinae rebellis est et inimicus* (578, 23; 591 ff. 599, 46). c) Die einzige Ursache der Bekehrung ist daher der heil. Geist. Dieser ergreift durch das Wort das Herz und bewirkt den Glauben, die *novi motus spirituales*, die *regeneratio* und *renovatio*, die *nova voluntas*. Der Mensch verhält sich in der Bekehrung *mere passive* (530, 22). Allein dies darf nicht so vorgestellt werden, wie wenn „ein Siegel in Wachs gedrückt wird", sondern so, daß im Moment des Beginnes der Gotteswirkung in uns (*quam primum spiritus s. . . . opus suum regenerationis . . . in nobis inchoavit*), der Wille, durch Gott bewegt, seiner Art gemäß sich in aktiver Synergie betätigt (*cooperari possimus et debeamus*, 604, 65). Also: der von sich zum Guten schlechthin unfreie Mensch wird durch den Geist Gottes befreit (*liberatum arbitrium* 604, 67), im Moment der wirksamen Berürung durch den Geist vermag der Wille aktiv zur Erneuerung mitzuwirken.

4. Im 3. Art. wird die Rechtfertigung behandelt. a) Gegen

---

peccata nostra traditus sit etc. (ib. § 21 f.). Hier ist gesagt, was evangelischer Glaube ist. Die „Rechtgläubigen" sind *qui veram et vivam in Christum fidem habent* (p. 534, 39).

Osiander und Stancarus wird festgestellt, daß unsere Gerechtigkeit weder auf der göttlichen noch der menschlichen Natur Christi ausschließlich beruhe, *sed in tota ipsius persona, quippe qui ut deus et homo in sola sua tota et perfectissima obedientia est nostra iustitia* (622, 55; 529). Der persönlich geleistete Gehorsam ist also der Gesichtspunkt, unter den Christi Werk gestellt wird. Der Gehorsam vollzog sich *agendo et patiendo* (612, 14. 15), es war *perfectissima obedientia, qua pro nobis legem implevit.* Er bildet das Verdienst Christi, welches uns Gott zur Gerechtigkeit rechnet (618, 30). Daß also der Mensch Gnade empfängt, hat zur Voraussetzung, daß Christus die Gesetzesstrafen wie -forderungen durch seinen doppelten Gehorsam außer Kraft setzte (s. oben 359 A.). — b) In dieser Zurechnung der Gerechtigkeit (d. h. des Gehorsams) Christi besteht die Rechtfertigung (611, 4; 612, 15; 613, 17). Diese Zurechnung hat dann zur Folge die Sündenvergebung, die Versönung mit Gott, die Adoption und die Erbschaft des ewigen Lebens (615, 25; 613, 16). Ergriffen wird aber diese Rechtfertigung durch den Glauben, nicht sofern er der Anfang eines neuen Lebens ist, sondern indem er receptives Organ zur Aneignung des Verdienstes Christi ist (612, 13; 616, 31). Ausdrücklich wird die Entstehung des Glaubens auf die Wirkung des heil. Geistes im Evangelium zurückgefürt (619, 41). — c) Glaube und Rechtfertigung sind also die centralen Vorgänge. Ihnen muß vorangehen *vera et non simulata contritio*, nur so kann der Glaube bestehen (614f., 23. 26)[1]. Jetzt bewirkt der heil. Geist den Glauben. *Illa vero apprehendit gratiam dei in Christo, qua persona iustificatur.* Der Gläubige wird aber auch *durch den heil. Geist verneuert und geheiliget, und welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werke folgen.* Aber diese *angefangene Gerechtigkeit des neuen Gehorsams* darf niemals in die Rechtfertigung selbst hineinbezogen werden, weil nämlich niemand auf Grund dieser noch „unvollkommenen und unreinen“ Gerechtigkeit vor Gott bestehen kann. Die Rechtfertigung hat es nur mit der *Gerechtigkeit des Gehorsams, des Leidens und Sterbens Christi, so dem Glauben zu-*

---

1) 615, 26: *contritio praecedit et fides iustificans in iis est, qui vere, non ficte* p o e n i t e n t i a m a g u n t. Letzterer Ausdruck hat hier eine engere Bedeutung (= *contritio*) als in den älteren Bekenntnissen, s. noch die Bem. p. 634, 7 ff. Das begreift sich daraus, daß die ursprüngliche Parallele zum Bußsakrament allmählich dem Bewußtsein entschwand, und dafür Stellen wie Marc. 1, 15 den Sprachgebrauch bestimmten.

gerechnet wird, zu tun (617, 32; vgl. 620, 44 ff.). Durch diese Darstellung ist die melanchthonische Construction des Begriffes der Rechtfertigung definitiv zur Herrschaft gekommen [1]).

5. Art. 4 redet von den guten Werken. a) Einigkeit herrsche in diesem Punkt in folgenden Stücken, daß nach Gottes Willen die Gläubigen gute Werke tun sollen, daß gute Werke nicht selbsterwälte, sondern von Gott gebotene Werke sind; daß die Werke Gott gefallen, sofern die Person ihm angenehm ist; daß der Glaube „Mutter und Ursprung der guten Werke“ sei (625 f.). b) Gegen Amsdorf (S. 352) wird nachgewiesen, wie misverständlich und gefärlich sein Satz sei; gegen Major (S. 352), daß in den *articulus iustificationis et salvationis* die Werke in keiner Weise hineingemengt werden dürfen, sonst wird „den angefochtenen betrübten Gewissen der Trost des Evangelii“ genommen (629, 23). Also sei der Satz von der Heilsnotwendigkeit der Werke unhaltbar (632, 37). c) Positiv ist die Meinung die, daß mit dem Glauben zugleich die guten Werke gegeben sind, denn der Vorsatz im Bösen zu beharren ist neben dem Glauben undenkbar (627, 15) [2]), und daß diese Werke freiwillig geschehen (628, 18).

6. Art. 5 u. 6 handeln von Gesetz und Evangelium a) Das Gesetz ist die *doctrina divina, in qua iustissima et immutabilis dei voluntas revelatur, qualem oporteat esse hominem*, sammt der Drohung zeitlicher und ewiger Strafen (636, 17). Das Evangelium im „eigentlichen Verstand“ ist die Predigt von der Gnade Gottes (634, 6; 637, 21). Das Gesetz lehrt uns unsere Sünde und den Zorn Gottes erkennen. Damit aber die Menschen nicht in Verzweiflung verfallen, muß ihm die Predigt des Evangeliums folgen (635, 9 f.) [3]). Diese wirkt den Glauben und dadurch die Gerechtigkeit (637 f.). — b) Ist so das Gesetz zu Beginn des Christenlebens notwendig, so nicht minder wärend seines Fortgangs. Erstens des-

---

1) Doch verdient die Darstellung der CF. durch ihre Klarheit und Überlegtheit den Vorzug vor Mel. Im Übrigen bleiben mehrere ungelöste Probleme nach, z. B. die Entstehung der Contrition, das Verhältnis der Wirkungen des heil. Geistes bei der Erzeugung des Glaubens und der Werke etc.

2) *Multi fidem mortuam aut persuasionem quandam vanam, quae sine poenitentia et bonis operibus est, pro vera fide falso habent.*

3) Der heil. Geist hat also nicht nur den Beruf zu trösten, sondern übt auch als *opus alienum* das Strafen aus (635, 11). Dies geschieht analog dem Umstand, daß Christus das Gesetz in seine Hände nimmt und es geistlich auslegt (ib. 10).

halb, weil den Wiedergeborenen immer noch Sünde und Schwäche anhaftet, sie also der „Lehre und Vermanung, Warnung und Dräuung" noch bedürfen (641 f.). Zweitens dazu, „daß sie nicht auf eigene Heiligkeit und Andacht fallen" und auch bewart bleiben von der Einbildung, daß ihr „Werk und Leben ganz rein und vollkommen sei" (644, 20 f.). Doch muß hier in Acht behalten werden, daß der Christ „so viel er neugeboren ist, aus freiem lustigen Geist" Gottes Willen erfüllt (643, 17).

7. Art. 7 behandelt das Abendmal. a) Abgewiesen wird Zwinglis Auffassung (646, 4), sowie die calvinische, die zwar mit Worten eine *praesentia corporis Christi* eingestehen, dabei aber nur eine *spiritualis praesentia* und zwar der *divina natura* meinen (647, 5 f.). Auf Grund der Einsetzungsworte wird — mit der C. A., der Apol., auch der Wittenberger Concordie, den Schmalk. Artikeln, durch welche den sakramentirerischen Deutungen der Concordie „alle Ausflucht und Schlupflöcher verstopfet worden", den Katechismen — die leibliche Gegenwart Christi im Abendmal gelehrt (646 ff. 656 f. vgl. S. 14 f.). Also: *quod in coena domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint praesentia et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur* (539). Hieraus ergibt sich die *manducatio oralis*, die aber nicht „das kapernaitische Essen des Leibes Christi" bedeutet, sondern wiewol *ore* doch im *modus spiritualis* geschieht (543. 661); ferner folgt die *manducatio indignorum* (666, 89). — b) Demnach ist zu bekennen: *sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi* (654, 35). Zwischen der Brotsubstanz und der Substanz des Leibes Christi findet eine Einigung statt, die mit der Einigung der beiden Naturen in Christo verglichen werden kann; doch ist diese Einigung nicht *unio personalis*, sondern *sacramentalis* (654, 36 f.). Die Möglichkeit dieser Einigung ergibt sich aus der Ubiquität, die im Sinn von Chemnitz (S. 364) bestimmt wird: *ut videl. etiam secundum illam suam assumptam naturam et cum ea praesens esse possit, et quidem praesens sit ubicunque velit* (692, 78). — c) Hiedurch sind auch die Gesichtspunkte zum Verständnis der Wirkung des Abendmalsgenusses dargeboten. Die CF. hat mit feinem Takt den Hauptgedanken Luthers herausgefunden. Das Abendmal bezeugt, daß Christus dauernd auch nach seiner menschlichen Natur in den Gläubigen wirksam sein wolle (692, 79); es ist ein Siegel dessen, daß die Güter, die Christus in seinem Leibe erworben hat, durch ihn uns gegenwärtig sind (vgl.

oben S. 274. 317). *Ac pii quidem corpus et sanguinem Christi in certum pignus et confirmationem accipiunt, quod peccata ipsis certo sint remissa, et quod Christus in ipsis habitet atque efficax esse velit* (661, 63; 655, 44). Damit ist aber auch als wesentlicher Erfolg des Abendmalsgenusses die Vergebung der Sünden erkannt (661, 63)[1]. — d) *Die schwachgläubigen, blöden, betrübten Christen, die von wegen der Grösse und Menge ihrer Sünden von Herzen erschrocken sein und gedenken, dass sie in dieser ihrer grossen Unreinigkeit dieses edlen Schatzes und Gutthaten Christi nicht werth sein . . ., die sind die rechten würdigen Gäste, für welche dies hochw. Sacr. fürnehmlich eingesetzet und verordnet ist* (662, 69). — e) Sakrament ist aber das Abendmal nur als Handlung, die bloße Benediktion macht kein Sakrament, wenn nicht die Verteilung und das Empfangen vollzogen werden (665, 83 f.). Wo aber dieses Handeln geschieht, da ist Christus selber als das eigentliche handelnde Subjekt gegenwärtig (663, 75). — Diese Bestimmungen, die sich wesentlich auf der Linie Luthers halten, bilden einen Hauptertrag der CF.

8. Im 8. Art. ist die Christologie vorgetragen. a) Die CF. geht aus von den Gedanken des Chalcedonense. Auf dem Grunde der Personeinheit, die durch die Vereinigung der beiden Naturen constituirt wird (676, 11), steht die Communikation der Idiome[2]. Die ganze Herrlichkeit Gottes ist eingegangen in die Menschennatur und offenbart diese Herrlichkeit in ihr und durch sie *quando et quomodo ipsi visum fuit.* Eine volle und stetige Offenbarung der Herrlichkeit findet aber erst, nach Ablegung der *forma servi,* im Himmel statt (688 f. 679). Der Gottmensch verbarg die ihm einwonende Herrlichkeit gleichsam: *secreto habuit, . . . quoties ipsi visum fuit, usurpavit* (680, 26). Das sind Gedanken, die sich an Chemnitz anschließen (vgl. S. 365). b) Auch hier wird die Vereinigung der beiden Naturen und ihrer Idiome unter den Gesichtspunkt der Cooperation gestellt (689, 66; 685, 51 f.). Aber bei diesem Zusammenwirken der beiden Naturen findet keine völlige Gegenseitigkeit statt, da die göttliche Natur ihrem Wesen nach weder einen Zusatz noch Abgang ertragen kann (684, 49). c) Hinsichtlich der Ubiquität wird neben der sub 7 erwänten Multivolipräsenz auch gesagt: *omnibus creaturis*

1) Von den gelegentlichen Äußerungen Luthers über leibliche Wirkungen des Abendmals (S. 317) schweigt die CF., gewiß mit Recht.

2) Voraussetzung ist, daß die menschliche Natur der göttlichen *capax* ist, 685, 52 f.; 549, 14.

praesens est (547, 16, vgl. 682 ff. 667 ff.). — Die ganze Darstellung hinterläßt den Eindruck des Unfertigen. Der Gegensatz von Brenz und Chemnitz hat sie beengt. Luthers Gedanken sind eigentlich nur in den mit dem Abendmal zusammenhängenden Wendungen zur Verwertung gekommen. Dagegen ist Chemnitz' Einfluß überall spürbar.

9. Von der Höllenfart sagt Art. 9, „daß die ganze Person, und Mensch, nach der Begräbnis zur Hölle gefaren, den Teufel überwunden, der Höllen Gewalt zerstöret" habe (696). Doch solle man „die hohen spitzigen Gedanken" darüber wie solches zugegangen, lassen.

10. Art. 10 lehrt hinsichtlich der Adiaphora, daß die Kirche die Ceremonien und Kirchengebräuche allezeit zu verändern ein Recht habe (698, 9), daß man aber *in statu confessionis* auch in diesen Dingen den Gegnern nicht weichen dürfe (699, 10).

11. Art. 11 handelt von der Prädestination. a) Im Unterschied zur *praescientia* oder Vorsehung, die sich auf Gute und Böse erstreckt, ist die *praedestinatio* die Verordnung zur Seligkeit (705, 5). Die Vorsehung hat keine causative Bedeutung, wol aber ist die Wal „Ursache" der Seligkeit der Erwälten (554, 36). Aber die Vorsehung faßt auch in sich, daß von Gott dem von ihm vorausgesehenen Bösen „Ziel und Maß gesetzet ward" (705, 6). Nun ist freilich anzunehmen, daß Gott vor der Zeit der Welt vorhergesehen hat, wer von den Berufenen glauben und im Glauben beharren werde, wann die Berufung die einzelnen und die Völker erreichen und ihnen wieder genommen werden soll (716, 54 ff.; 708, 23). — b) Allein der Christ soll sich lediglich an den in Christo offenbaren Gnadenwillen Gottes halten und jede Spekulation auf diesem Gebiet meiden (717 f.; 719, 70; 715, 52 ff.; 706, 9 ff.; 707, 13 f.); außerdem soll er daran festhalten, daß die *promissio evangelii* wirklich *universalis* sei: *hoc est ad omnes homines pertineat* (709, 28), daß also die *vocatio* immer ernst sei (710, 29; 557, 18) und der heil. Geist immer in dem gehörten Wort wirksam sei (712, 39). Nicht Gottes Vorsehung, sondern der menschliche Wille trägt die Schuld, wenn das Wort nicht zur Wirksamkeit kommt (713, 41). Der göttliche Wille ist auf das Heil aller gerichtet, er will nicht, daß jemand verloren gehe (555, 12; 722, 83 f.). — c) Es gibt also eine *aeterna praedestinatio* (717, 65), das ist der wirksame Wille Gottes, daß alle Menschen, die an Christum glauben, durch das Evangelium selig werden. Dieser Wille beruht auf dem Verdienst Christi, nicht auf unseren Werken (720, 75; 723, 88). Auf Grund

dieses ewigen Willens können wir unseres Heils gewiß sein, denn es ruht in Gottes Händen (724, 90), es ist begründet „in seinem ewigen Vorsatz, welcher nicht feilen oder umgestoßen werden kann“ (714, 45). So aber wird auch „Gott seine Ehre ganz und völlig gegeben“, indem das Heil allein auf seinen gnädigen Willen zurückgefürt wird (556, 15; 723, 87). — Auch diese Gedanken stellen keineswegs ein allseitig genügendes Resultat dar. Doch ist ihr Zusammenhang nicht so dunkel, als man anzunehmen pflegt. Vermöge der Voraussicht weiß Gott, was immer geschehen wird. Diese Voraussicht aber befähigt ihn dem Geschehen Maß und Ziel zu setzen. Hievon ist zu unterscheiden der gnädige Wille Gottes durch Christum alle, die glauben werden, selig zu machen. Wird diese Absicht nicht erreicht, so liegt die Schuld am Menschen. Als Prädestination im strengen Sinn kann man diese Ansicht eigentlich kaum mehr bezeichnen [1]).

12. „Von andern Rotten und Sekten“ spricht der 12. Art. und teilt die „irrigen Artikel“ der Wiedertäufer, der Schwenkfeldianer und der „neuen Antitrinitarier“ mit. Der Bruch, der hier wieder constatirt wird, war längst vollzogen.

13. Das sind die Lehrartikel der CF. Sie stellen das Verständnis der lutherischen Lehre in der zweiten Generation der Reformationszeit dar oder die Form des Luthertums, welche die Grundlage für die Entwicklung der lutherischen Theologie geworden ist. Die historische Betrachtung kann nur constatiren, daß die CF. der Aufgabe, die sie sich gestellt hatte, gerecht geworden ist. Sie hat den Niederschlag der Lehrentwicklung wiedergegeben und hat die Gedanken Luthers

---

1) 708, 23: *Et quidem deus illo suo consilio, proposito et ordinatione* (d. h. daß alle die an Christus glauben, selig werden, s. § 18) *non tantum in genere salutem suorum procuravit, verum etiam omnes et singulas personas electorum, qui per Christum salvandi sunt, clementer praescivit, ad salutem elegit et decrevit, quod . . . ipsos per suam gratiam . . . salutis aeternae participes facere . . ., ipsos confirmare et conservare velit.* Auch diese Stelle fürt nicht zur strikten Prädestination, denn in dem Gedankenzusammenhang der CF. besagen diese Sätze schwerlich mehr als Folgendes: Vermöge seiner Präscienz weiß Gott voraus, welchen besonderen Erfolg sein an sich gemeingiltiger Gnadenwille haben wird; wie nun die Präscienz im Allgemeinen Anlaß zur Ordnung und Leitung der Dinge wird (s. oben), so auch in diesem besonderen Fall, indem Gott sich die Leitung und den Schutz derer besonders angelegen sein läßt, die er als Gläubige vorherweiß. — Übrigens beachte man den Zusammenhang dieses Art. mit der Straßburger Concordie oben S. 366.

und Melanchthons, die in jener Generation wirkten, zusammengefaßt. Aber im Vergleich mit der Gesamtheit von Luthers religiösen und theologischen Ideen muß geurteilt werden, daß die CF. nicht alle Werte, nicht den ganzen geschichtlichen Inhalt, den Luther in die Kirche eingefürt hat, zu bergen und auszumünzen in der Lage war. Die Gabe, die Luther der Kirche brachte, ist eine Aufgabe geblieben. Die evangelische Theologie wird immer wieder in den großen Intuitionen des Reformators Gedanken, Gesichtspunkte, Impulse, Kräfte und Erfrischung suchen müssen und zu finden vermögen.

Zweites Kapitel.

Der Abschluss der Dogmenbildung in der reformirten Kirche.

§ 79. Die Theologie Calvins in ihrer dogmengeschichtlichen Bedeutung.

Calvin. opp. ed. Baum, Cunitz, Reuss (= Corp. Ref. XXIX ff.), für uns kommen bes. in Betracht Bd. XXIX u. XXX (Institutio religionis christianae), sowie Bd. XXXIII (der Katechism.), Bd. XXXVI (theol. Abhandlungen), Bd. XXXVIII (ordonnances écclesiastiques). Über Calvins Leben s. Henry, 3 Bde. 1835 ff.; E. Stähelin, 2 Bde. 1863; Kampschulte, J. Calv., seine Kirche und sein Staat in Genf Bd. I, 1869. A. Lang, Die Bekehrg. Joh. Calv. 1897 (Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche ed. Bonwetsch u. Seeberg II, 1). Über seine Theologie s. Köstlin, Calv. Institutio in Stud. u. Krit. 1868, 7 ff. 410 ff. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I², 203. 227 ff. Seeberg, (Thomasius DG. II²) S. 638 ff. Loofs, DG.³ 427 ff. A. Lang, Die ältesten theol. Arbeiten Calv. in Neue Jarbb. f. deutsche Theol. II, 273 ff. Schweizer, Centraldogmen I, 150 ff. Muller, De Godsleer van Calvijn 1881. Scheibe, Calv. Prädestinationslehre 1897. Usteri, Calv. Sakraments- u. Tauflehre. Stud. u. Krit. 1884, 417 ff. Seeberg, Begriff d. Kirche I, 119 ff. Lobstein, Die Ethik Calvins 1877. Dilthey, im Archiv f. Gesch. d. Philos. VI, 528 ff. Elster, Calv. als Staatsmann, Gesetzgeber u. Nationalökonom in Jarbb. für Nationalökonom. Bd. 31, 163 ff.

1. Wie durch den Tod Zwinglis seine politischen Pläne durchschnitten worden sind, so hat auch der direkte Einfluß seiner Theologie ziemlich bald aufgehört. Selbst ihm so nahestehende Männer wie Bullinger haben an seinen Lehren nur in den allgemeinen Umrissen festgehalten und sie „vertieft" und fortgebildet (s. Pestalozzi, H. Bull. 1858 u. vgl. Usteri in Stud. u. Krit. 1883, S. 730 ff.) In den Kreisen des südwestlichen Deutschlands, auf welche Zwingli

Einfluß ausgeübt hatte, ist ein neuer theologischer Typus in Kraft getreten, der mit einem nahen Anschluß an Luthers Gedanken eine gewisse Verwandtschaft mit Ideen Zwinglis verband. Der bedeutendste und wirkungsvollste Vertreter dieser Theologie war der große Vermittlungstheologe Martin Butzer († 1551). Für diesen theologischen Typus sind folgende Züge charakteristisch: die reformatorischen Grundgedanken von der Sünde, Gnade, Rechtfertigung, Heiligung werden im Anschluß an Luther und Melanchthon reproducirt. Der Zusammenhang mit Luther ist ein ungleich kräftigerer und deutlicherer als bei Zwingli [1]). Die Heilsgewißheit pflegte man auf die Prädestination oder das *donum perseverantiae* zu begründen. In der Lehre von den Sakramenten und bes. vom Abendmal wird eine Vermittlung zwischen Luther und Zwingli erstrebt. Der Rückgang auf die Schrift, der sehr ernst eingehalten wird, hat etwas Gesetzliches an sich, als fertige Formeln der Lehre und des kirchlichen Lebens werden die Sprüche der Schrift gewertet. Damit hängt einerseits der biblische Charakter dieser Theologie zusammen. Andererseits aber wird diese Stellung zur Schrift auch zum Mittel einer weiter reichenden Durchfürung der Reformation, als sie auf dem Boden des Luthertums erreicht war. Indem man sich auf dem historischen Boden der älteren Reformgedanken sowie der erasmischen Ideale befand, versuchte man die praktischen Ziele dieser Reform durch eine strenge Disciplin, durch Liebesbetätigung und straffe kirchliche Organisation zu verwirklichen, soweit das im Ramen der evangelischen Reformen möglich und erwünscht erschien. Die Christenheit dachte man sich als das *regnum Christi*, in dem ein neues *foedus* mit Gott besteht. Unter der Herrschaft Gottes gilt es seiner Ehre zu dienen. Wie nun das gesamte Gemeindeleben diesem Gesichtspunkt behufs aktiven Gottesdienstes unterstellt wurde, so mündet in ihn auch der andere Gedanke, daß Gottes Ehre es erfordere, daß nur er — nicht unsere Werke oder eine kreatürliche Vermittlung — das Heil und Leben der Christenheit wirke [2]); daher dann die Verfechtung der Prädestinations-

---

1) Das zeigen die Anfänge Butzers deutlich. Die Schrift Summary von seiner Predig 1523, bietet in ihren positiven Ausfürungen eine vorzügliche Zusammenfassung der religiösen Grundgedanken Luthers.

2) Wie Zwingli (oben S. 299), so ist auch Butzer der Gedanke der Ehre Gottes geläufig. Wie praktisch durchgreifend dieser Gesichtspunkt war, zeigt z. B. die Unterschrift der Straßburger Bürgerschaft unter einer Supplik (1527) um völlige Abtuung der Messe: „Ew. Gnaden . . gehorsame Bürger, die de

lehre. Nicht eigentlich in der Weise eines zusammenhängenden theologischen Lehrganzen, sondern als praktisch wirksame Gedankenreihen und Gesichtspunkte haben diese Gedanken sich durchgesetzt und eine besondere kirchliche Stimmung erzeugt.

Man kann dieselbe vor allem an den Schriften Butzers studiren. Seine letzte Schrift handelte *de regno Christi* (s. in den Scripta Anglicana, Basil. 1577, p. 3—173). Das *regnum* ist *administratio populi* (p. 3). *Regnum servatoris nostri Jesu Christi administratio est et procuratio salutis aeternae electorum dei, qua hic ipse dominus noster et rex coelorum doctrina et disciplina sua per idoneos et ab ipso delectos ad hoc ipsum ministros administratis, electos suos . . . colligit ad se sibique et ecclesiae suae incorporat atque in ea sic gubernat, ut purgati in dies plenius peccatis, bene beateque vivant* (p. 31). Die Erwälten lassen sich von dem *ministerium rite constitutum* leiten und regiren (p. 34). Das Ministerium lehrt, indem es sich streng an die heil. Schrift hält (p. 36)[1]. Die Schriftgemäßheit der Lehre und der Sakramentsverwaltung sind die beiden ersten Merkmale der rechten Kirche, die Disciplin das dritte (p. 40 ff.), dazu kommt die Fürsorge für die Armen (p. 50). Es folgt im 2. Buch eine sehr eingehende Darlegung, wie das Reich Christi in England eingefürt werden könne[2]. — In der Einleitung zur Erklärung des Römerbriefes findet man die Heilslehre Butzers kurz dargestellt[3]. Hier hat er auch seine Anschauung von der Prädestination eingehend dargelegt (s. den Exkurs p. 358 ff.). Die Prädestination im eigentlichen Sinn ist die Auswal zum Heil. Dieser Gedanke hat die praktische Bedeutung, daß wir erkennen: *certam et immotam hanc dei voluntatem de nostra salute*,

---

Aufgang der Ehre Gottes und des Reiches Christi begehren" (bei Baum, Capito u. Butzer S. 393).

1) Vgl. in der Einleitung zur Enarratio ep. ad Roman. (Argentorat. 1536) p. 19a: *huic rei publicae scriptura vice legum est, nam voluntatem principis exponit et instituit ad universae vitae officia.*

2) S. auch die interessanten Ratschläge zur Hebung von Ackerbau. Industrie und Handel in England, p. 136—140.

3) *Iustificare = absolvere;* vergewissert werden wir dieser durch Christus erworbenen Sündenvergebung durch den Geist, der den Glauben in uns erzeugt, aber zugleich die böse Lust unterdrückt und einen neuen Willen hervorruft, s. Enarrat. in ep. ad Rom., p. 11 ff. Der Glaube ist *persuasio* (= πίστις p. 22a) *de dei erga nos misericordia* p. 14b, oder *assensus* nicht nur mit dem Intellekt, sondern auch dem Willen p. 15 f. S. in der Kürze noch die Epitome doctr. eccles. Argentorat. in den Scripta anglicana p. 173 ff.

quam avertere nulla creatura potest (p. 358[a]. 360[b]). Ist das Heil auf Gottes ewigen Ratschluß gestellt, so können wir desselben gewiß sein. Aus der Prädestination folgt aber ihre Durchfürung in der Berufung, Rechtfertigung, Verherrlichung. An wem also sich die Berufung vollzieht, der kann darum seiner Erwälung gewiß sein (p. 359[b]). Im weiteren Sinn bezieht sich die Prädestination überhaupt auf Gottes *praefinitio*. In diesem Sinn kann auch von einer *praedestinatio malorum* geredet werden. Auch die Bösen haben in dem göttlichen Weltplan eine bestimmungsmäßige Stellung. Gott weiß vorher, wozu er sie brauchen wird: *ad ea tum illos ordinasse atque destinasse* (p. 358[b]). *Deum hos ipsos in hanc sortem praescisse et destinasse, antequam eos conderet. Agit enim praefinito et certo consilio omnia* (p. 359[a]). Die Prädestination wird also in rein praktischem Sinn als ein Mittel der Begründung der Heilsgewißheit benützt. Die spekulative Betrachtungsweise Zwinglis ist Butzer fremd, aber auch Luthers Zuspitzung auf das *servum arbitrium* befolgt er nicht. — Über seine Abendmalslehre s. S. 319 A. [1]).

Diese Züge werden die oben aufgezälten Merkmale beleben. Der theologische Typus, den wir kennen gelernt haben — man kann ihn kurz als Butzerianismus bezeichnen —, ist an sich das ebenbürtige Pendant zu dem melanchthonischen Luthertum. Die Gedanken Luthers sind durch Butzer wie Melanchthon in die Formen umgeschmolzen worden, die für ihre praktische Wirksamkeit erforderlich waren. Man kann diese Parallele detaillirt durchfüren. Bei beiden Männern und Richtungen ist dieser Prozeß nicht one Verkürzungen und Verschiebungen an dem lutherischen Gedankencomplex ausgefürt worden [2]). Aber Melanchthon war es gegeben Formen zu schaffen, die zweihundert Jare über herrschten, wärend der Butzerianismus nur die Vorstufe für den Calvinismus geworden ist. Die Butzerische Vermittlungstheologie ist fast überall aufgegangen in die Calvinische Theologie. Dies hat nicht den Sinn einer Verdrängung, sondern es stellt den allmählichen Übergang einer niederen in eine höhere Form dar. Wie Butzer ist ja auch Calvin von Luther ausgegangen. Luthers Gedanken sind für ihn als Theologen im Ganzen wie im Einzelnen

1) Über Butzers Leben s. Baum, Capito u. Butzer 1860. Eine Darstellung seiner Theologie fehlt bisher, sie böte eine ebenso lonende als wichtige Aufgabe dar.

2) In der Abendmalslehre hängt Melanchthon samt seiner Schule von Butzer ab.

maßgebend geworden [1]). Aber Lutheraner war er doch nur in demselben Sinn wie Butzer. Oder, die Anregungen, die Calvin zum Theologen und Kirchenmann machten, entstammen nicht nur Luthers Wirken, sondern auch dem Verständnis der Religion und der Deutung der Kirche und ihrer Aufgaben, wie sie in Straßburg üblich und in Butzers Schriften häufig waren. Nicht nur die ethische Auffassung des Reformationswerkes, sondern auch eine Anzal wichtiger Lehren, wie die Sakraments- und bes. Abendmalslehre, die Prädestinationslehre, der Glaubensbegriff weisen deutlich auf diese Quelle zurück. Calvin knüpft also nicht an Zwingli an, sondern an Luther [2]), und setzt das Verständnis der Reformation fort, wie es — freilich nicht one Zwinglische Einflüsse — in Südwestdeutschland, bes. Straßburg, entstanden war. Aus diesem Zusammenhang begreifen sich sowol die Differenzen zu den Wittenbergern in der praktischen Auffassung der Reformation (s. oben S. 380), als der Umstand, daß auf deutschem Boden eine calvinische Kirche entstanden ist, zu der bekanntlich eine Anzal von Melanchthonianern übergegangen ist [3]). Indem nun aber der calvinische Typus in der reformirten Kirche der herrschende geworden ist, fällt der DG. die Aufgabe zu Calvins Lehre darzustellen. Über die geschichtlichen Beziehungen derselben mögen einstweilen diese Bemerkungen genügen.

2. Es ist von größter Bedeutung zum Verständnis Calvins sich gegenwärtig zu erhalten, daß er ein Mann der zweiten Generation der großen Zeit ist. Ideen und Programm hat er im Wesentlichen fertig überkommen. Das Durchfüren und Organisiren in der Kirche wie in der Theologie war seine Aufgabe. Auf sie wies ihn auch seine Anlage. Calvin war nicht ein Genie wie Luther und er besaß nicht das glückliche Ebenmaß der Begabung wie Zwingli. Aber er war auch nicht ein weltunkundiger Gelehrter wie Melanchthon. Er besaß das wunderbare Talent gegebene geistige Zusammenhänge bis in ihr feinstes Geäder hinein zu verstehen und dies Verständnis sachent-

1) S. Lang, Bekehrung Calvins S. 47 ff. u. desselben Zusammenstellung von Äußerungen Calvins über Luther in deutsch-evang. Blätter 1896, 322 ff.

2) Zwinglis Bedeutung für die DG. besteht also eigentlich nur darin, daß er durch seinen energischen Widerspruch die Alleinherrschaft der lutherischen Abendmalslehre verhindert hat. Es ist historisch unhaltbar, wenn Dilthey Calvin aus der „frei atmenden religiösen Lebendigkeit“ und der „Seelenfülle Zwinglis“ schöpfen läßt (Arch. VI, 529. 531).

3) Hier wird die Beantwortung der interessanten Frage nach der Entstehung der reformirten Kirche in Deutschland einzusetzen haben.

sprechend auszudrücken. Das machte ihn zum größten Exegeten der Reformationszeit und ermöglichte die hervorragende organisirende Tätigkeit, die er an den dogmatischen Lehrstoff wandte. Neue Ideen bot er nicht als Dogmatiker, aber er wußte mit feinstem Sensorium die vorliegenden Lehrgedanken ihrem innerlichen Wesen und Wachsen gemäß unter einander zu verknüpfen. Man vergleiche etwa die Darstellung der Heilsaneignung bei Melanchthon und Calvin. Mel. schmiedet behältliche Formeln, Calv. entwickelt innere Zusammenhänge. Er war ein scharfer und feiner, aber kein schöpferischer Geist [1]). Neben diese Gaben des Intellektes trat der Wille einer zum Organisiren geschaffenen Natur, die zähe Herrschkunst, und die gouvernementale Neigung des Romanen. Aber dies alles war umschlossen und getragen von jenem Gehorsam, der das Leben dransetzt Gott zur Ehre, one nach der Welt zu fragen [2]). So ist C. der rechte Mann dazu gewesen, um den zweiten reformatorischen Typus, der aus Luthers Gedankenwelt hervorgewachsen ist, in würdigster und wirksamster Weise zu vertreten. Daß die Eigenart desselben sich zum Teil aus dem Zusammenhang mit früheren Reformationsidealen begreift, wurde bereits gesagt (S. 380).

3. Unsere Darstellung der Theologie Calvins hält sich nur an die dogmengeschichtlich bedeutsamen Punkte [3]). Wir handeln zunächst von der Quelle der christlichen Warheit. Es ist die heil. Schrift und nur sie. *Est enim scriptura schola spiritus sancti, in qua ut nihil praetermissum est scitu et necessarium et utile, sic nihil docetur nisi quod scire conducat* (III, 21, 3) [4]). Gott hat die „Orakel" seiner Warheit in sie gefaßt und, weil sie vom Himmel herabgekommen, eignet ihnen *plena autoritas* bei den Menschen (I, 7, 1). *Non ante stabiliri doctrinae fidem quam nobis indubie persuasum sit autorem eius esse deum* (ib. 4). Gott offenbarte zuerst das Gesetz, *secuti sunt deinde prophetae, per quos nova quidem oracula publicavit deus.* Auf Gottes

1) Man kann Melanchthon und Calvin als Dogmatiker, für sich wie für ihr Verhältnis unter einander, mit dem Lombarden und Thomas vergleichen.

2) Vgl. C. R. XLIII, 738: *quid plausibile sit mundo vel odiosum, me non latet, sed mihi nihil pluris est quam praescriptam a magistro normam sequi.*

3) Wir halten uns dabei an die letzte Bearbeitung der Institutio religionis christianae v. 1559, zum Vergleich werden hie und da Stellen aus der 1. Ausg. der Institutio von 1536 und aus den übrigen Lehrschriften Calvins angefürt.

4) Diese und die folgenden änlichen Zalangaben beziehen sich auf die Bücher, Kapitel und Paragraphen der letzten Ausgabe der Instit.

Befehl zeichneten die Propheten diese, die alle zur Erläuterung des Gesetzes dienten, auf. *His simul accesserunt historiae, quae et ipsae prophetarum sunt lucubrationes, sed dictante spiritu sancto compositae* (IV, 8, 6). Dazu kam dann das neue Testament (ib. 8). Von den Verfassern dieser Schriften gilt: *quod illi fuerunt certi et authentici spiritus sancti amanuenses et ideo eorum scripta pro dei oraculis habenda sunt* (ib. 9). Die Warheit der Schriftorakel wird also darauf begründet, daß sie samt der Geschichtserzälung von Gottes Geist diktirt und eingegeben sind (cf. I, 18, 3)[1]). Diese Überzeugung von dem Ursprung der heil. Schrift wird aber bewärt durch das durch sie wirksame Zeugnis des heil. Geistes und durch die in ihr offenbare Majestät Gottes (I, 7, 4). Durch dies einzigartige Zeugnis wird man des Wortes gewiß (I, 8, 1; 9, 3). Calvin hat also die Autorität der heil. Schrift einerseits durch den Gedanken, daß sie göttliches Diktat ist, andererseits durch das von ihr ausgehende Zeugnis des heil. Geistes begründet. Historisch betrachtet, combinirt er demnach die Inspirationsidee des späteren MA. (oben S. 177) mit Luthers Gedanken. Calvin ist also der Schöpfer der sog. altdogmatischen Inspirationstheorie [2]). — Von den altkirchlichen Symbolen und Synodalbeschlüssen urteilt Calvin, daß sie im Gegensatz zu den Häretikern die biblische Warheit schärfer formulirt haben (I, 13, 3 f.): *nihil enim continent quam puram et nativam scripturae interpretationem* (IV, 9, 8). Die Bedeutung der reinen Lehre für die Kirche

---

1) Es trifft also nicht zu, was Heppe über Calvin (Die Dogmatik d. ev.-ref. Kirche. 1861, S. 16 f.) schreibt: „von einer eigentlichen Inspiration der Aufzeichnung ist keine Rede“.

2) Eben in dieser Combination besteht diese Theorie: indem durch die Schrift eine ihren Inhalt an den Herzen als Warheit bewärende Wirkung des heil. Geistes ergeht, muß ihr Ursprung auf den heil. Geist zurückgefürt werden. An und für sich ist diese Combination garnicht zu beanstanden. Indem aber die Inspiration als ein Diktat des gesamten geschichtlichen Stoffes gefaßt wird, wird die Begründung auf die religiöse Erfarung hinfällig, da diese keineswegs alle einzelnen Wörter der Schrift bezeugt. Von den bekannten Einwendungen der histor. Kritik kann hier geschwiegen werden. Calvin schreibt: *Scio quid in angulis obstrepant quidam nebulones ut in oppugnanda dei veritate acumen ingenii sui ostentent. Quaerunt enim, quis nos certiores fecerit a Mose et prophetis haec fuisse scripta quae sub eorum nominibus leguntur? Quin etiam quaestionem movere audent, fueritne unquam aliquis Moses? At si quis in dubium revocet, fueritne unquam vel Plato aliquis vel Aristoteles vel Cicero, quis non colaphis aut flagellis castigandam talem insaniam dicat* (I, 8, 9)?

hat er sehr hoch gestellt (II, 2, 7)[1], aber auch anerkannt, daß man *ob quaslibet dissentiunculas* seine Kirche nicht verlassen dürfe (IV, 1, 12).

4. In der Gotteslehre Calv. ist von beherrschender Bedeutung der reformatorische Gedanke, daß Gott allmächtiger Wille ist. Die Allmacht Gottes ist nicht im Wechsel von Tun und Nichttun, sondern in *continuo actu* vorzustellen, sie wird offenbar in der Alles leitenden göttlichen Providenz (I, 16, 3). Den Vorwurf des stoischen Fatalismus weist C. zurück, sofern letzterer auf der Stetigkeit des natürlichen Causalnexus beruhe, der christliche Glaube dagegen alles Geschehen auf die Bestimmung des göttlichen Willens zurückfüre: *deum constituimus arbitrum ac moderatorem omnium, qui pro sua sapientia ab ultima aeternitate decrerit quod facturus esset, et nunc sua potentia quod decrevit exsequitur* (ib. 8). Sonach geht die Gesamtheit alles Geschehens, sowol der Naturzusammenhang als alles Leiden und Handeln der Menschen, auf den ewigen Ratschluß Gottes zurück; oder Alles was geschieht, geschieht so, weil Gott es will. Das Geschehen in der Welt dient dem Menschen, der Kirche, dem Heil (ib. 6; I, 17, 1), aber der letzte Zweck ist die Offenbarung der Herrlichkeit und Ehre Gottes (I, 16, 1 ff.): *sic deo fuisse curae salutem nostram, ut sui non oblitus, gloriam suam primo loco haberet, adeoque totum mundum hoc fine condidisse, ut gloriae suae theatrum foret* (C. R. XXXVI, 294). Der Zweck Gottes reicht also über das Heil der Menschheit hinaus. Aus dem Gesagten folgt aber weiter, daß auch das Handeln der Bösen auf Gottes Willen zurückweist. Die Erklärung desselben durch göttliche *permissio* verwirft C. als frivol (I, 18, 2), vielmehr müsse man sagen, daß Gottes Wille *non tantum vim suam exserat in electis, qui spiritu sancto reguntur, sed etiam reprobos in obsequium cogat* (ib.). — Die Anwendung dieser Gedanken auf das religiöse Gebiet ergibt die Vorstellung der doppelten Erwälung (s. unten). Und zwar so, daß der göttliche Wille die Erwälten dadurch, daß bestimmte Mittel auf sie bestimmungsmäßig wirksam werden, an ihr Ziel fürt. Die Erwälten sterben demnach nicht bevor sie durch den Geist wiedergeboren und geheiligt wurden (IV, 16, 18). Es liegt also ein consequent durchgefürter religiöser Determinismus,

1) Dies bezeugt auch der an seinen Katechismus sich anschließende von den Genfer Bürgern zu fordernde Glaubenseid, s. denselben C. R. XXXIII, 355—362. Derselbe enthält eine Dogmatik *in nuce* in praktisch verständlichen Formen; von einer lehrhaften Darstellung der Trinitätslehre und Christologie ist abgesehen.

änlich wie bei Thomas oder Zwingli, vor. Die Weltbewegung wird von Gott gesetzt als ein auf die Realisirung ihres Zweckes innerlich bezogener Complex von Mitteln. So angesehen kann die vernunftgemäße Notwendigkeit grade dieser Mittel behauptet werden, oder: wenn Erwälung ist, sind die Erlösung durch Christus, die Kirche und ihre Gnadenmittel als notwendige Mittel mitgesetzt. Aus dieser Betrachtung versteht sich die Energie in der Durchsetzung des kirchlichen Lebens mit seinen Heilsmitteln und seiner Sittlichkeit, denn das sind die Mittel zur Durchfürung des göttlichen Willens, in ihnen realisirt er sich. — Nun wird aber, wie in Luthers Schrift vom unfreien Willen, auch bei C. dieser Gedankenzusammenhang scheinbar gefestigt, in Wirklichkeit aber gelockert durch die Einfürung der scotistischen Idee von der göttlichen Willkür. Der Grund zu dieser Einfürung ist bei Luther wie C. leicht zu finden. Durch die Bindung des göttlichen Willens in ein System innerweltlicher Mittel scheint die absolute Freiheit des göttlichen Willens und seine Erhabenheit über die Welt gefärdet zu sein. Daher wird die innere Notwendigkeit dieser Mittel in Frage gestellt, ihre Verwendung zwar als Regel angesehen, aber ihre Wal als zufällig und die ev. Möglichkeit anderer Mittel resp. die Aufhebung aller Mittel zugestanden: *quo modo certe in multorum vocatione usus est, quos interiore modo spiritus illuminatione, nulla intercedente praedicatione, vera sui cognitione donavit* (IV, 16, 19; 1, 5 in.). Hienach muß auch von Christi Werk gesagt werden: *non nisi ex dei beneplacito quidquam mereri potuit* (II, 17, 1)[1]. Die Tendenz Calvins erhellt aus Stellen wie III, 23, 2: *adeo enim summa est iustitiae regula dei voluntas, ut quidquid vult eo ipso quod vult, iustum habendum sit. Ubi ergo quaeritur, cur ita fecerit dominus, respondendum est, quia voluit.* Gott soll zwar nicht *exlex* sein, denn sein Wille ist *legum omnium lex*[2], aber die Frage nach dem Grund irgend einer göttlichen Ordnung ist verboten, der Grund ist lediglich sein Wille, da wir sonst etwas, was über dem göttlichen Willen stände, annehmen müßten (ib. cf. § 5, C. R. XXXVI, 115). Demnach geht auch die Erwälung der einen

1) Doch ist diese Stelle an und für sich nicht beweisend, wie Scheibe (Calv. Präd.lehre S. 110 f.) zuzugestehen ist, denn sie will nur besagen, daß Christus *ad hoc destinatus erat, ut iram dei sacrificio suo placaret.* Aber sie will im Licht von Calvins Gesamtansicht betrachtet sein (s. auch II, 12. 1). auch die Parallelen bei Luther fallen ins Gewicht, s. oben S. 257.

2) Hiebei verwirft C. die „profane“ Vorstellung der *absoluta potentia*, aber was anderes als eine über Duns hinausgreifende Anwendung dieses Gedankens liegt in der angefürten Stelle IV, 16, 19 vor?

und die Verwerfung der anderen nur auf Gottes willkürlichen Willen zurück (III, 22, 1). Aber grade hier biegt diese zweite Gedankenreihe in die erste über. Gottes Wille allein ist der Grund alles Geschehens. Wie der Zweck nur von diesem Willen gesetzt wird, so auch die Mittel; eine vernünftige Notwendigkeit dieser kann aber von unserem Standpunkt aus nicht bewiesen und behauptet werden. Hiemit ist auch die Richtigkeit des oben ausgefürten Zusammenhanges beider Gedankenreihen erwiesen [1]). Wir kommen hierauf sub 7 e zurück.

5. Die Sünde Adams bestand im Ungehorsam (II, 1, 4). Seine sündhafte Beschaffenheit ging auf die Nachkommen über, *a radice putrefacta rami putridi prodierunt.* Aber über die Möglichkeit im Einzelnen nachzusinnen hat keinen Zweck. Es ist Gottes Ordnung, daß die Sünde Adams auch seiner Nachkommen Sünde werde. *Neque enim in substantia carnis aut animae causam habet contagio, sed quia a deo ita fuit ordinatum, ut quae primo homini dona contulerat, ille tam sibi quam suis haberet simul ac perderet* (II, 1, 7) [2]). Die Erbsünde wird definirt als *haereditaria naturae nostrae pravitas et corruptio . . ., quae primum facit reos irae dei, tum etiam opera in nobis profert quae scriptura vocat opera carnis* (ib. 8). So ist der ganze Mensch verderbt: *a vertice capitis ad plantam usque pedis scintilla boni non reperietur* (III, 14, 1). Die natürliche Willensfreiheit bleibt dem Menschen auch jetzt, aber *non quia liberam habeat boni aeque ac mali electionem, sed quia male voluntate agit, non coactione* (II, 2, 7). Dabei sind in dem Menschen aber die natürlichen Fähigkeiten, wenn sie auch corrumpirt sind, noch vorhanden, deren es zur Betätigung im Staatsleben, der Wissenschaft und Kunst bedarf (II, 2, 12 ff.) [3]).

---

1) An Lebendigkeit und einheitlicher Kraft bleibt diese Gotteslehre hinter den Ideen Luthers zurück, schon deshalb weil C. eine doppelte Quelle der Gotteserkenntnis annimmt, nämlich in dem Naturzusammenhang und in Christo (I, 2, 1; 5, 1 f.).

2) Auch hier wirkt das scotistische Element in der Gotteslehre Calvins nach, aber die scotist. Definition der Erbsünde verwirft er als unzulänglich (ib. 8) und gestaltet die positive Darstellung augustinisch.

3) Das Gewissen aber als das Organ des angeborenen natürlichen Rechtes bleibt dem Menschen: *dei legem, quam moralem vocamus, constet non aliud esse quam naturalis legis testimonium et eius conscientiae quae hominum animis a deo insculpta est* (IV, 20, 16 vgl. Luther oben S. 230. 226 A. 2). Ebenso II, 8, 1, wo seine Wirksamkeit so geschildert wird: *boni et mali discrimen nobis obiiciat atque ita nos accuset, dum ab officio discedimus.*

6. Durch diese Erwägungen, verbunden mit dem Druck des Gesetzes (II, 7, 2 f. 6 ff.), entsteht im Menschen das Bewußtsein der Hilflosigkeit (II, 2, 11). Die Gnade allein durch Christum erlöst uns. Gottes Vorsatz ist die *prima causa* der Erlösung, er bestimmt den eingeborenen Son zum *fons gratiae* (II, 17, 1). Indem nun Christi Wirken sowol die Menschen von Gottes gnädiger Gesinnung überzeugen und sie zu Gottes Kindern machen, als auch dem Vater an unserer Statt Genugtuung gewären sollte, benötigte es dessen, daß der Son Gottes Mensch wurde, da es zu dem einen wie dem anderen sowol der göttlichen als der menschlichen Natur bedurfte (II. 12, 1—3; III, 11, 9). Doch könne hier von keiner „absoluten Notwendigkeit" geredet werden, sondern nur von dem göttlichen Dekret, durch das diese Ordnung unserer Erlösung bestimmt wurde (II, 12, 1) [1]. Mit dieser Voraussetzung stellt C. das Erlösungswerk unter dem dreifachen Gesichtspunkt der prophetischen, königlichen und hohenpriesterlichen Tätigkeit dar (II, 15). Nach Hbr. 1, 1 ist Christus die letzte und vollkommene Offenbarung Gottes (II, 15, 1. 2). Von Gott mit ewiger Kraft ausgerüstet übt er die ewige und geistliche Herrschaft über die Kirche aus, *talis est regnandi ratio, ut communicet nobiscum quidquid acceperit a patre* (ib. 4). Als Priester endlich erwirbt er uns die göttliche Gnade, indem er durch sein Opfer für uns genugtut und den Zorn des Vaters versönt (II, 15, 6: *ad placandam iram dei*). *Sacrum suum sanguinem in pretium redemptionis effudit, quo et dei furor extingueretur, adversum nos accensus et nostra iniquitas purgaretur* (C. R. XXXIII, 339). Dies Tun bestand aber in dem das ganze Leben Christi umspannenden Gehorsam (nach Röm. 5, 19). Dieser zeigte sich sowol in der Übernahme von Leiden und Tod, als auch (nach Phil. 2, 7) in der *reliqua pars obedientiae qua defunctus est in hac vita* (II, 16, 5). Im Verfolg dieses Gehorsams ist er eine *victima satisfactoria* geworden, indem die unserer Sünde gebürende *damnatio* an ihm vollzogen ist (ib. 6. 5) [2]. Zu der Ertragung des göttlichen Zornes gehörte auch

---

1) Die *vagae speculationes*, daß Christus, auch wenn es keiner Erlösung bedurft hätte, Mensch geworden wäre, lehnt C. ab, da die Schrift die Menschwerdung Christi nur dem Zweck unterstellt, *ut victima fieret ad patrem nobis placandum* (II, 12, 4).

2) Der beherrschende Begriff in diesem Zusammenhang ist der der *satisfactio*, erst nachträglich im 17. Kap. des 2. Buches hat er den Begriff *meritum* gebraucht, one doch durch denselben eine Änderung des Gesichtskreises zu beabsichtigen, vgl. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II², 228.

der Kampf mit dem ewigen Tod und der Verdammnis: *unde eum oportuit cum inferorum copiis aeternaeque mortis horrore, quasi consertis manibus, luctari* (ib. 10). Nicht nur sein Leib war der Preis unserer Erlösung, *sed aliud maius et excellentius pretium fuisse, quod diros in anima cruciatus damnati ac perditi hominis pertulerit* (ib.). Die Wirkungen des Todes und der Auferstehung Christi lassen sich so unterscheiden, daß durch seinen Tod *peccatum abolitum et mors extincta* ist, durch die Auferstehung *iustitia reparata et erecta vita* (ib. 13). Der gen Himmel gefarene Herr waltet dort als unser *advocatus et intercessor* und lenkt das Auge des Vaters von unseren Sünden ab und seiner Gerechtigkeit zu; andererseits heiligt er uns von dorther durch seinen Geist (ib. 16).

Sehen wir von der Dreiteilung von Christi Werk ab, die wie überhaupt so auch in C's Darstellung sich zur Klärung des Zusammenhanges nicht als förderlich empfiehlt, so ergibt sich eine deutliche Gedankenfolge. Die Menschheit unterstand als sündige Gottes Zorn und Fluch. Der Gottmensch nun hat diesen Zorn und Fluch im Gehorsam gegen Gottes Willen getragen, ohne ihm zu erliegen. Dadurch bewirkte er sowol die Vergebung der Sünden und die Aufhebung aller Strafen, als die positive Begnadigung der Menschheit, die er als der Erhöhte durch den Geist ausfürt. Hier bleibt nur die Frage nach dem Sinn des Zusammenseins von Zorn und Liebe in Gott. Es sei, meint C., eine pädagogische Redeweise, daß die Schrift Gott als den Feind des Sünders hinstellt (II, 16, 2). Aber dieselbe ist doch sachlich wol berechtigt. Da nämlich Gott die Gerechtigkeit ist, kann er die Sünde nicht lieben. Als Sünder unterstehen wir also dem Zorn Gottes. Nun bleiben wir aber auch als Sünder Gottes Kreaturen, und sofern wir solche sind, ist die Liebe Gottes auf uns gerichtet geblieben, sodaß seine Liebe das Motiv zur Entsendung Christi (Eph. 1, 4) wurde (II, 16, 3. 4) [1]). Hienach ist also die Liebe das Grundverhältnis Gottes zur erwälten Menschheit. Wegen der Sünde tritt neben sie der Zorn, der aber durch das von der Liebe veranstaltete Werk Christi aufgehoben wird (vgl. II, 17, 2). Es läge nun nahe diesen Gedanken darauf zu begründen, daß Christi Werk das Prinzip der effektiven Erneuerung der Menschheit wurde. Aber auf diesen Gedanken ist C. nicht eingegangen [2]). Seine Meinung ist vielmehr klar die:

1) Mit dieser Betrachtung folgt C. dem Augustin s. in Joh. tract. 110, 6

2) Vgl. die Abweisung des Gedankens, daß Christi Gerechtigkeit uns nur als Beispiel zur Nachamung gegeben sei II, 1, 6.

deum, cui propter peccatum eramus exosi, morte filii sui placatum fuisse, ut nobis sit propitius (II, 17, 3). Also ist die objektive Versönung Gottes die Voraussetzung der effektiven Begnadigung. — Diese Lehrbildung stellt einen mittleren Durchschnitt der Ansicht von der Versönung [1]) in der Reformationszeit dar.

7. Vom Werke Christi wendet sich C. der Durchfürung desselben an der einzelnen Seele zu. Indem er den Verlauf der Erneuerung des Menschen darlegt und in diesem Zusammenhang den Rechtfertigungsgedanken entfaltet, zeigt sich nicht nur sein großes systematisches Talent, sondern vor Allem auch sein tiefes Verständnis der ursprünglichen Intentionen Luthers. — Christus ist das Haupt der Menschheit: was er vom Vater durch sein Leiden und Handeln erworben hat, wird unser vermöge der Gemeinschaft mit ihm (III, 1, 1). Dies geschieht aber dadurch, daß Christus uns seinen heil. Geist mitteilt: *eiusdem spiritus gratia et virtute efficimur illius membra, ut nos sub se contineat vicissimque illum possideamus* (ib. 3). — a) Die wesentliche Wirkung des Geistes in uns ist der Glaube (ib. 4). Durch den Glauben ergreifen wir Christum und sein Reich (III, 2, 1. 6): *fidem ipsam certam quandam esse et securam possessionem eorum, quae nobis a deo promissa sunt* (ib. 41). Der Glaube ist nicht *quidam evangelicae historiae assensus*, sondern das Ergreifen des in Christo offenbaren Gottes (ib. 1), nicht das Fürwarhalten dessen, was die Kirche zu glauben vorschreibt [2]), sondern die Erkenntnis, daß Gott uns durch Christus gnädig ist (ib. 2) samt dem Ausruhen des Herzens in dieser Erkenntnis (7). Nicht nur mit dem Verstande, sondern mit den Wurzeln des Herzens wird geglaubt (36). Eine *divinae erga nos voluntatis notitia* ist der Glaube, verbunden mit der festen Überzeugung von der Warheit der Offenbarung: *huius* (der *notitia*) *autem fundamentum est praesumta de veritate dei persuasio* (6. 14. 15). Daraus folgt die Definition des Glaubens: *dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo pro-*

1) Die theologischen Schwierigkeiten, die an diesem Begriff haften, sind auch bei C. nicht gelöst. Das wird noch deutlicher, wenn man sich dessen erinnert, daß auch hier der Gedanke der göttlichen Willkür hineinspielt, und wenn man der Complicirungen gedenkt, die der Prädestinationsgedanke — Christi Werk ist nur den Erwälten vermeint — mit sich bringt.

2) Damit ist die *fides implicita* im katholischen Sinn ausgeschlossen; wol aber will C. eine gewisse *fides implicita* zugestehen, sofern Glaubensgedanken, wie bei den Jüngern, vor der vollen Erleuchtung vorhanden sein können, die freilich nur eine *fidei praeparatio*, ein *initium* sind s. l. c. § 4 f.

missionis veritate fundata, per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur (7). Der Glaube ist die feste Überzeugung von der Gnade Gottes samt dem sich aus ihr ergebenden Gefül der Ruhe und Sicherheit. *In summa, vere fidelis non est nisi qui solida persuasione deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus, de eius benignitate omnia sibi pollicetur* (16) [1]. Auf Grund dessen: *firma est ac solida cordis fiducia, qua in dei misericordia per evangelium nobis promissa, secure acquiescemus* (C. R. XXXIII, 333 f.). — Indem dieser Glaube die Aneignung Christi ist, versichert er den Menschen nicht nur der Sündenvergebung, sondern bildet auch den Anfang eines neuen Lebens in ihm. *Christus nisi cum spiritus sui sanctificatione cognosci nequit. Consequitur fidem a pio affectu nullo modo esse distrahendam* (III, 2, 8). So werden wir denn durch den Glauben mit Christo vereinigt und aller seiner Güter und Gaben teilhaftig (ib. 35). Hieraus ergibt sich, daß der Glaube zwar wesentlich die Verheißungen Gottes ergreift, aber auch: *iussa etiam eius obedienter excipiat* (29). Übrigens ist das intellektuelle Element im Glauben von C. stärker betont worden als von Luther.

b) Aus dem Glauben folgt die *poenitentia* (III, 3, 1), d. h. mit dem Glauben ist ein neuer sittlicher Lebensstand begründet (ib. 2) [2]. Die Buße ist aber die durch das ganze Leben des Gläubigen sich erstreckende Bekehrung und Wiedergeburt: *sic poenitentia definiri poterit, esse veram ad deum vitae nostrae conversionem a sincero serioque dei timore profectam, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet* (III, 3, 5). *Uno ergo verbo poenitentiam interpretor, regenerationem, cuius non est alius scopus, nisi ut imago dei . . . in nobis reformetur* (ib. 9). Die Buße ist also der Stand der Wiedergeburt, ein wesentlicher Bestandteil von ihr ist der Glaube. One Glauben daher keine Buße (ib. 5). Diese Buße besteht nun in der Mortification als dem Schmerz der Seele über die erkannte Sünde samt der Kreuzigung des alten Menschen und der Vivification als dem *sancte pieque vivendi studium* (ib. 3. 8). Das eine wie das andere wird aber aus der Gemeinschaft mit Christus abgeleitet. *Utrumque ex*

---

1) Der Ausdruck *persuasio* bezeichnet also die C. eigentümliche Erklärung des Glaubens, so von Anfang an s. C. R. XXIX. 56. XXXIII. 334. Dieselbe wird auf Butzer zurückweisen, S. 381 A. 3.

2) Zwischen den Glauben und die Buße ist also nicht ein *spatium temporis* zu schieben. Mit der Buße ist nicht zu verwechseln der *initialis timor*, der oft dem Gnadenempfang vorangeht II, 3, 2.

Christi participatione nobis contingit (9). Sowol die Reue als das neue sittliche Streben in der Buße wird bewirkt durch Christus und die Güter des Reiches (19). Der diesem Zustand häufig vorangehende *timor initialis* fällt nicht unter die Buße (2). Diese Gedanken füren auf die Banen, die L. wärend des Beichtstreites ging, zurück (oben S. 221 f.)[1]. Von einer Wirkung des Gesetzes ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede[2]. — Dieses neue Leben besitzt der Christ aber nur in einem stätigen Kampf der Selbstbehauptung (ib. 10). Als Ziel schwebt dem Christen dabei die wirkliche Darstellung der Gotteskindschaft, die ihm gegeben wurde, vor (III, 8, 1). Als äußere Mittel zur Erreichung des Ziels kommt das Gesetz in Betracht (II, 7, 12 f.; III, 19, 2), sowie das Vorbild Christi: *subiungit Christum . . . nobis propositum esse exemplar, cuius formam in vita nostra exprimamus* (III, 8, 3). Allein das Ziel der *evangelica perfectio* erreichen die Christen nicht, es gilt aber eifrig nach dem Fortschreiten auf dem Wege nach ihm zu streben (ib. 5) und auf diese Weise im Gehorsam gegen den göttlichen Willen die Ehre Gottes zu fördern (III, 7, 1. 2)[3].

c) Jetzt erst kommt C. zur R e c h t f e r t i g u n g. Der Sinn dieser Stoffgruppirung ist aber keineswegs der, daß in katholischer Weise die Rechtfertigung als Folge der effektiven Begnadigung anzusehen sei. C. meint vielmehr, daß die Gemeinschaft mit Christo, die wir im Glauben ergreifen, uns eine *duplex gratia* bringt. Erstens werden wir um seiner Unschuld willen mit Gott versönt, zweitens: *ut eius spiritu sanctificati innocentiam puritatemque vitae meditemur* (III, 11, 1). Indem also die Rechtfertigung hier in innerem Zusammenhang mit dem neuen durch den Glauben entstandenen Leben verstanden wird, biegt C. in die ursprünglichen Geleise des reformatorischen Gedankengefüges

---

1) Anders die 1. Ausg. der Instit., wo C. die *poenitentia* auf die *mortificatio carnis* beschränkt, von der aber auch geleugnet wird, daß sie *citra fidem* bestehen könne (XXX, 149).

2) In der Gesetzeslehre Calvins hören wir, daß das Gesetz den Sünder seiner Ungerechtigkeit überfüre, um ihn dadurch der Gnade bedürftig zu machen (II, 7, 6. 8). Da nun diese Tätigkeit des Gesetzes sich an solchen vollzieht, denen der Glaube (ib. 11. 12) noch fehlt, so wird immerhin auch im Sinne C's als Vorstufe zu der evangelischen Buße ein Stadium des vom Gesetze Bedrücktwerdens anzunehmen sein, welches seine Parallele an der Attrition hat (vgl. oben S. 235 A. 1).

3) In diesem Zusammenhang handelt C. von der evangelischen Askese III. 3, 16. III, 8 cf. IV, 12, 15; s. noch die Bemerkungen gegen die stoische Ethik III, 8, 9.

zurück. Rechtfertigung und Heiligung können de facto nicht von einander getrennt werden, *quia enim re ipsa ad colendam iustitiam renovat deus quos pro iustis gratis censet, illud regenerationis donum miscet cum hac gratuita acceptatione*, aber daraus folgt nicht, daß beide Begriffe in der Weise Osianders mit einander confundirt werden dürfen (ib. 6 cf. III, 16, 1). Die Rechtfertigung ist die Gerechtschätzung des Sünders durch Gott um Christi willen. *Iustificabitur ille fide qui operum iustitia exclusus, Christi iustitiam per fidem apprehendit, qua vestitus in dei conspectu non ut peccator, sed tanquam iustus apparet.* Sie ist die *acceptatio, qua nos deus in gratiam receptos pro iustis habet.* Sie besteht sonach in der *remissio peccatorum* und in der *imputatio iustitiae Christi* (ib. 2). Das Bewußtsein der Gerechtigkeit stützt sich also durchaus nicht auf die Anfänge des neuen Lebens oder seine Werke (3. 23), sondern nur auf die gnädige Zurechnung des Gehorsams Christi. *Quid aliud est in Christi obedientia collocare nostram iustitiam, nisi asserere e o s o l o n o s h a b e r i i u s t o s, q u i a C h r i s t i o b e d i e n t i a n o b i s a c c e p t a f e r t u r, a c s i n o s t r a e s s e t* (23)? Ist es also ganz klar, daß das Heilsbewußtsein sich nur an die göttliche Gnade hält, so darf doch nicht übersehen werden, daß dies Heilsbewußtsein nie entstehen oder bestehen kann, es sei denn die Lebensgemeinschaft mit Christo zuvor da. *Inter se distinguamus licet, inseparabiliter tamen utramque* (Rechtfertigung und Heiligung) *Christus in se continet. Vis ergo iustitiam in Christo adipisci? Christum ante possideas oportet. Possidere autem non potes, quin fias sanctificationis eius particeps, quia in frusta discerpi non potest . . . Ita liquet, quam verum sit, nos non sine operibus neque tamen per opera iustificari, quoniam in Christi participatione qua iustificamur, non minus sanctificatio continetur quam iustitia* (III, 16, 1. XXXIII, 335). Indem also das neue Leben mit dem Glauben durch den Geist im Menschen gewirkt wird, ist sowol ein aktives ethisches Prinzip in ihm gesetzt, als das Organ, um die sündenvergebende Gnade Gottes — trotz aller Lücken und Mängel des neu anhebenden Lebens — zu erfassen. Den Mut und die Zuversicht zu Gott erlangen die Gläubigen nicht durch das *donum regenerationis — quod ut mutilum semper est in hac carne, ita multiplicem dubitandi materiam in se continet* — sondern: *quia insiti in Christi corpus, iusti gratis reputantur. Nam quoad iustificationem res est mere passiva fides, nihil afferens nostrum ad conciliandam dei gratiam, sed a Christo recipiens quod nobis deest* (III, 13, 5, cf. 14, 9 ff.). Diese Betrachtungsweise tue sowol der Ehre Gottes genug, als sie uns wirk-

lich Ruhe und Frieden gewärt (III. 13, 1 ff.)[1]. Es wird ebenso einleuchten, daß diese Darstellung den innersten Trieben der reformatorischen Lehre entspricht, als daß sie der späteren melanchthonischen Lehrform überlegen ist.

d) Zum Verständnis der evangelischen Rechtfertigungslehre bedarf es noch der Einsicht in die Bedeutung der christlichen Freiheit. C. erblickt dieselbe in dreierlei: 1) daß wir bezüglich der Rechtfertigung jede Beziehung zur Gesetzesgerechtigkeit ausschließen (III, 19, 2), 2) daß wir nicht unter dem Druck des Gesetzes, sondern freiwillig Gott gehorchen (ib. 4 cf. II, 7, 14), 3) daß wir das religiöse Leben durch keinerlei äußerliche Dinge oder Adiaphora binden und bestimmen lassen (ib. 7): das Gesetz lehrt uns aber die wirklich guten Werke kennen (II, 8, 5).

e) C. hat endlich diese Darstellung der Heilsordnung[2] durch eine Abhandlung über die Erwälung abgeschlossen. Schon die Stellung derselben offenbart das praktische Interesse, das C. an dieser Lehre nimmt. Seines Heils kann der Mensch nur gewiß werden, wenn dasselbe in Gottes ewigem Willen begründet ist, und diese Gewißheit wird durch den Umstand nur gesteigert, *quod non omnes promiscue adoptat in spem salutis, sed dat aliis quod aliis negat* (III, 21, 1). Hiemit verknüpft sich aber ein anderes aus dem Gottesbegriff sich ergebendes Interesse. Gemäß dem Determinismus in der Gotteslehre muß nämlich das gesamte Geschehen als vom göttlichen Wollen causirt verstanden werden. Nun gelangt aber die Berufung zum Heil an die einen garnicht, bei den anderen bleibt sie unwirksam. Dies beides muß also in dem göttlichen Willen begründet sein (ib. 1 in.). Hiemit ist das Interesse C.'s an der Prädestinationslehre bezeichnet. Er definirt den Begriff folgendermaßen: *Praedestinationem vocamus aeternum dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari condicione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus* (ib. 5). Wenn also Gott bestimmte Menschen durch die

1) Die *causa efficiens* des Heils ist also Gottes *misericordia*, die *causa materialis*: *Christus cum sua obedientia*, die *causa formalis* oder *instrumentalis* der Glaube III, 14, 17.

2) Zwischen Freiheit und Erwälung wird III, 20 vom Gebet gehandelt als dem *praecipuum fidei exercitium* und als dem täglichen Mittel zum Empfang der göttlichen Gaben.

vocatio, iustificatio und *sanctificatio* für sich gewinnt, so ist dies zeitliche Geschehen der Ausdruck seines ewigen Willens. Es ist aber ebenso Ausdruck seines Willens, wenn das an anderen nicht geschieht, an diesen sich also ein *exitio devovere* vollzieht (ib. 7). Es ist aber unmöglich zwar die Erwälung, nicht aber die Verwerfung auf einen positiven Willensakt Gottes zurückzufüren (III, 23, 1); das ist nach dem Determinismus des Systems einleuchtend. *Tout comme dieu en a esleu, il a aussi reietté tous ceux que bon lui a semblé* (C. R. XXXVI, 109). Andererseits tritt aber auch das scotistische Moment im Gottesbegriff (S. 387) hier in sein Recht, indem als Grund für die Wal der einen und die Verwerfung der anderen lediglich die göttliche Willkür angefürt werden könne (ib. 2. 5). Wenn nun aber Gott das letzte Geschick samt den dasselbe bewirkenden Mitteln vorherbestimmt, so wird nicht weniger der letzte Anlaß zu dem bösen Geschick des Menschen von ihm vorherbestimmt sein. D. h.: *deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed a r b i t r i o s u o q u o q u e dispensasse.* In allem kommt ihm eben *omnia manu sua regere ac moderari* zu (ib. 7). Sein Wille ist *rerum necessitas*, er wollte, daß Adam fiel, und alles Elend der Sünde auf seine Nachkommen überging; warum er das will, wissen wir nicht. Dies schließt aber, nach C., nicht aus, daß der Mensch aus sich den Anlaß zum Fall nahm oder durch ihn schuldig wurde: *cadit igitur homo dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit* (8, cf. XXXVI, 110). — Jeder Vorwurf gegen Gott, den man aus der doppelten Erwälung herleiten wolle, sei hinfällig, sofern niemand den göttlichen Willen meistern dürfe, aber auch, sofern den Sündern durch die Reprobation kein Unrecht geschehe. An ihnen wird Gottes Gerechtigkeit offenbar, wie an den Erwälten seine Barmherzigkeit (11 f.).

Calvins Prädestinationslehre greift durch die scharfe Betonung der doppelten Prädestination über Butzer hinaus. Folgende Gesichtspunkte kommen für C. in Betracht: 1) Der Gedanke, daß alles irdische Geschehen die direkte Wirkung der Causalität Gottes ist, die Berufung samt ihrer Wirkung ist also nur die Auswirkung der Prädestination (III, 24, 1. 10); wirklichen Glauben erlangen nur die Erwälten (III, 2, 11), nur sie erhalten die Gabe der *perseverantia* und kommen zur Gewißheit des Heils (III, 24, 6) [1]). Auf diesem Wege

---

1) In diesem Punkt ergibt sich auch die Nichtigkeit des gegen C. gerichteten Vorwurfes, als wenn diese Lehre zur sittlichen Leichtfertigkeit füre,

kommt die Alleinherrschaft Gottes und seine Herrlichkeit und Ehre in allem irdischen Geschehen zum Ausdruck (s. die Belege bei Scheibe, C.'s Prädestinationslehre S. 115 ff.). 2) So, als in dem ewigen Gotteswillen begründet, ist unser Heil absolut sicher gestellt. 3) Die Prädestination enthält aber eine Doppelwal; daß nun an den einen nur die göttliche Gerechtigkeit, an den anderen auch die Barmherzigkeit offenbar wird, hat keinen anderen Grund außer dem Willen Gottes. Hier ist ein scotistischer Einschlag in der Gedankenbildung warzunehmen [1]). — Fragt man nach der Bedeutung dieser Lehre für die calvinische Theologie, so ist es weder richtig in ihr sein „Centraldogma" zu erblicken (Schweizer, Centraldogmen I, 57), noch sie für ein um der Autorität des Paulus willen der Erlösungslehre angefügtes „Anhängsel" zu erklären (Ritschl, Jarbb. f. deutsche Theol. 1868, 108); ersteres nicht, weil die Lehren von der Erlösung und Rechtfertigung von ihm nicht aus diesem Gesichtspunkt hergeleitet werden [2]), letzteres nicht, weil die exegetische Betrachtung in diesem Zusammenhang nur eine untergeordnete Rolle spielt. Aber freilich hat diese Lehre für C. eine ganz andere Bedeutung als für Luther. Für beide Männer ist sie zunächst ein Hilfsgedanke, C. stützte die Heilsgewißheit auf sie, Luther die Unfreiheit des Sünders [3]). Aber dieser Gedanke fand in C.'s Anschauung einen wichtigen Anknüpfungspunkt in seiner Idee von Gott als dem allmächtigen Herrn, der alles wirkt, und dessen Ehre alle Dinge dienen. Der Gott Luthers ist der in Christo offenbare allmächtige Liebeswille; wie für C. die lebendige Anschauung Luthers von Christo nicht maßgebend geworden ist, so trat auch in seinem Gottesgedanken die Herrschaft und Allmacht gegen die Liebe

---

ist doch Gott im Prädestinirten grade wirksam zum Zweck der Heiligung, sodaß die Prädestination der stärkste Antrieb zum neuen Leben ist, III, 23, 12.

1) Das ist dort der Fall, wo C. nur auf die göttliche *voluntas* als solche recurrirt (III, 23, 2); aber C. hat auch auf die Unerforschlichkeit von Gottes Ratschlägen für das menschliche Erkennen verwiesen (z. B. III, 21, 1; C. R. XXXVI, 110). Das ist offenbar ein anderer Gedanke: dort ist das Gefüge des Geschehens, weil von dem Willen gesetzt, grundlos und unbegreiflich, hier ist es, weil göttlich, der kreatürlichen Vernunft nicht zugänglich: dort denkt — kann man sagen — C. scotistisch, hier thomistisch oder augustinisch.

2) Man beachte z. B., daß nicht die Prädestination an und für sich die Rechtfertigung ist, sondern daß diese nur in dem zur Wirklichkeit wird, der glaubt.

3) L. kehrte die Prädestination mehr wider die pelagianische Sündenlehre, C. gegen die pelagianische Gnadenlehre.

in den Vordergrund. Es war ihm kein unerträglicher Gedanke, daß Gott zur Bezeugung seiner Gerechtigkeit für einen Teil der Menschheit überhaupt nie Liebe hatte. Von hier aus wird es verständlich, daß die Prädestination für sein Denken immer mehr Bedeutung gewann, und daß die ihm sich anschließenden Theologen sie zum Prinzip ihrer Theologie erheben konnten [1]). Vgl. Scheibe, Calv. Prädestinationslehre S. 117 f.

8. Folgerichtig reiht sich den Erörterungen über die Erlösung durch Christum und der Erlangung derselben durch den heil. Geist an die Lehre von der Kirche. a) Die Kirche ist nämlich sowol die Summe aller Prädestinirten (IV, 1, 2. 7: *non tantum sanctos qui in terra habitant comprehendit, sed electos omnes qui ab origine mundi fuerunt*), als auch die Summe derer, die durch den heil. Geist zu der Gemeinschaft mit Christus gefürt worden sind (ib. 3 fin. 7). Diese Gleichsetzung der Erwälten und Geheiligten wird verständlich, wenn man erwägt, daß durch die Heiligung sich die Erwälung an den Einzelnen realisirt. Nun haben aber die Erwälten den Trieb auf einander wirksam zu werden. Die Kirche wird also auf diesem Wege eine Gemeinschaft: *ut quaecunque in eos beneficia deus confert inter se mutuo communicent* (ib. 3). Dies geschieht nun durch äußere Mittel, nämlich Wort und Sakrament, deren die menschliche Schwachheit bedarf und die daher Gott der Kirche geschenkt hat (ib. 1). *Fidem nobis deus inspirat, sed evangelii sui organo.* Dem entsprechend findet die Entwicklung des Christen nur statt *educatione ecclesiae* (5). Hiedurch wird also die gesamte empirische Tätigkeit der Kirche als Mittel dem mit der Prädestination gesetzten Heilswerk eingeordnet. — b) Die Kirche als Summe der *electi* betrachtet, ist unsichtbar und Gegenstand des Glaubens. Indem aber die *electi* in einer empirischen Gemeinschaft vorhanden sind, welche an dem Bekenntnis zu Gott und der waren Lehre, der Teilnahme an Taufe, Abendmal und der Liebestätigkeit, sowie der Erhaltung des Amtes ihre Merkmale hat, ist weiter eine sichtbare Kirche anzunehmen, welcher auch Heuchler beigemengt sind. Wie jene zu glauben ist, so gilt von dieser: *observare eiusque communionem colere iubemur* (7). Sofern nun wegen des gekennzeichneten Zweckes der äußeren Kirche diese Stellung zu ihr erforderlich ist, kann der Titel „Kirche“ im Symbol auch *aliquatenus* auf die

---

1) Auch dieser Punkt muß von der geschichtlichen Betrachtung klar gemacht werden, hier genügt Ritschl's Erklärung nicht.

sichtbare Kirche bezogen werden (3 init.). Weiter kann aus dem Vorhandensein von Wort und Sakrament immer auf das Vorhandensein einer wirklichen Kirche geschlossen werden, da jene nie one Frucht bleiben können (ib. 9. 10). Die Loslösung von der (sichtbaren) Kirche ist also Leugnung Gottes und Christi (10). Diese Anschauung von der Kirche nähert sich der Luthers, indem auch hier der Versuch gemacht ist, aus dem Vorhandensein der Gnadenmittel den Glauben, daß rechte Kirche da sei, abzuleiten. Aber es bleibt die Differenz, daß nach Luther mit den Gnadenmitteln die Gnade stets wirksam wird, wärend C. — hier schlägt sein Gottesbegriff durch — die äußeren Gnadenmittel doch nur als Symbole einer sie etwa begleitenden Gotteswirkung betrachtet (ib. 6; IV, 14, 8; 16, 19). Da es demgemäß auch Wortverkündigung one Geistwirkung gibt, so empfängt der Satz: wo Wort, da Kirche bei C. nicht die innere Begründung, die ihm bei Luther zukam.

c) Aber der sektirerischen Consequenz einer Entwertung des äußeren Kirchentums, die man an sich aus diesem Zusammenhang herleiten könnte, ist C. immer mit der größten Schärfe entgegengetreten. Ja er hat im Gegenteil die Notwendigkeit kirchlicher Ordnungen und Formen stärker als selbst Melanchthon betont. Die Verwaltung der Gnadenmittel und die Erhaltung der reinen Lehre spitzt sich ihm nämlich zu der göttlichen Einsetzung bestimmter kirchlicher Ämter zu. *A ceste cause il vous a semblé bon, que le gouvernement spirituel, tel que nostre Seigneur a demonstré et institué par sa parole, fust reduict en bonne forme . . . Premierement il y a quatre ordres ou especes d'offices, que nostre Seigneur a institué pour le gouvernement de son Eglise: assavoir les Pasteurs, puis les Docteurs, apres les Anciens, quartement les Diacres* (XXXVIII a, 92 f., cf. 15 ff.). Christus hat also *hominum ministerium . . . quasi vicariam operam* eingesetzt (IV 3, 1). *ostendit hominum ministerium, quo deus in gubernanda ecclesia utitur, praecipuum esse nervum, quo fideles in uno corpore cohaereant* (IV, 3, 2). Nicht ein Verfassungsideal, das sich mit geschichtlicher Notwendigkeit aus den gewiesenen Aufgaben ergibt, liegt hier vor, sondern ein göttliches Gebot, d. h. also ein Stück des alten göttlichen Kirchenrechtes kommt in Sicht. Man muß noch hinzunehmen, daß diese Ämter nicht nur die Aufgaben der Predigt, der Lehre und Armenpflege, sondern vor Allem auch die Aufgabe haben die christliche Disciplin durchzufüren. *Quemadmodum salvifica Christi doctrina est anima ecclesiae, ita illic disciplina pro nervis est.* Die Disciplin bändigt die Widersacher

der christlichen Lehre, sie ist der Stachel für die Saumseligen und die Rute für die Fehlenden (IV, 12, 1). Das aus Geistlichen und Laienältesten zusammengesetzte Consistorium oder der *consessus seniorum* übt die Disciplinargewalt aus, zu der auch die Excommunikation gehört (ib. 2). Auf das Einzelne einzugehen hat die DG. keine Veranlassung. Nur das muß klargestellt werden, daß C. eine von Gott geordnete Verfassung der Kirche angenommen hat. Vgl. Sohm, Kirchenrecht I, 648 ff. Cornelius in Abhandl. d. bayr. Akad. der Wiss. Hist. Cl. Bd. 20, 1893, 251 ff.

d) Indem die Kirche auf diese Weise eine von Gott selbst gegebene, also unveränderliche Verfassung hat, ist zunächst der Spielraum ihrer Unabhängigkeit von dem Staat ein weiterer als auf dem Boden der sächsischen Reformation. Nun ist aber erstens der calvinische Gedanke selbst in Genf nur unvollkommen durchgefürt worden [1], da der Staat sowol die Regulirung der kirchlichen Gesetzgebung als die Bestätigung der erwälten Geistlichen in seiner Hand behielt; zweitens aber erforderte die Ausdehnung der Sittenzucht eine weitreichende Cooperation des Staates auf religiös sittlichem Gebiet. Die Durchfürung seines Reformideals ist C. daher nur möglich gewesen, indem er die staatliche Gewalt als das Organ zur Ausfürung der christlichen Zucht betrachtete oder dem Staat die Aufgabe zuschrieb, im Dienste Gottes die kirchlichen Ideale auch mit weltlichen Mitteln durchzusetzen [2]. *Principum ac magistratuum est cogitare cui in suo munere serviant nec quidquam indignum dei ministris ac vicariis admittere. Tota autem eorum prope sollicitudo in hoc incumbere debet, ut publicam religionis formam impollutam conservent, ut populi vitam optimis legibus forment, ut suae ditionis bonum ac tranquillitatem publice privatimque procurent* (C. R. XXXIII, 354, cf. IV, 20, 3. 2). Der Staat hat also die Pflicht, jede Auflehnung gegen die anerkannte Religion zu bestrafen und Sorge zu tragen für die Durchfürung der Gebote nicht nur der zweiten, sondern auch der ersten

---

1) „Die reine Durchfürung der calvinischen Kirchenverfassungsgedanken ist erst in denjenigen reformirten Kirchen gelungen, welche in Widerspruch mit der Staatsgewalt sich zu entwickeln genötigt waren" Sohm, KR. I, 655 f. vgl. Weber, Geschichtliche Darstellung des Calvinism. im Verhältnis zum Staat, 1836.

2) Hiebei muß im Auge behalten werden, daß C. prinzipiell das *spirituale Christi regnum* und die *civilis ordinatio* auf das strengste auseinandergehalten hat IV, 20, 1.

Tafel. Das zeige nicht nur die israelitische Geschichte, sondern schon die heidnische Auffassung, welche die *cura pietatis* zur ersten Aufgabe des Staates mache (IV, 20, 3. 9). Dabei darf er natürlich an dem göttlichen Gesetz nichts ändern (ib. 3). In Wirklichkeit wird er also nur auszufüren haben, was die geistlichen Amtsträger vorschreiben. Aus diesem Gesichtspunkt begreift sich die persönliche Stellung, die C. in Genf beansprucht hat, sowie die drakonische Strenge der von ihm geleiteten Gesetzgebung und Justiz. Indem jede Sünde eine Auflehnung gegen die göttliche Majestät ist, ist sie auch mit den schwersten bürgerlichen Strafen zu belegen (vgl. Elster, Jarbb. f. Nationalökon. Bd. 31, S. 182 ff. 207 ff.) [1]). Es ist also C's Reformation in der Weise der Theokratie durchgefürt worden. Gott ist der Herr, dessen Dienst die Kirche verlangt und den der Staat erzwingt. Da aber diese Stellung der staatlichen Gewalt zur Kirche schließlich mit dem mit göttlicher Autorität begabten Kirchenamt zusammenhängt, so ist der Zusammenhang des calvinischen Kirchenideals mit den mittelalterlichen Ideen ein noch weit deutlicherer als bei Zwingli [2]). Und in dieser Parallele wird man bestärkt durch den engherzigen, natürlicher Freude und Geselligkeit abholden Geist der calvinischen Gesetzgebung (s. z. B. die Luxusgesetzgebung bei Gaberel, hist. de l'église de Genève I, 1858, p. 339 ff.). Hier zeigt sich also, daß die Erweiterung der reformatorischen Absichten Luthers nicht anders als durch Wiederaufnahme mittelalterlicher Ziele erreicht wurde.

9. Wir handeln endlich von der Sakramentslehre. a) Das Sakrament definirt C. als *externum symbolum, quo benevolentiae erga*

---

1) C. R. XLI, 76: *les grands debauchemens et enormes, que ie voy par le monde, me contraignent de vous prier a prendre aussi ceste sollicitude que les hommes soient tenus en brave et honneste discipline. Sur tout que l'honneur de Dieu vous soit recommande pour punir les crimes dont les hommes nont point accoustume de faire grand cas. Ie le dy pource que quelquefois les larrecins, batteries et extorsions seront asprement punies. pource que les hommes y sont offenses. Ce pendant on souffrira les paillardises et adulteres, les yvrognerics, les blasphemes du nom de Dieu quasi comme choses licites ou bien de petite importance. Or nous oyons au contraire en quelle estime Dieu les a. Il nous declaire combien son nom luy est precieux . . . Il ne se peult doncques faire quil laisse tels opprobres impunis* (Brief an Lord Somerset über die Reformation in England, 1548). Man begreift aus dieser Anschauung das Verfaren gegen Servet.

2) Obgleich natürlich auch bei C. dies Amt nichts anderes zu tun hat als die biblischen Gesetze einzuhalten und durchzufüren. Aber an und für sich greift dies über den Gedankenkreis des MA. nicht hinaus.

nos suae promissiones conscientiis nostris dominus obsignat ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum . . . testamur (IV, 14, 1). Das Sakrament als solches ist also die symbolische Bestätigung der durch die betr. Einsetzungsworte angekündigten Gnade (ib. 4). Aber mehr, ein sicheres Unterpfand der Gnade ist das Sakrament (7), es bestätigt uns, was uns das Wort lehrte (8). Aber an und für sich ist das Sakrament ebenso wenig wie das Wort von Gottes Geist begleitet. Der Geist folgt dem Wort und Sakrament; nur wo dieser *interior magister* innerlich das Herz eröffnet, bewegt und erleuchtet, bringen sie dem Menschen die Gnade (ib. 8—12 vgl. Consens. Tigur. 16), für die Ungläubigen sind sie daher bloße Zeichen one Inhalt (15). Hier macht sich wieder der prädestinatianische Gedanke geltend. Nur die Prädestinirten empfangen etwas durch das Sakrament. In ihnen wirkt Gott unmittelbar, wie denn alle Dinge nur Mittel sind, durch die sich seine Wirksamkeit vollzieht. Nicht ihnen, sondern Gott allein gebürt die Ehre (12).

b) Die Taufe ist *instar signati cuiusdam diplomatis* und bezeugt uns die Vergebung der Sünden (IV, 15, 1). Die Erinnerung an die Taufe dient dem Christen daher zur ständigen Vergewisserung dessen, daß Gott uns die Sünden vergeben will (3). Sie ersetzt also das römische Bußsakrament (4). Die Taufe versetzt uns weiter hinein in die Gemeinschaft mit Christo, mit seinem Tod und seiner Auferstehung, zu unserer *mortificatio* und *vivificatio* (5). Wir werden durch sie aller Güter Christi teilhaftig (6). Wie in der allgemeinen Anschauung vom Sakrament, so schreitet C. also auch in der Tauflehre, die jener durchaus conform gestaltet ist, über Zwingli hinaus. Dachte dieser nämlich die Sakramente rein symbolisch, so knüpft sich bei C. an den Vollzug dieser Symbole eine reale Wirkung Gottes [1]). Nur ist letztere nicht mit dem äußeren Vorgang einfach gegeben, sondern sie begleitet ihn, und zwar nur bei den Prädestinirten. Dadurch rückt diese Auffassung aber in formelle Analogie zu der scotistischen Auf-

1) Eine Probe hierauf bildet der Gedanke C's, daß an den Kindern one das Wort sich durch die Taufe die Wiedergeburt anfangsweise vollziehe: *Fatemur verbum domini spiritualis esse regenerationis semen unicum; sed ex eo negamus colligendum, non posse dei virtute regenerari infantes, quae illi tam facilis et prompta est quam nobis incomprehensa et admirabilis* (IV, 16, 18). Warum soll Gott, da er auch one Wort Glauben wirken kann, nicht auch den Kindern *aliquam eius gratiae partem* oder eine gewisse Gotteserkenntnis schenken, *cuius plena largitate paulo post perfruentur?* (ib. 19) vgl. Luther oben S. 271 A. 2.

fassung des Sakramentes (oben S. 110) [1]), nur daß bei C. diese begleitende Gotteswirkung sich auf die Erwälten beschränkt.

c) Wie so häufig, greift aber auch bei C. die Abendmalslehre bis zu einem gewissen Grade über den Ramen des allgemeinen Sakramentsbegriffes hinaus. Wir sollen im Abendmal den Leib Christi empfangen, *ut dum huius fieri nos videmus participes, vivificae illius mortis virtutem certo statuamus in nobis efficacem fore.* Es ist gleichsam eine Erneuerung des durch das Blut Christi begründeten Bundes (IV, 17, 1). Wie Brot und Wein mit uns eins werden und unser leibliches Leben nären, so bewirkt das Abendmal eine reale geistige Gemeinschaft mit Christo, die unsere Seele speist (ib. 3. 5). Indem wir den Leib Christi empfangen, empfinden wir die fortdauernde Wirksamkeit seines Opfers und sein Blut als einen *perpetuus potus* (1). Es liegt also eine wirkliche Gegenwart Christi vor, ja sogar eine Gegenwart seiner Leiblichkeit: *dico in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi adeoque corpus et sanguinem eius* (11). Es ist nicht genug blos von einer geistigen Gemeinschaft mit Christo zu reden, hat er doch sein Fleisch und sein Blut als wirkliche Speise bezeichnet (7). Christus hat vom Himmel kommend seine Leben spendende Kraft in sein Fleisch ergossen, *ut inde ad nos vitae communicatio promanaret* (8). Von diesem Fleisch geht, wie von einem sprudelnden Quell, Leben in uns über (9). Nun ist aber der Leib Christi räumlich weit von uns entfernt, wie kann da sein Fleisch zu uns kommen und uns als Speise dienen? Dies geschieht durch die über unser Verständnis weit hinausreichende *arcana spiritus sancti virtus*: *Quod ergo mens nostra non comprehendit, concipiat fides, spiritum vere unire quae locis disiuncta sunt.* Wir müssen also glauben, daß wo uns die sichtbaren Symbole dargeboten werden, *corpus etiam ipsum nobis dari certo* (10, cf. C. R. XXXVII, 72). Der Empfang des Leibes geschieht also vermöge des Glaubens (5. 11. 32). — Sonach lehrt C. eine wirkliche Gegenwart Christi [2]), die durch die Symbole des Brotes und Weines vermittelt ist, ja er spricht auch von einer Gegenwart und Wirkung des Leibes Christi. Aber es ist nach 1. Kor. 10, 16 eine *κοινωνία corporis Christi*: *aliud autem est communicatio quam corpus ipsum* (22). Nicht

1) Wie Duns verneint, daß Gott *alliget potentiam suam sacramentis* (S. 110), so sagt C.: *nullam in creaturis virtutem a nobis reponi* (IV. 14, 12).

2) Ausdrücklich verwart er sich dagegen: *quasi dum fide percipi Christum dico, intelligentia duntaxat ac imaginatione velim concipi*, ib. 11.

den Leib Christi empfangen wir, *sed omnia quae in suo corpore nobis beneficia Christus praestitit* (C. R. XXIX, 123). Um nun seine Ansicht in ihrem Unterschied von Luther zu verstehen, muß man sich dreierlei gegenwärtig erhalten: 1) daß die „Substanz“ des Sakramentes *Christus cum sua morte et resurrectione* ist; 2) daß die *prodigiosa ubiquitas* unbedingt auszuschließen ist; will man den Leib Christi nicht zu einem *phantasma* verflüchtigen, so muß man an seiner lokal umschränkten Existenz im Himmel festhalten (12. 26. 29. 30); 3) daß, ganz consequent, die Gegenwart des Leibes Christi als eine durch den Geist an den Glauben vermittelte vorzustellen ist, doch so, daß *in nos non ingrediatur ipsa Christi caro* (10. 32). C's Ansicht ist also klar. Christus ist im Abendmal gegenwärtig als der, welcher in seinem Leibe und durch denselben unser Heil bewirkt hat, seine *potentia* und *virtus* als Erlöser ist gegenwärtig: *suis semper adsit, vitam ipsis suam inspirans, in iis vivat, eos sustineat, confirmet, vegetet, conservet incolumes, non secus ac si corpore adesset; quin denique suo ipsius corpore eos pascat, cuius communionem spiritus sui virtute in eos transfundit. Secundum hanc rationem corpus et sanguis Christi in sacramento nobis exhibetur* (18). — Der Unterschied dieser Abendmalslehre von der Luthers wird hienach einleuchten. So sehr C. sich an den älteren Gedanken Luthers hält (oben S. 273f.), daß die Bedeutung des Leibes Christi in der unterpfandlichen Gegenwart dessen, der für uns gelitten hat, bestehe, so deutlich ist der Unterschied, daß C. dabei an die geistige Wirkung, L. auch an die reale leibliche Gegenwart denkt. Fragt man aber, ob C's Lehre Luther oder Zwingli näher stehe, so wird im confessionellen Interesse in der Regel zu Gunsten letzterer Möglichkeit entschieden (Schweizer, Glaubenslehre d. ev.-ref. Kirche II, 656. Hagenbach, DG.⁶ 556. Thomasius, DG. II², 550. 554 f.). Beachtet man aber, daß gegenüber der rein subjektiv rememorativen Auffassung Zwinglis, C. sowol eine besondere *praesentia vivi Christi* (Apol. s. oben S. 330.) als die durch dieselbe verursachten religiösen Wirkungen in der Weise Luthers annimmt[1]), so wird man — unter Warung der festgestellten Differenz — doch urteilen dürfen, daß in dem religiösen Verständnis des Sakramentes

1) Das Sakr. bringt nicht nur die Fülle der Gaben Christi und erfüllt uns mit der Zuversicht des ewigen Lebens, *sed de carnis etiam nostrae immortalitate securos nos reddat* (ib. 32): es verpflichtet uns auch zu der gegenseitigen Bruderliebe (44).

C. Luther näher als Zwingli steht [1]). C. selbst hat Zwinglis Sakramentslehre für „profan" erklärt (C. R. XXXIX, 438). Die Einsetzungsworte sind nach C. metonymisch zu fassen, wie etwa die Beschneidung ein Bund, der Fels Christus, die gesetzlichen Opfer Sünungen genannt werden, aber: *non figurat tantum ceu nuda et inanis tessera, sed vere etiam exhibet* (ib. 21). Das ist C's Abendmalslehre. Auch sie bezeugt an ihrem Teil die Abhängigkeit des religiösen Verständnisses von Luther.

10. Die Bedeutung Calvins für die DG. besteht darin, daß seine Auffassung des Christen- und Kirchentums in klassischer Vollendung das Verständnis der Reformation in der Schweiz und im südwestlichen Deutschland ausdrückt. An die weite Verbreitung, die dieser Typus allmählich gewonnen hat, kann hier nur im Vorbeigehen erinnert werden [2]). Der feste Zusammenhang, der zwischen C's Verständnis der centralen Ideen des Christentums und den Intentionen Luthers besteht, bedarf nach der obigen Darstellung keiner besonderen Beleuchtung. Man darf durch den confessionellen Streit des nächsten Jarhunderts sich die Tatsache nicht verdunkeln lassen, daß die beiden im Protestantismus zur Herrschaft gelangten Typen der Anschauung der reformatorischen Lehre, nämlich der Typus Luther-Melanchthon und der Typus Butzer-Calvin, in wesentlicher Übereinstimmung sich befinden im Verständnis des Glaubens und der Werke, der Rechtfertigung und Versönung, der Buße und Heiligung, in der Anerkennung des altkirchlichen Dogmas, sowie in der Zurückweisung des katholischen Pelagianismus und Hierarchismus. Daneben sind die Differenzen nicht zu übersehen. Es ist aber, soviel ich urteilen kann, nicht richtig, diese Differenzen auf eine originelle religiöse Conception auf dem Boden der reformirten

---

1) Hiemit wird zugleich das Verhältnis der Butzerischen und der späteren Theorie Melanchthons zu Luther beleuchtet. Luthers friedliches Urteil über C. und seine Abendmalslehre s. bei Stähelin, C. Leben I, 226 f. Übrigens hat L. bis zuletzt an seiner Lehre festgehalten, hinsichtlich der bekannten angeblich an Melanchthon gerichteten Äußerung s. Köstlin, Luther II^4, 627 f. und Stud. u. Krit. 1875, 373 ff. sowie Diestelmann, Die letzte Unterredung L's mit Mel. üb. d. Abendmalsstreit.

2) C's Einfluß als Theologe auf seine Kirche überragt die entsprechenden Einwirkungen Melanchthons und selbst Luthers, denn man kann sagen, daß seine Theologie die Kirchenlehre der reformirten Kirche geworden ist, fast alle späteren Bekenntnisse geben seine Formeln wieder, wir können daher kurz über sie hinweggehen. C. hinterließ nicht fragwürdige Münzen wie Melanchthon, aber auch nicht unausgemünztes Gold wie Luther.

Christenheit zurückzufüren. Vielmehr begreifen sie sich — für die rein geschichtliche Betrachtung — ausreichend aus der Fortwirkung und Erhaltung von Idealen und Lehren der vorreformatorischen Zeit auf dem Boden der sog. reformirten Kirche. Dies gilt 1) von dem Absehen und Umfang der reformatorischen Aufgabe, die eine straff durchzufürende, an bestimmte biblische Ordnungen sich schließende Reform des sittlichen Lebens und eine genaue Revision und Umgestaltung des Kirchentums in sich schließt. 2) Hiebei kommen die von Gott verfügten kirchlichen Ämter in Aktion, ein Bund zwischen der weltlichen Gewalt und der Kirche ist herzustellen, der eine Unterordnung der ersteren unter die Satzungen der letzteren mit sich fürt. 3) Das praktisch giltige Lebensideal weist nicht selten Verwandtschaft mit der mittelalterlichen Verneinung der Welt und des Natürlichen auf. 4) Die Schrift als das für die Reform maßgebende Gesetzbuch ist von Gott wörtlich inspirirt; das eine wie das andere ist, wie wir sehen, die Anschauung des ausgehenden MA. (oben S. 153. 155 f. 176 ff.). 5) Die Auffassung der Sakramente hängt mit Erasmus' Gedanken zusammen und erinnert an die scotistisch-nominalistische Theorie. 6) Die Differenz im Abendmal beruht zuhöchst auf dem Festhalten an der augustinisch-scholastischen Idee von der an einen himmlischen Ort gesetzten Leiblichkeit Christi. 7) Auch der Determinismus, der sich aus dem Gottesbegriff ergibt, ist keine neue Errungenschaft, sondern ist der gemeinsame Coëfficient einer Anzal abendländischer Reformbewegungen seit Augustin. An die thomistischen und scotistischen Elemente, die dabei mitunterlaufen, sei nur kurz erinnert.

Grade in diesem Gottesgedanken — mehr in dem praktischen ungeschriebenen Hintergrund als in den theoretischen Formeln — liegt der Grund der Eigentümlichkeit der reformirten Auffassung, hier setzt deshalb auch die Differenz zu der lutherischen Anschauung ein. Gott ist für die reformirte Frömmigkeit der allmächtig waltende Herr[1]), die Weltentwicklung ist das Produkt seines souveränen Willens, das Ziel derselben seine Ehre oder Verherrlichung. Alles Sein und Geschehen in der Welt, alles Individuelle und Natürliche ist jenem Zweck unterworfen, Gehorsam wird der Inhalt des Lebens,

1) Z. B. Heidelb. Kat. Niemeyer S. 398: *Was verstehestu durch die fürsehung Gottes? Die allmechtige und gegenwertige krafft Gottes, durch welche er himmel und erde sampt allen Creaturen gleich als mit seiner hand noch erhelt und also regiert.*

das Natürliche wird gebogen und gebrochen unter der Wucht des „Gesetzes“, der Staat und die Gesellschaft sind die Organe zur Durchfürung des Gesetzes. — Es ist etwas „Unmodernes“ in diesem grandiosen Gebilde der Energie des Gehorsams, des Fanatismus der Unterwerfung. Man empfindet, wenn man das System als Ganzes auf sich wirken läßt, immer wieder etwas von den Stimmungen der augustinischen und der mittelalterlichen Frömmigkeit. Diese Empfindung wird von der Geschichte der reformirten Christenheit oft in überraschender Weise bestätigt. Eine Mauer heiligen Ernstes trägt diese Geschichte, und eine Wolke willensgewaltiger Zeugen umgibt sie. Aber das Evangelium, wie es bei Paulus und Johannes vorliegt, finden wir heller und klarer bei Luther als bei Calvin. Der Gott Calvins ist der die Welt durchherrschende Allmachtswille, der Gott Luthers ist die allmächtige Energie der in Christo offenbaren Liebe: dort daher Machtwirken auch im Herzen, Unterwerfung, Gesetz, Dienst: hier die innerliche Überwindung durch die Macht der Liebe, freie Hingabe, ungezwungene Kindesliebe. An sich schließt das eine das andere nicht aus, der Ton und die Accente bewirken die Unterschiede, die unleugbar vorhanden sind. Von der praktischen Energie der reformirten Ideale — nicht immer hielt die Praxis Schritt mit ihnen — mag das lutherische Kirchenthum lernen; wenn aber in einem Zeitalter der evangelischen Christenheit der Glaube hindämmert, und die Liebe erkaltet, und es scheint, als wenn das Evangelium den „Modernen“ nicht mehr „genüge“, dann wird die Rettung nicht zu suchen sein bei Calvin, sondern in der Rückkehr zum Glauben und Evangelium Luthers [1]). Die evangelische Christenheit hat von ihrem Luther noch viel zu lernen.

§ 80. **Der Sieg der calvinischen Abendmalslehre.**

Niemeyer, Collect. confessionum in ecclesiis reformatis, 1840. Hundeshagen, Conflikte des Zwinglianism., Luthertums u. Calvinism. in d. bern. Landeskirche, 1842. Pestalozzi, Bullinger. 1858 S. 229 ff. 373 ff. Stähelin, Calvin II, 91 ff.

1. Das harte Urteil Luthers über Zwingli in dem „kurzen Bekenntnis vom h. Sakr.“ 1545 veranlaßte Bullinger dazu, die

1) Ich vermag daher nicht zuzustimmen, wenn es K. Müller (Symbolik 540) als „gewiß“ erscheint, daß in der evang. Christenheit der Zukunft „der Geist der allgemeinen ev. reform. Kirche überwiegen wird“, da Luthers

Zwinglische Abendmalslehre in schroffster Form wieder aufleben zu lassen (Warhaftes Bekenntnis der Diener der Kirche zu Zürich). Nun hatte sich um dieselbe Zeit in der Berner Kirche eine Reihe von Streitigkeiten erhoben, indem der Rat von den Geistlichen Zustimmung zur Züricher Abendmalslehre forderte. Calvin griff in die Bewegung ein, da er nicht wenig Anhänger im Berner Land zälte. Unter seinem Einfluß kam im J. 1549 der Consensus Tigurinus zu Stande, der die zwischen Bullinger und Calvin verabredete Abendmalslehre zum Ausdruck bringt [1]).

2. Der Consensus nähert die Lehre zwar äußerlich Zwinglis Formen an, ist aber, auf die Substanz gesehen, calvinisch. Die Sakramente sind Erkennungs- und Erinnerungszeichen (art. 7). Allein diese Zeichen sind nicht leer, sondern werden von Gott mit besonderen Wirkungen begleitet. Mit den Abendmalszeichen empfängt der Christ auch wirklich Christum mit allen geistlichen Gaben (9); genauer gilt das nur von den Erwälten (16. 17). Eine leibliche Gegenwart Christi ist abzuweisen (21. 24); die Einsetzungsworte sind *figurate* zu verstehen (22).

3. Die reformirten Bekenntnisse sind bei C's Lehre stehen geblieben. Die Sakramente sind *efficacia signa gratiae* (39 Art. 35). Demgemäß tritt mit dem Empfang von Brot und Wein eine Mitteilung der Gnade ein, nicht nur indem wir vergewissert werden des Opfers Christi am Kreuze, sondern auch so: *dass er selbst meine seel mit seinem gecreutzigten leib vnd vergossnen blut so gewiss zum ewigen leben speise vñ trencke als ich auss der hand des Dieners empfange . . . das brod* (Heidelberg. Kat. Niemeyer S. 409). Die Gläubigen *per spiritum sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem domini et pascuntur his in vitam aeternam* (Confess. Helv. poster. a. 21). Leib und Blut Christi werden also wirklich empfangen, aber durch eine Einwirkung des Geistes vergegenwärtigt, im Glauben von der Seele. Das ist immer der Gedanke. Wenn z. B. die Conf. Gallic. a. 36 lehrt: *nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia*, so

---

Leistungen für die Kirche „wesentlich schon im 16. Jarh. aufgenommen worden“ sind. — Übrigens hat auch Müller anerkannt, daß in gewissem Sinn das reformirte Christentum dem Katholicismus näher stehe als das Luthertum (S. 387 A.).

1) Diese Urkunde nennt E. Stähelin (Calv. II, 121) „die feierliche Akte, durch welche die zwinglische und calvinische Reformation sich für immer zu der einen großen reformirten Kirche vermälten“.

wird dies a. 37 dahin erläutert, daß Leib und Blut Speise und Trank der Seele sind, wie Brot und Wein des Leibes (vgl. Westminster Conf. c. 29, 7; 39 Art. 28. Conf. Belg., Scot. I Niemeyer p. 386. 352). Das ist die calvinische Lehre.

§ 81. Die evangelischen Grundgedanken in den späteren Bekenntnissen der reformirten Kirchen.

Vgl. Niemeyer a. a. O. K. Müller, Symbolik 1896, S. 415 ff. 445 ff.

1. Die späteren reformirten Bekenntnisse weisen durchweg auf die Anregungen des calvinischen Geistes zurück (vgl. Conf. Gallicana 1559. Conf. Czengerina 1557. Conf. Belgica 1566. Die 39 Art. 1562. Conf. Scoticana prior 1560. Die Confessio Helvetica posterior 1566. Der Heidelberger Katechismus 1563. Die Westminster Conf. 1646. Declaratio Thoruniensis 1645). Unter diesen Bekenntnissen haben die größte Autorität erlangt der Heidelberger Kat., die Westminster Conf. und die Helvetica post.

2. Die evangelischen Grundgedanken kommen in diesen Schriften zu klarem Ausdruck. Um der Genugtuung und des Gehorsams Christi willen vergibt Gott denen, die an Christum glauben, die Sünden und sieht sie für gerecht an: *Gott ohn alle meine verdienst, auss lauter gnaden, mir die vollkomme gnugthuung, gerechtigkeit vnd heiligkeit Christi schencket vnd zurechnet, als hette ich nie keine sünde begangen noch gehabt vnd selbst allen den gehorsam vollbracht, den Christus für mich hat geleistet, wenn ich allein solche wohlthat mit glaubigen hertzen anneme* (Heidelb. Kat. S. 405 f. cf. Helv. 15. 16. Conf. West. 8, 5; 11, 1. 3)[1]). Den Glauben bewirkt Gott durch den h. Geist in den Erwälten *mediante praedicatione evangelii et oratione fideli* (Helv. post. 16. Westm. Conf. 14, 1). Der Glaube ist *nicht allein ein gewisse erkantnuss, dadurch ich alles fur war halte was vns Gott in seinem wort hat offenbaret, sonder auch ein hertzliches vertrawen* (Heid. Kat. 396), es ist die überzeugte Zustimmung zu der göttlichen Warheit *propositae in scripturis et symbolo apostolico* (Conf. Helv. 16). Indem der Glaube den Inhalt der Schrift als war annimmt *propter authoritatem ipsius inibi loquentis dei*, faßt er in sich sowol den Gehorsam gegen die Gebote als die Annahme der Verheißungen und das Ausruhen in Christo

1) Über die Erbsünde und die *voluntas serva* s. Helv. 8. Gall. 10. 11. Scot. 3. Heidelb. K. 393. Belg. 15. 39. Art. 9. 10. Westm. C. c. 6 u. 9.

(Westm. C. 14, 2). Auch das sind calvinische Gedanken, die sich von Luthers Auffassung abheben. Der Glaube ist nicht nur Hinnahme Christi, sondern ebenso die gehorsame Unterwerfung gegen Gott, die Annahme der von ihm offenbarten Lehren [1]). Von Calvin hängt auch ab die Betonung der Bußzucht (Heid. Kat. 412. Westm. C. 15). Die Buße definirt die Helv.: *mentis in homine peccatore resipiscentiam, verbo evangelii et spiritu sancto excitatam fideque vera acceptam*, es ist die *conversio* zu Gott und allem Guten und die *aversio* vom Teufel und dem Bösen (a. 14. Heidelb. K. 413 f.).

3. Die Erkenntnis des geistlichen Wesens der Kirche ist in der Formel, daß die Kirche die Gemeinschaft der Prädestinirten sei, gefaßt (z. B. Westm. C. 25, 1. Heidelb. K. 404). Diese Definition besteht neben der starken Betonung der sichtbaren Kirche, ihrer Ämter, ihrer Zucht und der Verpflichtung, sich diesen zu unterwerfen und die Gnadenmittel fleißig zu brauchen (z. B. Heidelb. 407. Helv. 1. 17. 18. Westm. C. 25, 2 f.). Grade der prädestinatianische Determinismus oder die Vorstellung von Gott als dem allwirksamen Herrn erklärt die Straffheit und Strenge reformirter Kirchlichkeit. Alles Handeln der Kirche und ihrer Glieder ist nur die Durchfürung des göttlichen Willens, *vocatio* und *iustificatio* realisiren die *praedestinatio* (Westm. C. 10, 1; 11, 1) [2]). So wirkt Gott allein und alles menschliche Tun dient

---

1) Hier ist an die starke Betonung der Inspiration der Schrift und an die Aufzälung der Bücher des Kanons in den ref. Bekenntnissen zu erinnern, s. Helv. 1: *sentimus ergo ex hisce scripturis petendam esse veram sapientiam et pietatem, ecclesiarum quoque reformationem et gubernationem omniumque officiorum pietatis institutionem.* Westm. C. 1, 1. 2 nach Aufzälung der kanon. Bücher: *qui omnes divina inspiratione dati sunt in fidei vitaeque regulam.* 4: *authoritas script. sacr. . . . pendet . . . a solo eius authore deo.* 5: *plena persuasio et certitudo de eius tam infallibili veritate quam authoritate divina non aliunde nascitur quam ab interna operatione spiritus sancti per verbum et cum verbo ipso in cordibus nostris testificantis.* Dazu den kl. Katechism. der Puritaner b. Niem. p. 98: *Duo inprimis sunt quae scripturae docent, quid homini de deo sit credendum quidque officii exigat ab homine deus.* Gall. 2—5. Belg. 3—7. 39 Art. 6 (8: *symbola tria Nicaenum, Athanasii et quod vulgo apostolorum appellatur, omnino recipienda sunt et credenda*).

2) S. bes. 3, 6: *quemadmodum autem deus electos ad gloriam destinavit, sic omnia, quibus illam consequantur, media praeordinavit . . . Quapropter electi, postquam lapsi essent in Adamo, a Christo sunt redempti, per spiritum sanctum ad fidem in Christum vocantur efficaciter, iustificantur, sanctificantur et potentia ipsius per fidem custodiantur ad salutem.*

ihm. Die Gedanken münden in den Begriff der göttlichen Ehre (vgl. oben S. 299. 380. 406, und vgl. Müller, Symbolik S. 445 ff.). Die letzten Gedanken füren uns auf die Prädestinationslehre.

§ 82. Der Sieg der Prädestinationslehre.

Vgl. Schweizer, Centraldogmen 2 Bde., 1854/6. Seeberg (Thomas. II [2]), 660 ff. Linsenmann. A. Pighius u. s. theol. Standp. in Tüb. Quartalschr. 1866, 571 ff. Über Bolsec. s. C. R. XXXVI, 145 ff.

1. Im Zusammenhang mit der religiösen Grundstimmung und im Gegensatz zu törichtem Widerspruch hat Calvin die Prädestinationslehre immer klarer und deutlicher ausgeprägt. Albert Pighius hatte im J. 1542 die Prädestinationslehre scharf angegriffen in der Schrift de libero hominis arbitrio et divina gratia ll. 10. Gegen diesen Angriff antwortete C. in der Schrift de libero arbitrio (C. R. XXXIV, 233 ff.). Es sind die uns bereits bekannten Gedanken, die er hier ausfürt, daß Gott allein das Heil wirke, aber sein Wirken gewissermaßen in die kirchlichen Gnadenmittel einschließe (252 ff.); daß der Sünder selbst schuldig sei (256 f.); daß die Prädestinationslehre nicht mit dem stoischen Fatalismus verwechselt werden dürfe (257). — Hatte Pighius die landläufigen Argumente gegen die Prädestinationslehre gerichtet, daß sie die Sittlichkeit und Verantwortlichkeit sowie die Verdienste aufhebe etc., so versuchte Hieronymus Bolsec, der 1551 nach Genf kam, den Glauben allein auf die Gnade zurückzufüren, aber unter Ausschluß der Erwälung. Gott wirkt den Glauben durch die *gratia efficax;* daß er nicht in allen entsteht, liegt an der *rebellio* der Menschen, nicht an Gottes Dekret (C. R. XXXVI, 217. 213). Aber er lehrte auch: *hominem non fuisse libero arbitrio in totum spoliatum . . ., sed arbitrium eius mansit vulneratum et corruptum* (ib. 218). So wenig Bolsec die Erlösung durch die Gnade antastete, so scharf trat er der vorweltlichen Erwälung entgegen (s. auch l. c. p. 179 f.). — Eine von Genf an die übrigen Schweizer Theologen erlassene Anfrage fand nur laue Antworten, das klare scharfe Bekenntnis zu der doppelten Prädestination, das man in Genf erwartete, wurde nicht geboten (vgl. Schweizer I, 218 ff.). Der Consensus Genevenis de aeterna dei praedestinatione, in welchem Calvin 1552 seine Ansicht abermals darlegte (C. R. XXXVI, 249 ff., bei Niemeyer Coll. conf. 218 ff.), wurde daher auch nur in der Genfer Kirche recipirt.

2. Die Behandlung der Lehre in den meisten der reformirten Symbole ist eine sehr maßvolle. Gott erwält die einen in Christo, die anderen überläßt er dem Verderben (Belg. 16. Gall. 12). Der Heidelb. Kat. übergeht die Prädestination ganz (s. aber 404 *ausserwelte gemein*). Die Helv. erkennt sie zwar an, aber mant: *bene sperandum est tamen de omnibus neque temere reprobis quisquam est annumerandus,* sowie: *pro indubitato habendum si credis ac sis in Christo, electum te esse* (a. 10 vgl. Schweizer I, 290 f.) [1]). Schärfer sind die Bestimmungen der Westm. C. Aber auch hier dient der Prädestinationsgedanke nur zur Kräftigung der Heilsgewißheit, sofern sie der tragende Grund für das gesamte Heilswirken Gottes ist (3, 8. 6, s. noch 1: *neque libertas aut contingentia causarum secundarum ablata sit, verum potius stabilita*). Dagegen wird in der Theologie von den Fürern der zweiten Generation (Beza, Petr. Martyr, Musculus, Zanchi) die Prädestinationslehre in ihrer schärfsten supralapsarischen Fassung vertreten. Diese Betonung der Prädestinationslehre ist im Lauf der Entwicklung nur gesteigert worden. So wurde dieser Gedanke resp. die Dekretenlehre allmählich zum Ausgangspunkt der reformirten Dogmatik.

3. Der wachsenden Hochschätzung dieser Lehre entsprechen auch die Bestimmungen der ihr gewidmeten Synode zu Dortrecht 1618/19 (vgl. Acta synodi Dortrechti habitae Lugd. Bat. 1620, Niemeyer 690 ff. Graf, Beiträge zur Kenntnis d. Synode v. D. 1825. Schweizer II, 141 ff.). Veranlaßt wurde die Synode durch die arminianischen Kämpfe. Jakob Arminius, seit 1603 Professor in Leyden, geriet mit seinem Kollegen Franz Gomarus, der die strenge Prädestinationslehre vortrug, wegen einer freieren Auffassung dieser Lehre in Konflikt. Er starb schon 1609. Als Hauptvertreter der gemäßigten Ansicht traten nun hervor Janus Uytenbogaart und Simon Episcopius. Im Jare 1610 vereinigten sich die arminianisch Gesinnten, von den Gegnern als Ketzer gebrandmarkt, zu einem Protest, der Remonstrantia (s. Schaff, the Creeds of christendom III, 545 ff.). Ihre Lehre ist folgende: Gott hat vor Grundlegung der Welt beschlossen, durch Christum diejenigen aus dem gefallenen Menschengeschlecht, die an ihn glauben würden, durch Christus zu erretten. Den seligmachenden Glauben ergreift der Mensch nicht kraft seines

---

1) In der Confessio Sigismundi (1614) wird zwar die Seligkeit auf die vorzeitliche Wal begründet, dagegen verneint, *dass er* (Gott) *nicht alle wolle selig haben* (Niemeyer p. 650).

freien Willens, sondern er wird dazu von Christo durch seinen h. Geist geboren und erneuert. Wie der Anfang, so ist auch der Fortgang und die Vollendung des Guten im Menschen von der Gnade abhängig, die Gnade wirkt aber nicht in unwiderstehlicher Weise. Diejenigen, welche den Geist und den Glauben empfangen haben, vermögen durch den Beistand der Gnade gegen alle Versuchungen anzukämpfen und dabei zu siegen. Dagegen bleibt unentschieden, ob ein Abfall der Wiedergeborenen möglich sei.

Gegen die Remonstranten erhoben sich alsbald die Contraremonstranten. Die Bewegung wuchs an. So wurde beschlossen durch eine Synode, zu der fast alle reformirten Landeskirchen Einladungen erhielten, den Streit zu schlichten. Vom 13. Nov. 1618 bis 9. Mai 1619 fand die Synode zu Dortrecht statt. Abgeordnete aus der Pfalz, aus Hessen, Nassau, Ostfriesland, Bremen, Emden, England, Schottland, aus Genf und der deutschen Schweiz waren eingetroffen. Es war ein Concil, wie der Protestantismus kein änliches wieder erlebt hat. Bei der erdrückenden Majorität der Contraremonstranten war der Ausgang unzweifelhaft[1]), und es war begreiflich, wie man von Anfang an die Remonstranten in die Rolle von Angeklagten drängte. Die Canones der Synode bringen in anschaulicher Weise die Bedeutung der Prädestinationslehre für die spätere reformirte Kirche zur Darstellung. Wir haben die Hauptgedanken zu reproduciren. Die Tatsache, daß nur einige aus dem sündigen Menschengeschlecht zum Glauben kommen, weist auf Gottes ewigen Ratschluß zurück. Gott hat eine bestimmte Zal von Menschen in Christo zur Seligkeit erwält, wärend er die übrigen nach seiner Gerechtigkeit dem Verderben überläßt. Die Erwälung realisirt sich aber in der Sendung Christi, der wirksamen Berufung, der Verleihung des Glaubens, der Rechtfertigung, Heiligung und Verherrlichung (c. 1, 6. 7). Subjektiv vergewissert wird daher der Mensch der Erwälung durch die unfehlbaren Früchte derselben. Der Glaube, die Furcht vor Gott, der Schmerz um die Sünde, der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit bilden also den Erkenntnisgrund der Prädestination, oder diese ist der Realgrund des gesamten neuen Lebens (1, 12). Die Heilstätigkeit Gottes ist sonach in seinem ganzen Umfang nur die Verwirklichung der Prädestination. Deshalb hat das Opfer oder die Genug-

1) Aber die Versammlung hat sich für die infralapsarische Fassung der Lehre entschieden, nur Gomarus blieb bei der supralapsarischen Formulirung.

tuung Christi, das an sich von unendlichem Wert und reichlich (*abunde*) zur Rettung aller genügend ist, nur die Erlösung der Erwälten bewirkt (2, 3. 8). Daher begleitet Gott die Berufung durch das Wort mit der Erleuchtung durch den h. Geist und der Wirksamkeit der wiedergebärenden Gnade: *voluntati novas qualitates infundit facitque eam ex mortua vivam, ex mala bonam, ex nolente volentem* (3, 10. 11)[1]. Diese Wiedergeburt ist ein schöpferischer Akt Gottes wie die Wiederbelebung eines Toten. Nicht durch moralische Überredung wird sie vermittelt und nicht gewärt sie dem Menschen die bloße Möglichkeit eigener Bekehrung; sie ist eine wunderbare Gotteswirkung: *adeo ut omnes illi, in quorum cordibus admirando hoc modo deus operatur, certo, infallibiliter et efficaciter regenerentur et actu credant* (3, 12). Es bewirkt also bei den Erwälten die Berufung sicher die Wiedergeburt, aber andererseits wird auch behauptet: *quotquot per evangelium vocantur serio vocantur*, sodaß es lediglich an ihrem Nichtwollen liegt, wenn sie nicht bekehrt werden (3, 8. 9). Wie letzterer Gedanke sich zu ersterem nicht schickt, so fällt er auch, streng genommen, überhaupt aus dem deterministischen Ramen der Betrachtung[2]. — Die Sicherheit des Heils der Erwälten erhält ihren Abschluß an der *perseverantia sanctorum*. Wiewol nämlich die Erwälten in schwere Sünden fallen können und dadurch das Gnadenbewußtsein zeitweilig aussetzen kann (5, 1—5), so erhält doch Gott in ihnen seinen h. Geist, sodaß sie nie völlig aus dem Gnadenstande fallen oder die Sünde wider den h. Geist begehen können (5, 7). Durch die Unveränderlichkeit des göttlichen Ratschlusses ist es eben ausgeschlossen, daß sie völlig abfallen oder verloren gehen könnten (5, 8).

4. In dieser Urkunde ist die spätere reformirte Auffassung zu trefflicher Aussage gekommen[3]. Die Prädestination war zum Dogma

---

1) Man vergleiche hiemit die vorsichtigen Bemerkungen der CF. oben S. 372, um den Nutzen zu verstehen, den die philippistischen Ideen gebracht haben.

2) Denn nach dem leitenden Gedanken ist die Berufung wirksamer Ausdruck des göttlichen Willens nur bei den Erwälten. Auf diese muß sie einwirken, auf die anderen kann sie innerlich überhaupt nicht einwirken. Der obige Gedanke ist also eine Concession wie der andere, daß Christi Tod für alle zur Erlösung genügte, wiewol er nur einigen wirklich zu gute kommen sollte.

3) Recipirt wurden die Dortrechter Beschlüsse von den Niederlanden, kamen aber auch in der Schweiz, in Frankreich und der Pfalz sowie bei den Puritanern zur Annahme.

erhoben, ihre Gegner wurden vertrieben. Die Beschlüsse von Dortrecht — ebenso die Westm. Conf. oben S. 410 — bedeuten aber eine Verschiebung des ursprünglichen Gedankengefüges in der Heilslehre. Einst war die Prädestination eine Stütze der Heilsgewißheit, jetzt ist sie zum Grundgedanken erhoben. Einst stieg man von unten nach oben: von der Rechtfertigung zur Prädestination, jetzt von oben nach unten: von der Prädestination zur Rechtfertigung [1]). Dieser Umschwung bedeutet etwas anderes als einen Sieg der theoretischen Idee Calvins, denn die Institutio befolgte nicht die spätere Ordnung der Begriffe und andererseits hat auch das Bekenntnis von Dortrecht die ganze Schärfe der calvinischen Gedanken nicht aufrecht erhalten. Gesiegt hat vielmehr der praktische Gottesgedanken, der das Wirken Calvins bestimmte: Gott der allwirksame Herr, der alles regirt zu seiner Ehre. Dieser praktische Gesichtspunkt muß herangezogen werden, um die spätere Form und Stellung der Prädestinationslehre zu verstehen.

Aber die Dortrechter Feststellungen sind auch nach anderer Richtung hin von größter geschichtlicher Bedeutung, denn sie bezeichnen den Bruch des kirchlichen Calvinismus mit seinen humanistisch gestimmten Anhängern. Zu den Anhängern und Wegbereitern der Reformation im Sinne Zwinglis und Calvins haben nicht selten Vertreter der erasmischen Reformideale gehört. Praktische ethische Reformen, ein weitherziges undogmatisches Christentum und Wissenschaftlichkeit verbanden sich in diesen Kreisen mit einander. Aus ihnen bes. haben sich die Arminianer rekrutirt. Ihr Widerspruch bedeutete keineswegs blos den Dissensus einer einzelnen Lehre gegenüber, sondern einen Protest gegen die Erweiterung des dogmatischen Gebietes und gegen die Beengung der exegetischen Arbeit durch die dogmatische Formel. Das zeigt die weitere Geschichte des Arminianismus. Dem gegenüber markirt die Dortrechter Synode den Sieg der strengen Lehrorthodoxie innerhalb der reformirten Kirche.

5. Man kann dies wie auch die Bedeutung der Prädestinationslehre an der Bewegung studiren, welche die an sich belanglosen Modifikationen, die Moses Amyraldus in Saumur an der Prädestinationslehre vornahm, hervorriefen (s. Traité de la prédestination et de ses principes, 1634, vgl. Schweizer II, 280 ff.). Dieser Mann hat

1) Für die ursprüngliche Betrachtung kann man die Formel bilden: weil Rechtfertigung ist, ist Prädestination; für die spätere gilt: weil Prädestination ist, ist Rechtfertigung.

an der reformirten Prädestinationslehre festgehalten. Gott habe die einen zur Erlösung erwält, die anderen aber dem Verderben zu überlassen sich vorgesetzt. Nun hat Am. diese Gedanken aber an zwei Punkten in einer der üblichen Lehre nicht entsprechenden Weise modificirt. Erstens, indem er auf Grund der Ansicht, daß der Wille immer dem Intellekt folge, die irresistible Einwirkung Gottes auf den Willen durch die Erleuchtung des Verstandes vermittelt sein liess [1]). So schien der Vorgang der Bekehrung psychologisch besser verständlich zu werden [2]). Zweitens fürte Am. den sog. hypothetischen Universalismus der Gnade ein. Um nämlich die Verwerfung in etwas begreiflich zu machen — die absolute Verborgenheit der Gründe Gottes für seine Auswal erkennt er an —, nimmt A. an, daß außer in der evangelischen Predigt eine gewisse verhüllte Offenbarung der Gnade Gottes auch in der Natur und Geschichte vorliege. Diese wie jene sei aber nur möglich, weil Gottes Gerechtigkeit durch das Opfer des Sones genug geschehen ist. Aber weder diese allgemeine Offenbarung noch auch die evangelische Predigt an sich bringen dem Sünder das Heil. Dies hängt an der Erwälung. Doch soll dadurch, daß allen so oder anders eine gewisse Kunde von der Gnade zukam, die Verwerfung wegen der Strafwürdigkeit der Verworfenen, die also die allgemeine oder die spezielle Gnadenverkündigung zurückgewiesen haben, in etwas verständlicher werden. — Daß A. das Ziel erreicht habe, wird man mit Fug bezweifeln dürfen. Aber gewiß war er im Recht, wenn er seinen vielen Gegnern seine Orthodoxie beteuerte. Eine französische Nationalsynode zu Alençon (1637) hat ihm dieselbe auch bescheinigt und nur die Manung sich der auffälligen und ungewonten Ausdrucksweise zu entschlagen hinzugefügt. Ebenso urteilte eine zweite Synode 1645 (s. Aymon, Tous les synodes nationaux des églises reformées de France, 1710. Bd. II, 571 ff. 663). — Aber auch die Schweizer Theologen gerieten über diese Lehre in große Erregung. Man fürchtete, sie könne „zum schadenfrohen Spott der Papisten, Lutheromaniten und Arminianer, deren Lehren man die Fenster öffne", gereichen und meinte der Orthodoxie die Herstellung eines neuen Symbols schuldig zu sein.

1) Wie auch die Sünde in dem Intellekt angehoben und sich von dort aus in den Willen ergossen habe. Am. folgt hiemit dem Joh. Camero in Montauban († 1625), über ihn s. Schweizer II, 235 ff.

2) Vgl. dagegen die harten Formeln von Dortrecht über die Umwandlung des Willens oben S. 414.

So entstand nach vielen Kämpfen und Verhandlungen die Formula consensus Helvetica, verfaßt von Heidegger, 1675 zum Symbol erhoben (bei Niemeyer S. 729 ff.). Die Formel verwirft die amyraldische Ansicht (c. 6) und lehrt den strengsten Partikularismus der Erwälung (4) und betont, daß Christus nur für die Erwälten gestorben sei und nur sie mit Gott versönt habe (13). Nur die Erwälten kommen durch die *vocatio externa*, die *seria et sincera* ist, zum Glauben. *Quod vero voluntate dei in vocatione externa universaliter ita proposita soli electi credunt, reprobi vero indurantur, id a sola gratia dei discriminante proficiscitur* (19). Hier ist also die Prädestinationstheorie in strenger Form als Kirchenlehre deklarirt [1]).

Überblickt man die in den letzten Paragraphen dargestellten Gedanken, so wird man sich dem Eindruck nicht entziehen, daß Calvins Theologie in ihren wesentlichen Punkten zur Lehre der reformirten Kirche geworden ist. Die jener § 79, 10 gewidmeten Bemerkungen gelten also auch hier.

Dritter Abschnitt.

Der Abschluss der Dogmenbildung in der katholischen Kirche.

§ 83. Die Fixirung der mittelalterlichen Theologie als Kirchenlehre durch das Concil von Trient.

Canones et decreta Concil. Trid. ed. Richter et Schulte, 1853; die Lehrbestimmungen auch bei Streitwolf et Klener, Libri symbol. eccl. Rom. I u. in Denzinger's Enchiridion, bei Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papstt. 124 ff. A. Theiner, Acta genuina concil. Trid. 2 Bde., 1874. Le Plat, Monum. ad histor. conc. Trid. 7 Bde., 1781 ff. v. Döllinger, Ungedruckte Berichte u. Tagebb. z. Gesch. d. Conc. v. Tr., 1872. Paolo Sarpi, Istoria del conc. Trid., 1619, deutsche Übersetzung von Rambach 6 Bde., 1761 ff. Sforza Pallavicini, Istoria del conc. di Tr., 1656, lat. Übers., Antw. 1673 vgl. Ranke, WW. Bd. 39 Anhang S. 25 ff. Salig, Vollst. Hist. d. trid. Conc.

1) Hier auch in Bezug auf den Streit des L. Capella mit Buxtorf die Feststellung, daß der hebräische Text des A. T. *tum quoad consonas tum quoad vocalia sive puncta ipsa, sive punctarum vim saltem potestatem et tum quoad res tum quoad verba* θεόπνευστος sei (2).

3 Tle., 1741 ff. Mendham, Memoirs of the Council of Trent, 1834. Ranke Bd. 37, 129 ff. Maurenbrecher im Hist. Taschenbuch 1886, 147 ff.; 1888, 305 ff. Möller-Kawerau, KG. III, 215 ff. — Über die Lehre s. Chemnitz, Examen conc. Trid., 1566. Seeberg, Beitr. z. Entstehungsgesch. d. Lehrdekrete v. Tr. in Ztschr. f. k. Wiss. 1889, S. 546 ff. 604 ff. 643 ff. u. bei Thomasius II², 688 ff.

1. Die Reformation hat wärend der ersten Decennien ihres Bestandes reißende Fortschritte gemacht. Die geistige Bewegung des ausgehenden MA. hatte ihr positiv wie negativ die Banen geebnet. Die alte Kirche war unfähig, ihr einen Damm entgegenzusetzen. Man kann das an den Gegnern der Reformation wärend ihrer Anfänge studiren. In der allgemeinen Ratlosigkeit nahm man die Problemstellung des Gegners an[1]), man verteidigte mit halbem Mut die schlimmsten Auswüchse des mittelalterl. Christentums, die er angriff, man stützte sich auf die „Autorität“ der Kirche und suchte Schutz und Sieg im großen Geisterkampf bei der Politik und den Mitteln äußerer Macht. Und es war in der Tat schwer, eine durchschlagende Verteidigung des Alten zu füren. Die Theologen zerfielen in eine Anzal einander befehdender Gruppen, bei jedem Lehrpunkt von einigem Belang standen die Schuldifferenzen einander gegenüber, die thomistischen und die scotistischen resp. nominalistischen Auffassungen waren noch immer lebendig. Dazu kam, daß Ausdrucksweise und Methode der Theologie dem Zeitalter verächtlich und unverständlich geworden waren. Endlich aber ist zu beachten, daß auch im eigenen Lager der Ruf nach Reformation nicht zu überhören war (Spanien, Italien, das Oratorium und die Theatiner etc.). Und doch, alle diese Richtungen — Reformfreunde und strenge Curialisten, Mystiker und Dogmatiker aller Richtungen — bildeten in einer Hinsicht eine compakte Einheit, im Kampf gegen den Protestantismus. Der Wille war da, ihm fügte sich der Weg. Hierin ist es begründet, daß die internen Gegensätze ausgeglichen worden sind, und daß hiebei die

1) S. z. B. die Verteidigungen des Ablasses durch Tetzel und Eck oder Dietenberger's Schrift „Der leye, ob der gelaub allein selig mache“ oder Berthold's von Chiemsee, Tewtsche Theologey (ed. Reithmeyer 1852), Schatzgeier's Opp. (1543) etc. Eine Übersicht der Gedanken dieser vortrident. Theologie gibt Lämmer, Die vortrid. kath. Theologie, 1858. Der Raum verbietet hier ein näheres Eingehen, aber es lont diese Litteratur wieder — unter mehr historischen Gesichtspunkten als Lämmer (Schul- und Ordenstheologie) — durchzuarbeiten.

gröberen und derberen Gedanken und Tendenzen die Oberhand gewannen.

Es ist nicht unsere Aufgabe, auf die Reformen des kirchlichen Lebens einzugehen, zu denen die Reformation die römische Kirche zwang. Wir haben es mit der Theologie zu tun. Die thomistische Theologie hat in dieser nachreformatorischen Zeit wieder die Fürerrolle erlangt. Als die specifisch kirchliche Lehre fing man schon früher an sie zu betrachten. Jetzt wurde sie ein notwendiges Rüstzeug der Kirche. Sie war frei von der unheimlichen Skepsis und Kritik des Duns Scotus, sie war einfacher, ein geschlossenes System. Hier waren die Autorität und das Dogma sicher stabilirt, vernünftig begründet, hier war der Curialismus deutlich vertreten. Diese Theologie war der Niederschlag der Ideale und des Glaubens, die im 13. Jarh. zur Zeit der größten Machtentfaltung der Kirche gegolten hatten. Man begreift, daß man auf sie zurückgriff. Aber bei jeder Repristination von Gedanken schwinden die ursprünglichen feinen Zusammenhänge, die einst die Idee mit der Wirklichkeit verknüpften, und dadurch werden die Ideen entleert und vergröbert. Das System des Thomas, einst eine große Conception des kirchlichen Idealismus, wurde hineingerückt in den Bannkreis des kirchlichen Positivismus, den Duns geschaffen. Die küne Kritik der Nominalisten, ihre vorlaute Skepsis und strenge Dialektik brauchte man nicht, sie verschwand; aber man brauchte die *fides implicita* und die Unterwerfung unter die Formel, sie blieben. Das Große und Imponirende bei Thomas und Duns mußte abgestreift werden, das Phlegma, die Formeln blieben.

2. Aber war die mittelalterliche Theologie gescheitert am Empfinden und religiösen Bedürfnis des modernen Menschen, so war kein Sieg für die Dauer denkbar, one dieses Empfinden zu befriedigen. Hier hat der Jesuitenorden eingegriffen (vgl. Gothein, Ignat. v. L. u. die Gegenreformation, 1895). Er forderte Gehorsam und völlige Unterwerfung unter die Kirche so straff und streng als sie je im MA. verlangt worden waren, aber er verstand es, diese Forderung dem Empfinden und der Art des modernen Menschen anzupassen. Die alte Theologie wurde aufgenommen, aber sie wurde geschmückt mit den Mitteln der modernen humanistischen Gelehrsamkeit. Man schrieb elegant, die exegetische und historische Forschung wurde geschickt geübt. Auf dem Boden des Bußsakramentes aber waren die Würfel gefallen. Auf diesem Boden vor Allem setzte die jesuitische Praxis ein, sie hat das moderne römische Bußsakrament geschaffen. Die

Bußzucht, die im ausgehenden MA. so oft verwarlost darniederlag (s. Döllinger und Reusch, Gesch. d. Moralstreitigkeiten in d. röm.-kath. K., 1889, I, S. 20 A.), wurde belebt und erweitert (ib. I, 19 ff. 61 ff., Gothein a. a. O. S. 324 ff.). Sie wurde wieder die beherrschende Macht der Kirche, mit ihrem Attritionismus und Probabilismus, dem Intentionalismus und den Mentalreservationen, das historische Gegenstück zu der Rechtfertigung aus dem Glauben und dem neuen Leben aus dem Glauben bei den Protestanten. Und hier ist der Punkt, wo die schlimmsten Elemente in der Theologie des Duns und der Nominalisten in breiten Zügen in die Kirche hineinströmten, die Verkleinerung der Sünde und die Verhätschelung des Sünders, die dialektische Kunst mit den Intentionen, dem Willen und den Trieben der Sinnlichkeit, das Spiel mit den Autoritäten (vgl. Luthardt, Gesch. d. chr. Ethik II, 120 ff.). Aber grade so wurde der Zwiespalt zwischen der Kirche und der Welt überbrückt. Im Beichtstul lernte man die Kunst in der Welt zu leben, weltlich zu bleiben und doch seines Heils sicher zu werden. Das war die „dévotion aisée", der Pakt der Kirche mit dem Weltleben. Und nicht über die Dogmen predigte man — das blieb ein bedenkliches Gebiet —, man zeigte die Schönheit der Tugend und die Verwerflichkeit des Lasters. Man lenkte die Herzen dadurch ab von den brennenden Fragen der Zeit [1]). Aber auch mit dem Dogma wußte man sich abzufinden. Man schuf einen neuen Glaubensbegriff. Auch der alte Assensusglaube schien noch zu viel zu verlangen — auch hatte er keinen rechten praktischen Zweck —, man ersetzte ihn durch den Glauben des schweigenden Gehorsams. Es genügt, der kirchlichen Formel nicht öffentlich zu widersprechen. Das Dogma schien so gerettet, dieser Glaube jedem möglich zu sein. So ließen sich aber auch die Modernsten den Zügel der Kirche wieder gefallen. Man wurde wieder kirchlich. Kam dem Bedürfnis der großen Masse die Kunst des Beichtigers entgegen, so ist auch der Wechsel in der asketischen Methode nach den Bedürfnissen des modernen Menschen unternommen worden. Die Zeit der blos sinnlichen Zucht wie des reinen Autoritätsgehorsams war vorüber. Daher hat Ignatius die

1) Vgl. Gothein S. 319 ff., sehr richtig sagt derselbe: „die Predigt der Jesuiten, auf das Greifbar-Nächste gerichtet, war dazu bestimmt den katholischen Völkern diese Beschäftigung mit den Dogmen wieder abzugewönen, sie war für sie der Beschwichtigungstrank" (S. 321). Diese Methode ist für die Predigt der katholischen Kirche maßgebend geworden.

äußere Askese gering geachtet. An ihre Stelle traten die innerlich umwandelnden Meditationen der *exercitia spiritualia*, die Askese wurde in ihrer äußeren Gestalt Mittel zum Zweck (vgl. Gothein S. 227 ff. 240. 416 ff.). Und dem entsprechend ist das Ziel des Gehorsams nicht nur in der äußeren Unterwerfung zu erblicken, sondern im Wandel der eigenen Überzeugung [1]). Und wurde das Ziel im einzelnen Fall auch nicht erreicht, so übte es doch seine suggestive Wirkung auf das Gemüt aus. Man tat es aus Gehorsam, aber man tat es selbst, man tat es zur Förderung der Ehre Gottes [2]).

Das sind einige der Gedankenelemente, die den nachreformatorischen Katholicismus bewegt haben. Zunächst die Rückkehr zu Thomas, zum alten Dogma und zum Curialismus, die Abstoßung aller skeptischen kritischen Elemente in der Theologie. Auf dem Gebiet des Dogmas und der Kirchenpolitik schien der Thomismus definitiv zu siegen. Aber wie ihm sein Schwung unter dem Druck des Positivismus des Duns verloren ging, so drang auf dem Gebiet des praktischen Christentums die Depotenzirung der Sünde und Gnade samt dem Raffinement der Alles entschuldigenden und ermöglichenden Dialektik, die Duns aufgebracht hatte, in die Kirche ein. Von den beiden großen Fürern der mittelalterl. Theologie hat man viel entlehnt, aber ihr Bestes konnte man nicht brauchen. Was sie boten, wurde hineinverflochten in die kirchliche Realpolitik der Jesuiten. Der Jesuitismus ist es schließlich — die Geschichte seiner Ausbreitung ist die Geschichte der Gegenreformation —, der das große Werk vollbracht hat, die Überlieferung des katholischen MA. dem Geist der Neuzeit annehmbar gemacht zu haben. Darin besteht seine historische Bedeutung, dadurch wird er zum Gegenbild der Reformation.

---

1) Über den Gehorsam s. Döllinger u. Reusch, Moralstreitigk. I, 623 ff. Gothein (S. 332) findet einen Widerspruch zwischen der Betonung des Willens und des willenlosen Gehorsams. Kaum mit Recht, denn dieser Gehorsam soll mit Lust und innerer Hingebung ausgeübt werden (s. ib. 455), als eigene freie Tat. In dieser raffinirten Anpassung aller Forderungen an den Geist und Sinn des modernen Menschen beruht vielmehr zuhöchst die Kraft der Jesuiten.

2) Auch dem Ignatius ist der Zusammenhang zwischen der „Ehre Gottes" und dem Gehorsam geläufig gewesen (s. Gothein S. 334. 426. 452. 455). Will man auf dem so andersartigen Gebiet des Protestantismus eine Parallele zu diesem merkwürdigen Geist finden, so bietet sich dazu — trotz der gemeinsamen inneren Kämpfe — nicht Luther dar, sondern Calvin, der Studiengenosse des Ign. in Paris.

3. Das Concil von Trient (1545—63) hat die schwierige Aufgabe gelöst, einen mittleren Durchschnitt der scholastischen Theologie herzustellen, der als Kirchenlehre proklamirt wurde. Nur mühsam ist dies Resultat erreicht worden. Die theologischen Schulgegensätze traten in fast allen Fragen zu Tage. Eine Einheit vermochte man nur durch Anwendung mühsamer diplomatischer Künste zu erreichen. Man ging den Controverspunkten entweder aus dem Wege oder man verschleierte sie. So erscheinen die Lehrbestimmungen des Concils dem, der ihre Entstehungsgeschichte studirt hat, nur zu häufig als das Produkt bewußter kirchenpolitischer Mache und diplomatischen Raffinements. Nicht ein freudiges und kräftiges Bekenntnis des Glaubens bieten die Dekrete dar, sondern kunstvoll geschmiedete, unter viel Sorge und Pein gebogene und wieder gefeilte, Compromißformeln.

4. Indem wir uns den Lehrdekreten von Trient zuwenden, ist zunächst über die Lehre von der Schrift und Tradition zu berichten (sessio 4). Hier ist zunächst die völlige Gleichstellung von Tradition und Schrift zu betonen. Die Synode nimmt *pari pietatis affectu* die heil. Schriften und die Traditionen an. Jene haben Gott zum Autor, diese sind *a Christo vel a spiritu sancto dictatae.* Der Widerspruch, der gegen diese Gleichstellung der Tradition erhoben wurde, war umsonst. Das Concil hat wirklich die kirchlichen Traditionen, weil wie die Schrift inspirirt, für dieser ebenbürtig anerkannt. Man hat sich aber gehütet die Traditionen, auf die sich dies bezieht, festzustellen. *Eas nos recipere quas volumus, quae autem nobis displicent eas omnino respuere* (Acta I, 71 b), diese naiven Worte eines Bischofs verraten den allgemeinen Standpunkt. — Mit Berufung auf die Tradition wird die Vulgata als die authentische Übersetzung festgesetzt. Recipirt werden auch die alttest. Apokryphen. Der Versuch der Gleichstellung von Schrift und Tradition schlägt hier wie immer in eine faktische Unterordnung der ersteren unter letztere um. Aber mit Recht durfte man nun meinen, die Hälfte des Weges zurückgelegt zu haben.

5. Die 5. Session stellte die Lehre von der Erbsünde fest. Auch hier machte sich alsbald der Schulgegensatz spürbar, denn wärend die einen das Wesen der Erbsünde in die Concupiscenz verlegen wollten, dachten die anderen nur an den negativen Mangel an Gerechtigkeit. Dazu kam, daß die Frage nach dem Verhältnis der Maria zur Erbsünde alsbald mit herein spielte (Acta I, 145 f.). Die

schließlich angenommene Lehre ist kurz folgende: a) Der erste Mensch hat die Gerechtigkeit und Heiligkeit, in die er im Paradies eingesetzt[1]) worden ist, durch seine Schuld verloren und ist dadurch unter Gottes Zorn und die Gewalt des Teufels geraten. Dadurch trat eine Verschlechterung des ganzen Menschen ein: *totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse.* Doch gilt das nur in dem Sinn: *tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum* (sess. 6 c. 1). b) Adams Schuld und Sünde ist auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen. c) Da *propagatione, non imitatione* die Sünde auf Adams Nachkommen überging, so können menschliche Mittel nicht von ihr befreien. d) Selbst die Kinder können nur durch die Wiedergeburt der Taufe von dem durch die Geburt überkommenen Wesen gereinigt werden. e) Durch die Taufe wird die Erbsünde nicht nur durch Imputation vergeben, sondern die Taufe erneuert den Sünder wirklich. Es bleibt aber in demselben *concupiscentia vel fomes.* Die Concupiscenz nenne der Apostel gelegentlich Sünde, doch hat das nach der Lehre der Kirche nicht den Sinn, *quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat*[2]). f) Diese Bestimmungen sollen aber auf die Maria keine Anwendung finden.

6. Der 6. Session fiel die Aufgabe zu die Rechtfertigung zu behandeln. An diese Arbeit ist sehr viel Mühe und Zeit gewandt worden. Sarpi erzält, daß wol an hundert Sitzungen an die Sache gewandt worden und daß der zweite Präsident des Concils Cervino Tag um Tag an dem Dekret gebessert habe, um es allen Anforderungen und Richtungen genehm zu gestalten. Das ist verständlich, denn

---

1) Vgl. hiezu die Profess. fid. Trid.: *apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. Item sacram scripturam iuxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum admitto, nec eam unquam nisi iuxta unanimem consensum patrum accipiam et interpretabor.* In diesen Sätzen ist der Schrift nicht nur die zweite Stelle neben der Tradition angewiesen, sie ist auch gebunden und geknebelt. Zugleich aber ist prinzipiell auf jede religiöse und wissenschaftl. Vertiefung des Schriftverständnisses Verzicht geleistet worden.

2) Für constitutus hieß es im ursprünglichen Entwurf des Dekretes: creatus (Acta I, 130b), ebenso fehlen später die im Entwurf stehenden Worte: *nulla etiam animae parte illaesa durante.* Erstere Veränderung ist durch die Lehre vom *don. superadditum* (S. 98) erfordert.

erstens forderte der protestantische Gegensatz eine genaue Darstellung, zum anderen aber ließ — und darin lag die Schwierigkeit, wie Cervino hervorhob — die scholastische Tradition hier im Stich[1]), wurde doch seit Duns die Rechtfertigung nur als Bestandteil des Bußsakramentes kurz behandelt. Die besondere Rechtfertigungslehre, die man jetzt aufstellte, ist vom Protestantismus der katholischen Kirche abgerungen worden. Das Vorbild, an das man sich hielt, war die Darstellung des Thomas. — Man hat auf dem Concil die Lehre ursprünglich in drei Abschnitte geteilt: 1) wie es zur Rechtfertigung komme, was Gott, was der Mensch dabei tue, welche Bedeutung der Glaube für die Rechtfertigung habe; 2) wie der Mensch die empfangene Rechtfertigung beware; 3) wie er, falls er aus der Rechtfertigung gefallen; sie wieder erlangen könne. Der erste Abschnitt war der entscheidende. Man hat sich in der Tat über bestimmte Grundanschauungen bald geeinigt: 1) daß die Berufung durch Gesetz und Evangelium geschehe; der Verkündigung stimme der Mensch durch den Glauben zu; 2) daß die Gnade eine neue Beschaffenheit der Seele sei, die sich in guten Werken beware; 3) demgemäß spielt überall ein gewisser Synergismus mit herein, und ist der Glaube Bedingung der Rechtfertigung, sofern diese die Anerkennung der kirchlichen Lehre voraussetze. — Aber im Ramen dieser gemeinsamen katholischen Grundgedanken fehlte es nicht an Differenzen. Die thomistische Lehrtradition machte die Sündenvergebung abhängig von der eingetretenen effektiven Ausrüstung mit der Gnade (oben S. 104. 186), die scotistische Ansicht ließ dagegen zuerst die Vergebung, dann erst die Eingießung der Gnade eintreten (S. 145. 186). Unter der Einwirkung der protestantischen oder paulinischen Rechtfertigungslehre hat letztere Betrachtungsweise eine Bedeutung empfangen, die ihr im Sinn ihres größten mittelalterl. Vertreters keineswegs eignete[2]). Beide Standpunkte waren auf dem Concil

1) S. noch die Unklarheit im Dekret über die Rechtf. (c. 1), wonach zwar alle Menschen *servi peccati* sind, obgleich *in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum.*

2) Hier ist an Pighius und Gropper zu erinnern, die beide die imputirte Gerechtigkeit Christi der eingegossenen Gerechtigkeit voranstellen und dabei für das praktisch religiöse Bewußtsein den Ton auf jene fallen lassen, s. Linsenmann Tüb. Quart.schr. 1866, 641 ff. Brieger, in Ersch. u. Gruber's Encycl. Sekt. I Bd. 92 S. 235. Dittrich, Gasp. Contarini S. 660 ff. Sehe ich recht, so weist dieser Standpunkt, den auch Seripando zu Trient vertrat (Seeberg, Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1889, 671 ff.), auf das scotistische Schema zurück. Den thomistischen, nicht evangelischen, Charakter der

vertreten. Die einen meinten: *imputatio Christi in nobis facit, ne peccata imputentur, non tamen iustificat, sed post remissionem peccatorum deus nos iustificat, et iustificatio non est remissio peccatorum, quia fit ante remissio quam iustificatio* (Acta I, 176 a), die anderen: *deus primum infundit gratiam, deinde remittit peccata* (ib. 180 b). Endlich begegnet uns bei einigen Vätern des Concils eine gewisse Sympathie für die evangelische Ansicht [1]). Ebenso lag darin eine Differenz vor, daß die einen den unter der allgemeinen Einwirkung der *gratia vocationis* geschehenen Werken eine verdienstliche auf die Gnade disponirende Kraft zuschrieben (z. B. Acta I, 179 b. 176 b. 180 a), wärend andere nur den durch die Gnade gewirkten Werken Bedeutung beilegen wollten (ib. 181 a vgl. Sarpi II, 366 ff.). Auch hinsichtlich des Maßes der göttlichen Einwirkung und der menschlichen Freiheit im Gnadenvorgang bestanden Meinungsverschiedenheiten. — Hinsichtlich des zweiten Status der Rechtfertigung wurden als die Mittel sich in der Rechtfertigung zu erhalten der Gebrauch der Sakramente, Gebet und gute Werke namhaft gemacht. Der in der Gnade stehende Mensch kann sich *de condigno* das ewige Leben erwerben (Acta I, 195). Die Wiederherstellung des Rechtfertigungsstandes — das ist das dritte — wird durch das Bußsakrament bewirkt, wie die Taufe jenen Stand erstmalig herstellt. Dabei besteht der Unterschied, daß für den Fall, daß der Gefallene den Glauben nicht verloren hat, es einer Herstellung desselben nicht erst bedarf (ib. 188 b) [2]). Ebenso muß der Gefallene die zeitlichen Strafen der Sünde selbst durch Bußwerke abbüßen, da das Bußsakrament ihn nur von den ewigen Strafen befreit, wärend durch die Taufe sowol die zeitlichen wie die ewigen Strafen aufgehoben werden.

Der erste Entwurf des Lehrdekretes wurde abgelehnt (I, 203 ff.). Wärend an einer neuen Formel gearbeitet wurde, ist eine Anzal von Fragen, über die man nicht einig werden konnte, diskutirt worden. So die Frage, ob die dem Menschen mitgeteilte *iustitia inhaerens* ge-

---

Rechtfertigungslehre des Card. Contarini habe ich erwiesen a. a. O. S. 657 ff. vgl. 676 f. Dem ist auch Kawerau beigetreten (Möller, KG. III. 129).

1) Hier kommen bes. in Betracht Jul. Contarini (Neffe des bekannten Cardinals), Thomas Sanfelice, Bischof v. Cava, der Augustinergeneral Seripando. Man muß sich aber hüten die Meinungen dieser Männer kurzerhand für „evangelisch“ zu erklären, s. Seeberg a. a. O. S. 652 ff.; ferner der Erzbischof Bandini v. Siena (Pallavicini VIII, 4, 7).

2) Hier tritt besonders deutlich die die ganze Ausfürung beherrschende unevangelische Auffassung des Glaubens zu Tage.

nüge, um durch die aus derselben hervorgehenden Werke das ewige Leben zu verdienen, oder ob es außerdem noch der Imputation der Gnade zur Ergänzung der menschlichen Werke bedürfe. Sehr viele Prälaten sprachen sich für die erste Annahme aus, z. B. I, 258 b: *homo iustificatus, si inhaerentem suam iustitiam retinuerit et bona opera facit, potest cum ea ante tribunal dei sine alia imputatione iustitiae comparere.* Ebenso stand hinsichtlich der Heilsgewißheit die Ansicht, daß man, one eine besondere Offenbarung sie nicht erlangen könne, der anderen entgegen, daß man vermöge des Empfanges der Sakramente und der Erfüllung der Gebote seines Heils sicher sein könne. Jenes ist thomistische, dies scotistische Lehre (oben S. 104. 187). Lehrreich sind noch die Verhandlungen über die Rechtfertigung aus Glauben. Sowol das *fide* als das *sine operibus* machte Schwierigkeiten. Es fehlte nicht an solchen, die die letzteren Worte im Dekret am liebsten gestrichen hätten (I, 340 f.); sie sind auch schließlich unterschlagen worden. Den Glauben faßte man als *fides formata*, oder als Bezeichnung der *religio christiana* oder als *dispositio* auf die Rechtfertigung. Zu Obigem vgl. meine Untersuchungen Ztschr. f. k. Wiss. 1889, 649—700.

Wir treten jetzt an das schließlich recipirte Dekret heran. Die ursprüngliche Dreiteilung des Stoffes merkt man sowol der positiven Darstellung des Dekretes als den die Gegenlehre verdammenden Canones an (cap. 1—9, 10—13, 14—16 u. can. 1—22, 23—26, 27—33). a) Von der Rechtfertigung heißt es: *ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae in statum gratiae* (c. 4). Die Heilsordnung nimmt bei den *adulti* ihren Anfang mit der *gratia praeveniens,* d. h. mit der Berufung und der sie begleitenden *gratia excitans* und *adiuvans.* Der Mensch bereitet sich nun, Gottes Werk zustimmend und mit ihm wirkend (*eidem gratiae libere assentiendo et cooperando*), selbst auf die Rechtfertigung vor (c. 5). Einerseits wird also eine Cooperanz vor der Rechtfertigung zugestanden, auch sind die der Rechtfertigung vorangehenden Werke nicht durchweg sündig (can. 7); andererseits soll aber die Berufung eintreten: *nullis eorum existentibus meritis.* Hiebei konnten die Thomisten wie die Vertreter des *meritum de congruo* sich beruhigen. Die unter dieser allgemeinen Einwirkung der Gnade sich entwickelnde Vorbereitung auf die Rechtfertigung faßt zunächst den Glauben in sich: *fidem ex auditu concipientes libere moventur in deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt,* vor Allem daß Gott den Sünder aus Gnaden in Christo [1])

1) Auch hier ist der Ausdruck unklar: Christus sei für die Sünden der

rechtfertigen werde. Von der Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit erheben sie sich im Glauben zur Betrachtung der Barmherzigkeit: *fidentes deum propter Christum propitium fore.* Jetzt beginnt die Liebe zu Christo als dem Urquell der Gerechtigkeit, *ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem,* dazu kommt der Vorsatz eines neuen Lebens (c. 6). Der Glaube, die Anfänge der Liebe zu Gott, des Abscheus gegen die Sünde und der Vorsatz Gottes Gebote zu halten, werden also vor der eigentlichen Gnadenmitteilung durch das Wort gewirkt. — — b) Auf diese Disposition oder Präparation folgt die Rechtfertigung selbst: *quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus* (c. 7). Dabei wird ausdrücklich verdammt: *homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate quae in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem dei* (can. 11). Die Rechtfertigung besteht in der Erneuerung des inneren Menschen, die durch das Taufsakrament geschieht. Dadurch wird zugleich mit der Sündenvergebung Glaube, Hoffnung und Liebe dem Menschen mitgeteilt. Diese Mitteilung erfolgt in dem dem h. Geist gefallenden Maß, sowie *secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem* (c. 7)[1]. Mit Paulus setzt sich das Dekret so auseinander, daß mit „*per fidem*" gesagt sei, der Glaube sei *fundamentum et radix omnis iustificationis*, durch „*gratis*" soll gelehrt sein, daß der der Rechtfertigung voraufgehende Glaube samt den Werken die Gnade nicht verdiene, über „*sine operibus*" wird geschwiegen (c. 8). Ebenso geschickt wird die Frage nach der Heilsgewißheit umgangen, indem ihr die Spitze *contra inanem haereticorum fiduciam* gegeben wird. Gewiß werden durch die Gnade die Sünden vergeben, aber wer mit der Gewißheit dieser Vergebung pralt oder in ihr allein ausruht, dem sind die Sünden nicht vergeben! Man dürfe nicht verlangen, daß alle Gerechtfertigten gewiß seien ihrer Rechtfertigung. Zwar dürfe man nicht zweifeln an den Wirkungen Christi und der Sakramente, wol aber „kann" jeder Furcht empfinden angesichts der eigenen

ganzen Welt, für alle gestorben, aber nur die erhalten seine Woltat, *quibus meritum passionis eius communicatur* (c. 2. 3).

1) Hier ist wieder Alles absichtlich in der Schwebe gehalten: es wird nicht klar, ob die Eingießung der Vergebung vorangeht oder ihr folgt; ebenso wird die freie Mitteilung der Gnade sofort corrigirt durch diese *cooperatio.*

Schwäche betreffs „seiner Gnade" (c. 9)[1]). — Dieser grundlegende Abschnitt ist aus zwei Gedankenreihen combinirt: 1) Im Wort ergeht eine allgemeine, vorbereitende Gnadenwirkung, die auf psychologischem Wege den Glauben samt dem Streben nach dem Guten erzeugt; 2) die Kraft zum Guten, Glaube, Hoffnung, Liebe wird dem Menschen durch das Taufsakrament eingegossen. Hier empfängt er die Rechtfertigung als Mitteilung der Gnade samt der Sündenvergebung. Obgleich nun jene erste Gedankenreihe der protestantischen Auffassung entgegenzukommen scheint, ist die Differenz doch ersichtlich, indem jene die Begnadigung nicht in sich faßt und das Gewicht der Betrachtung nicht auf das Wort und den Glauben, sondern auf das Sakrament und die inhärente Gnade fällt[2]).

c) Die Gabe der Rechtfertigung wird bewart durch Einhaltung der Gebote und gute Werke, dadurch tritt zugleich eine Steigerung der Rechtfertigung ein: *per observationem mandatorum dei et ecclesiae in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus crescunt atque m a g i s   i u s t i f i c a n t u r* (c. 10). Die Rechtfertigung als schöpferische Gottestat ist allerdings ein einmaliger Akt (s. Thomas oben S. 104), sofern sie aber einen sittlichen Stand begründet, ist doch auch ein Fortschritt in ihr möglich, wie die obigen Worte zeigen. Die göttlichen Gebote soll und kann der Mensch, da sie ihm Gott zur Erfüllung gab, auch befolgen. Wenn der Gerechtfertigte dabei auch in veniale Sünden fällt, so hört er darum doch nicht auf gerecht zu sein (c. 11). Niemand darf etwa auf seine Prädestination hin sicher sein (c. 12. can. 15. 16). Die Grundstimmung des christlichen Lebens sei die Furcht, die sich nicht genug tun kann in den vorgeschriebenen Werken der katholischen Devotion: *cum timore ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in ieiuniis et castitate, formidare enim debent scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sunt* (c. 13). Wer diese Sätze an maßgebender Stelle liest, dem ist es, als wenn es nie einen Augustin in der abendländischen Kirche gegeben hätte. Das Dekret bewegt sich praktisch in der Frömmigkeit Cyprians mit ihrer Furcht und gesetzlichen Observanz (vgl. Bd. I,

1) Dieses Kap. ist ein raffinirtes Machwerk, die Entscheidung wird geflohen, doch neigt sie sich mehr zu Gunsten der Thomisten, weil der protestantische Gegensatz — der ins Ungeheuerliche verzerrt ist — dahin drängte.

2) Wie sich der Prozeß in dem als Kind Getauften gestaltet, wird nicht gesagt.

153 ff. 252). Das sittliche Leben unterfällt dem Schema des *meritum*. Wer hieran zweifelt, unterliegt dem Anathema (can. 26). Freilich wird auch betont, daß diese *merita*, weil von der Kraft Christi des Hauptes in den Gliedern gewirkt und von der *iustitia inhaerens* ausgehend, Gottes *dona* sind (c. 16). Aber *hominis iustificati bona opera* sind auch *ipsius iustificati merita* und verdienen als solche das ewige Leben (can. 32). Man sieht, es soll alles beim Alten bleiben.

d) Nun kann aber durch jede Todsünde, nicht blos durch den Unglauben die Gnade der Justifikation verloren werden (c. 15). Die Todsünder können wieder gerechtfertigt werden (*rursus iustificari poterunt*), nämlich durch das Bußsakrament, und nicht etwa blos durch den Glauben (can. 29). Aber dazu bedarf es nicht nur der *contritio*, sondern auch der *confessio, saltem in voto et suo tempore faciendam*, samt der *absolutio* und den Werken der *satisfactio*. Die ewige Strafe wird samt der Schuld durch die Absolution aufgehoben, zur Tilgung der *poena temporalis* bedarf es der Satisfaktionswerke (c. 14). Das praktische Erlebnis der Rechtfertigung wird sich also innerhalb des Bußsakramentes vollziehen.

Diese Lehre gibt den Durchschnitt der scholastischen Anschauungen wieder (vgl. Chemnitz, Examen conc. Trid. I, 369). Die Annahme dieser Lehre ist aber die notwendige Voraussetzung der Rechtfertigung: *quam* (d. h. die kath. Rechtfertigungsdoktrin) *nisi quisque fideliter firmiterque receperit, iustificari non poterit* (c. 16 fin.). Nicht mehr um theologische Annahmen, sondern um die heilsnotwendige Kirchenlehre handelt es sich hinfort bei dieser Auffassung des christlichen Lebens.

7. Die siebente Session brachte die Feststellung der Sakramentslehre. Auch hier trat zunächst der Schulgegensatz zu Tage, indem die einen die Sakramente in sich die Gnade enthalten lassen wollten, die anderen sie für Zeichen ansahen, die Gott vermöge eines Paktes mit seiner Wirkung begleite (s. oben S. 109 f.). Diese Frage ist ebensowenig gelöst worden, wie die nach dem *Character indelebilis* [1]). Im Wesentlichen war man aber in der allgemeinen Sakramentslehre einig, und da jene Differenzen vielleicht auf tiefere Gegensätze zwischen den Thomisten und Scotisten hätten füren können [2]), so beschloß man hierüber kein Dekret aufzustellen, sondern die gegnerische Lehre durch

1) Von der Zertrümmerung, welche die Kritik des Duns an diesem Begriff vollzogen hatte (die Stelle s. S. 111), hat sich derselbe nie mehr erholt.

2) Vgl. Pallavicini IX, 7, 1 u. Sarpi II, 597 ff.

Canones zu verdammen. Dieser Darstellung kann man aber die positive Meinung im Wesentlichen entnehmen. Folgende Grundzüge seien namhaft gemacht: die sieben Sakramente sind von Christo eingesetzt (can. 1), sie sind heilsnotwendig, sofern man one sie die *gratia iustificationis* nicht erlangen kann (4). Sie dienen nicht nur der Ernärung des Glaubens (5), sie sind nicht nur äußere Zeichen und Merkmale der Bekenner, sondern enthalten die Gnade [1]) (6), sie wirken *ex opere operato*, und sie — nicht nur der Glaube — bringen die Gnade (8). Drei von ihnen drücken der Seele einen Charakter ein: *hoc est signum quoddam spirituale et indelebile* (9).

8. Auch über die Taufe wurden nur Canones aufgestellt. Die Taufe der Häretiker ist, falls sie *cum intentione faciendi quod facit ecclesia* vollzogen wurde, giltig (4). Die Taufe befreit nicht von der Pflicht das Gesetz Christi samt allen Geboten der Kirche einzuhalten (7. 8). Die nach der Taufe geschehenden Sünden werden *sola recordatione et fide baptismi* nicht vergeben oder venial (10). Zuletzt werden die Wiedertäufer abgewiesen (12—14).

9. Bei der Confirmation werden anathematisirt die Anschauungen, als sei sie kein rechtes Sakrament oder *olim nihil aliud fuisse quam catechesim* (1) oder daß ein *simplex sacerdos*, nicht nur ein Bischof sie vollziehen könne (3).

10. Erst die 13. Session weist wieder einen dogmatischen Ertrag auf. Es handelte sich um die Abendmalslehre. a) Auch hier standen die Schulgegensätze einander gegenüber (Sarpi III, 240 ff.). Die positive Lehre ist folgende. Unter der *species* der Elemente ist Christus der Gottmensch *realiter et substantialiter* gegenwärtig. Zwar sitzt er zur Rechten des Vaters im Himmel *iuxta modum existendi naturalem*, was aber nicht ausschließt eine *existendi ratio*, die wir zwar nicht ausdrücken, aber als möglich erkennen können, vermöge der Christus *multis aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit* (c. 1). Durch die Consekration findet eine *conversio totius substantiae panis in substantiam corporis Christi* statt (c. 4). Und zwar ist der ganze Christus (*totus et integer Christus*) unter der Gestalt des Brotes und in jedem Teil dieser Gestalt gegenwärtig (c. 3). Wärend bei allen anderen Sakramenten die *vis sanctificandi* erst im Moment des Gebrauches eintritt, ist in der Eucharistie Christi

---

1) *Continere gratiam*, das ist die alte Formel s. S. 109. Hier wird Zwingli abgewiesen, zugleich aber der scotistischen Theorie der Weg verlegt.

Leib schon vor dem Genuß da, da der Herr das Brot Leib nannte, bevor es die Jünger empfangen hatten (c. 3). Aus diesen Gedanken ergibt sich sowol die Verteidigung des *latriae cultus qui vero deo debetur*, für die Hostie, als die Vertretung des Fronleichnamsfestes (c. 5). — Der Segen des Sakramentsgenusses besteht in der Vergebung der läßlichen Sünden und in der Bewarung vor Todsünden (*quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus praeservemur*); ferner ist das Sakrament ein Unterpfand der künftigen Herrlichkeit und Seligkeit sowie ein Symbol der Einheit des Leibes Christi (c. 2).

Verdammt werden u. a. folgende Punkte: daß nach der Consekration die Brotsubstanz fortbestehe (can. 2), daß Christus gegenwärtig sei *in usu, dum sumitur, non autem ante vel post* (4), daß die Sündenvergebung die Haupt- oder auch die einzige Frucht der Eucharistie sei (5), die Leugnung der Selbstcommunion der Priester (10), die Bezeichnung des Glaubens als *sufficiens praeparatio* zum Empfang des Sakramentes (11)[1].

b) Erst in der sess. 21 (1562) ist die oft vor das Concil gebrachte Forderung der Gewärung des Kelches an die Laien zur Verhandlung gelangt. Hier wird festgestellt, daß die Einsetzung des Abendmals nicht erfordere, daß alle Gläubigen das Abendmal in beiderlei Gestalt empfangen müßten (c. 1), und daß die Kirche Gewalt habe *in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia*, Veränderungen vorzunehmen. Das tat sie auch, indem sie *gravibus et iustis causis adducta* die Laien vom Kelch ausschloß (c. 2). Und innerlich ist hiegegen um so weniger etwas einzuwenden, als unter jeder der beiden Gestalten der ganze Christus gegenwärtig ist, also niemand durch die Kelchentziehung um ein Gut betrogen werde (c. 3). Sonach werden verdammt die bezweifeln, daß die Kirche aus gerechten Ursachen den Laien den Kelch entzog (can. 2). Schließlich aber wird die Beantwortung der Fragen, ob die Kirche für immer an der Kelchentziehung festhalten müsse, oder ob sie den Kelch einem Volk oder Reich *sub aliquibus condicionibus* zugestehen könne, auf später verschoben. Später hat man wegen der Sache *ad sanctissimum domi-*

---

1) In dem ursprünglichen Entwurf der Canones ist in can. 8. 10 auch die Forderung des Kelches für die Laien anathematisirt (Acta I, 520 b). Politische Erwägungen bewirkten, daß eine Entscheidung hierüber hinausgeschoben wurde (Act. I, 503 a. 521 b. 528 b).

num nostrum esse referendum beschlossen (Acta II, 96 ff.). Eine Entscheidung ist nicht erfolgt.

c) In diesem Zusammenhang gedenken wir noch des Meßopfers, von dem sess. 22 handelt. Christus, der melchisedekische Hohepriester, hat, damit sein Opfer nicht erlösche, im Abendmal ein von den Jüngern zu wiederholendes Opfer eingesetzt, *quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur*. Die Wiederholung dieses Opfers ist geboten durch die Worte: „Dies tut zu meinem Gedächtnis" (c. 1). Wer diese Exegese bezweifelt, wird anathematisirt (can. 2)[1]. Derselbe Christus, der sich am Kreuz dargebracht hat, wird in der Messe unblutig geopfert. Wer an der Wirklichkeit dieses Opfers zweifelt, verfällt dem Anathem (can. 1). Durch diese Darbringung wird Gott versönt und schenkt Gnade und die Gabe der Buße und vergibt *peccata etiam ingentia*[2]. Dies Opfer kommt auch Verstorbenen zu gute. Seine Wirkung begreift sich daraus, daß es inhaltlich mit dem Kreuzesopfer identisch ist, *sola offerendi ratione diversa* (c. 2). Die ganze römische Meßpraxis wird sodann dogmatisirt: die Messen *in honorem et memoriam sanctorum* und die *missae privatae* (c. 3. 6), die Vermengung des Weines mit Wasser (c. 7), der Meßkanon (c. 4), die Ceremonien und Gewänder, der Wechsel von *submissa et elatiore voce* (c. 5). Die Abweichungen von diesen Punkten werden mit dem Anathem belegt (can. 5—9). Hiemit war wieder ein Stück mittelalterl. Vulgärchristentums mit all seinen Unklarheiten und Inconsequenzen geborgen. Das Werk Christi war in die Hand der Kirche d. h. ihrer Priester gegeben[3]; das entspricht ja der Tendenz der ganzen Sakramentslehre des MA.

---

1) Begrifflich bleibt hier alles im Dunkeln: das Meßopfer soll ein bloßes Abbild, eine Darstellung des Kreuzesopfers sein, aber es soll doch das Priestertum Christi in der Welt forterhalten und das Kreuzopfer einfach wiederholen. Man begreift, daß dies in den Debatten zu schaffen machte: ist das Abendmal — schon das erste Abendmal — Christi Opfer, wozu dann das Kreuzopfer (z. B. Acta II, 78 b. 82 b. 81 a. 83. Döllinger, Berichte u. Tagebücher II, 81)?

2) Auch hier ist das Dekret widerspruchsvoll. Nach dieser Stelle (c. 2) tilgt es als Christi Opfer alle — auch Todsünden, aber c. 1 heißt es: *atque illius virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur*. Man begreift von dieser Schwierigkeit her die S. 188 A. 1 erwänte Theorie vgl. S. 324.

3) Man beachte noch die rohe Vorstellung von der Wirkung des Opfers, die durch das Meßopfer aufrecht erhalten wird (s. schon Gregor oben S. 11). E

11. Eingehend legt sess. 14 die Lehre vom Bußsakrament dar. Das Bußsakrament hat Christus eingesetzt (Joh. 20, 22 f.) zur Vergebung der Sünden für die, welche die Taufgnade verloren haben (c. 1. 2). Sein Wesen besteht in der priesterlichen Absolution (vgl. oben S. 118. 122 A.), es umfaßt *contritio*, *confessio* und *satisfactio*, es bewirkt Versönung mit Gott, der bisweilen bei frommen Leuten Frieden des Gewissens und der Trost des heil. Geistes folgen [1]) (c. 3). Die Ansicht, als wenn die Buße aus den *terrores conscientiae* und dem Glauben bestehe, wird verdammt (ib.). Das Dekret handelt nun von der Contrition (c. 4). Sie befaßt in sich den Schmerz um die begangene Sünde samt dem Vorsatz nicht mehr zu sündigen. Sie verbindet sich zum rechten Empfang des Sakramentes *cum fiducia divinae misericordiae et voto praestandi reliqua*. Auch dann wenn die Contrition, weil mit der Liebe verbunden, vollkommen ist, bewirkt sie nicht an sich die Versönung, sondern vermöge des mit ihr verbundenen *sacramenti votum* [2]). Die *contritio imperfecta, quae attritio dicitur*, macht den Menschen nicht nur nicht zu einem Heuchler, sondern ist eine Gabe des h. Geistes, mit deren Hilfe der Sünder *viam sibi ad iustitiam parat*. Sie vermag freilich *per se* den Sünder nicht zur Rechtfertigung zu füren, aber sie „disponirt" ihn auf das Sakrament. Das ist an sich nur die vulgäre mittelalterl. Lehre. Nun wird aber weiter betont, daß keine Gnadenmitteilung *absque bono motu suscipientium* erfolge, und daß die Niniviten von dieser Reue der *utiliter concussi* fortschritten zur *plena terroribus poenitentia*. Es scheint also wieder die *contritio* notwendig zu sein, aber, genauer be-

---

lonte sich übrigens einmal den geschichtlichen Wechselwirkungen nachzugehen, die zwischen der Meßopfertheorie und der Satisfaktionslehre bestanden haben, das kirchliche Opfer ist nicht selten der Doppelgänger des Opfers Christi gewesen.

1) Die lehrreichen Worte lauten: *reconciliatio cum deo, quam interdum in viris piis et cum devotione hoc sacramentum percipientibus conscientiae pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet.* An sich genügt das *opus operatum* und sein „objektiver" Erfolg, der Frieden der Buße ist etwas Accessorisches, was bisweilen bei „Frommen" eintritt! Hier hat Luther eingesetzt, jenes „Objektive" genügte nicht, es war ein Weg zu suchen, auf dem das *interdum* zur Regel wurde. Der 5. Canon quittirt über diesen Versuch, indem er die Anschauung, daß der Mensch blos durch die Erwägung seiner Sünden zum Heuchler werde, verdammt.

2) Diese Forderung räumt an sich eine Schwierigkeit des mittelalterl. Systems fort, aber sie ist im Zusammenhang nicht fester begründet als der Gedanke des Thomas oben S. 119.

trachtet, begründet auch diese Erwägung keinen wirklichen Fortschritt über die vulgäre Anschauung des späteren MA., da auch diese die Verwandlung der Attrition in Contrition erforderte, freilich durch den Eintritt des Sakramentes (s. oben S. 120. 159)[1]).

Auf die Contrition folgt die Beichte, und zwar sollen dem Priester alle Todsünden, deren man sich erinnert, und zwar nicht nur *in genere*, sondern *in specie*, unter Anfürung der für die Beurteilung der Sünde wichtigen Umstände gebeichtet werden. Nur so kann nämlich der Priester das rechte Urteil fällen und die geeignete Strafe finden (c. 5). Der Priester hat nicht blos das *ministerium . . . declarandi remissa esse peccata: sed ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronunciatur* (c. 6). Besonders schwere Sünden bleiben dem Urteil der höheren Autoritäten (Bischöfe, Papst) „reservirt" (c. 7). — Die satisfaktorischen Werke sollen erstens in pädagogischer Weise die Sünder von künftigen Sünden abhalten: *quasi freno quodam coercent hae satisfactoriae poenae cautioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt*; sie machen den Sünder zweitens Christo änlich: *dum satisfaciendo patimur pro peccatis.* Damit ist auch drittens ihr sünender satisfaktorischer Charakter bestimmt, wobei aber betont wird, daß nur aus Christi Satisfaktion *omnis nostra sufficientia est.* Die Satisfaktion untersteht also diesem Zweck: *non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem* (c. 8). Schließlich aber wird daran erinnert, daß nicht nur diese vom Priester auferlegte Strafe, sondern auch das geduldige Ertragen der von Gott verhängten zeitlichen Züchtigungen satisfaktorische Bedeutung hat (c. 9). Aber über das Verhältnis dieser Strafen zu jenen — hier hat die spätere Kritik oft eingesetzt, s. oben S. 195 — wird nichts gesagt. — Die Canones verdammen die protestantische Lehre: etwa,

---

1) Aber klar ist die Sache nicht. Der ursprüngliche Entwurf des Dekretes sagte von der Attrition: *verum etiam sufficere ad sacramenti huius constitutionem* (Acta I, 584 a). Diese Worte sind freilich später gestrichen, aber die übrigen Bemerkungen über die Attrition sind stehen geblieben, s. noch Pallavicini X, 12, 25. 26. Aber Döllinger-Reusch, Moralstreitigkeiten I, 72 gehen doch zu weit mit ihrem Bemühen, das Trid. von dem Attritionismus zu reinigen. Auch hier ist wol nicht one Absicht die Deutlichkeit vermieden. — Die Constitution Pius VI. „Auctorem fidei" (1794) bezeichnet auch den *timor gehennae* als *donum supernaturale* und als *modus a deo inspiratus praeparans ad amorem iustitiae* (Denzinger, Enchirid. n. 1388).

daß schon die Taufe das Bußsakr. enthalte (2), daß die Buße nur aus *terrores* und *fides* bestehe (4), daß die Contrition für sich zur Heuchelei füre (5), daß die sakramentale Beichte und ihre Erstreckung auf *omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, etiam occulta* nicht *iure divino* seien (6. 7), daß die priesterliche Absolution nicht ein *actus iudicialis* sei (9), daß Mtth. 16, 19 und Joh. 20, 23 allen Christen die Vollmacht der Absolution verleihen (10), daß die Bischöfe nicht das *ius reservandi sibi casus* hätten (11), daß die Satisfaktion nichts anderes als der Glaube an die Vergebung sei (12), daß die Satisfaktionen nur *traditiones hominum* seien (14), daß es eine „Fiktion" sei, daß nach Aufhebung der ewigen Strafen *poena temporalis plerumque exsolvenda remaneat* (15) [1]).

Vom Ablaß ist sess. 25 gehandelt worden (4. Dez. 1563). Die Eilfertigkeit, mit der gegen Ende des Concils Alles über das Knie gebrochen wurde, um zum Schluß zu kommen, ließ es zu eingehenderen Erörterungen über diesen Punkt nicht kommen (Act. II, 676 [b]. Sarpi VI, 368 f.). Um aber doch etwas zu sagen, ist noch in der letzten Nacht ein Entwurf zu Stande gebracht worden (Act. II, 680 [a]). Da Christus, so wird gelehrt, den Ablaß der Kirche gegeben hat, so ist dieser *usus populo maxime salutaris* beizubehalten. Diejenigen, die den Ablaß für unnütz erklären oder der Kirche das Recht zu seiner Gewärung bestreiten, sind zu verdammen. In der Gewärung soll aber nach alter bewärter kirchlicher Gewonheit Mäßigung beobachtet werden, um die kirchliche Disciplin nicht zu schwächen. Die Misbräuche, die in das Ablaßwesen eingedrungen sind und zur Blasphemie gegen *insigne hoc indulgentiarum nomen* seitens der Häretiker Anlaß gegeben haben, sind abzustellen, besonders: *pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse* [2]). Im Übrigen sollen die Bischöfe auf die Misbräuche Acht haben und Bericht über sie nach Rom veranlassen. So würde durch den Papst dann bewirkt werden: *ut ita sanctarum indulgentiarum munus pie, sancte et incorrupte omnibus fidelibus dispen-*

1) Über die **poenitentia publica** s. Sess. 24 de reformat. c. 8.

2) Auch hier ist, man kann sagen in der letzten Minute, eine Veränderung vorgenommen worden, die nicht der Klarheit diente: *Fuerunt tamen in eo tunc detracta quaedam verba quae prohibebant expresse, ne pro consequendis indulgentiis certae taxarentur summae* (Acta II, 680 [b]), s. dazu Pallavicini XXIV, 8, 1.

setur. Selbst hier hat man dogmatisch nichts vom Alten aufgegeben [1]).

Endlich sei hier auch des Purgatoriums gedacht (sess. 25). Das ebenfalls in größter Eile zusammengestellte Dekret (s. schon sess. 6 can. 30) lehrt, daß den Seelen im Fegfeuer durch die Fürbitte der Heiligen und das Meßopfer geholfen werde. Die Lehre ist zu predigen, one vor dem Volk auf die schwierigeren Fragen einzugehen. Es sollen Meßopfer, Gebete, Almosen *aliaque pia opera* weiterhin zu Nutzen der Verstorbenen *pie et devote* dargebracht werden.

12. Die letzte Ölung (sess. 14) soll die Überreste der Sünden im Sterbenden aufheben und das Herz befestigen und erleichtern (c. 2). Es ist die alte Lehre.

13. Das Sakrament der Ordination (sess. 23) ist mit dem neutestamentlichen Opfer eingesetzt. Christus hat es also eingesetzt und hat dadurch den Aposteln wie ihren Nachfolgern die *potestas offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius nec non et peccata dimittendi et retinendi* übergeben (c. 1). Um der Heiligkeit der Sache willen war es angemessen, daß in der Kirche *plures et diversi essent ministrorum ordines.* Das Priestertum und den Diakonat bezeugt die Schrift, die übrigen werden von Anbeginn der Kirche an genannt (c. 2). Da aber nach der Schrift, der apostolischen Tradition und dem einhelligen Consensus der Väter durch Worte und äußere Zeichen in der Ordination Gnade mitgeteilt wird, so ist sie one Zweifel zu den Sakramenten der Kirche zu zälen (c. 3). Wer dies oder die Aufdrückung des Charakters durch die Ordination leugnet, verfällt dem Anathema (can. 4). Das allgemeine Priestertum der Christen wird direkt verworfen, es haben eben nicht alle die gleiche *spiritualis potestas,* die Priester unterscheiden sich nicht nur durch eine *temporaria potestas* von den Laien. Gegen das alles sprechen Eph. 4, 11; 1. Kor. 12, 28 ff. Die hierarchische Ordnung der Kirche besteht *divina ordinatione* (can. 6). Die Bischöfe sind *presbyteris superiores,* die Sakramente der Confirmation und Ordination sind ihnen vorbehalten *atque alia pleraque.* Die Ordination verleiht also das geistliche Amt. Die Zustimmung der weltlichen Obrigkeit, ihre Vokation und Autorität ist nicht in dem Sinn zu fordern, *ut sine ea irrita sit ordi-*

1) Vgl. die Verdammung der Sätze der Synode v. Pistoja in der Constitution „Auctorem fidei“ (1794). wo die Lehre, daß der Ablaß Vergebung der *poena temporalis* bewirkte, vorausgesetzt ist (Denzinger, Enchirid. n. 1403).

natio [1]). Vielmehr sind alle, die nur vom Volk oder der weltlichen Gewalt berufen und eingesetzt werden wie die, welche sich selbst ein geistliches Amt anmaßen, „Diebe und Räuber“ (Joh. 10, 1) (c. 4) [2]).

14. Über die Ehe (sess. 24) wird in sehr allgemeinen Wendungen gehandelt von ihrem Wesen und der Gnade, die ihr Christus erworben; da deshalb die christliche Ehe der vorchristlichen überlegen ist, muß sie zu den Sakramenten gezält werden. Die Canones behandeln eine Anzal kirchenrechtlicher Fragen, verbieten Klerikern und Mönchen die Ehe (can. 9) und verdammen die Ansicht *non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu quam iungi matrimonio* (can. 10). Damit ist das mittelalterl. Lebensideal in die Neuzeit hinübergerettet worden. Darin besteht, abgesehen von den praktisch kirchlichen Verhältnissen, die geschichtliche Bedeutung dieser Canones.

15. Wiewol die Verteidiger der alten Kirche — mit Recht — den Kirchenbegriff in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt haben [3]), so hat man es doch in Trient für praktisch befunden, von einer Erörterung dieses Begriffes abzustehen. Die Debatten, die der Abschnitt über die Ordination entfesselt hat, offenbaren die Gründe dieser Zurückhaltung. Von oben her wurde die Anerkennung des Papalsystems gewünscht, aber eine große Schaar der Bischöfe dachte durchaus episkopal. Der ursprüngliche Entwurf des Dekretes über die Ordination brachte nämlich die papalistische Voraussetzung ziemlich unverblümt zum Ausdruck, indem der hierarchische Organismus bezeichnet wird als *sub uno summo hierarcha, Christi in terris vicario* stehend, oder indem (nach dem 2. Entwurf) die unter dem Papst stehenden Bischöfe *in partem sollicitudinis, non autem in plenitudinem potestatis vocati* sein sollen (Act. II, 152 a. 155 b, dazu Can. 7. ib. 155 b. 156 a). Es war nur consequent, wenn man in den Verhandlungen hieraus folgerte, daß alle kirchliche Gewalt primär dem Papst zukomme, der nach seinem Willen die Bischöfe mit ihr belehnt, er die Sonne, sie die Stralen; der Papst ist sonach der *vicarius Christi* schlechthin (z. B. Act. II, 158 b. 175 a. 168 a: *non igitur episcopi sunt*

---

1) Man beachte die vorsichtige Wendung, die in der Praxis manche Deutung zuläßt. Die ganze Anschauung ist übrigens nur consequent aus dem sakramentalen Charakter der Ordination hergeleitet.

2) Bemerkenswert ist noch der 8. Canon: *si quis dixerit episcopos qui auctoritate Romani pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum Romanum, anathema sit*, vgl. hiezu Act. II. 155 f.

3) Eck's Loci beginnen z. B. mit einem Abschnitt *de ecclesia*.

immediate a Christo, sed a pontifice). — Im Gegensatz hiezu wurde aber von vielen die Meinung verfochten, der Papst sei nur der *summus vicarius Christi* (Act. II, 157[a]. 165[a]. 170[a]. 193[b] u. ö.). Nicht von Petrus, sondern von Christus erhielten die Apostel ihre Gewalt, nicht Petrus, sondern Christus erwälte den Ersatzmann für Judas. Also empfangen auch die Bischöfe die *potestas ad regendum et ad gubernandam Christi ecclesiam* direkt von Christus, und nicht vom Papst (ib. II, 188 f.). Nur wegen der irdischen Ordnung der Kirche kommt dem Papst der Primat zu: *episcopi igitur habent potestatem a deo originaliter, a pontifice autem ut secunda causa* (II, 165). Die bischöfliche *potestas* rürt von Christo her, der besondere irdische Kreis, innerhalb welches dieselbe zu betätigen ist, wird vom Papst zugewiesen (II, 168 f. 191[b]. 192 f. etc.). Daher der immer wiederkehrende Streit um die Eingangsformel der Dekrete, ob nämlich zu *synodus* die Worte: *universalem ecclesiam repraesentans* hinzugefügt werden sollten. Bei dieser Sachlage war es freilich das Praktischste dem Rat derer zu folgen, die meinten, von diesem Streit sehe man am besten ab. Die schließliche Fassung des Dekretes weist daher im 8 Can. (s. S. 437, A. 2) in einer fast unkenntlich gewordenen Form den ursprünglich curialistischen Gedanken auf.

Dieser Gegensatz ist historisch begreiflich, aber er ist auch nach Lage der Dinge als unlösbar zu bezeichnen. Beide Parteien waren einig in der Anerkennung einer doppelten Überlieferung: vermöge der apostolischen Succession eignet den Bischöfen eine besondere Gewalt über die Kirche, und: die Päpste sind als Nachfolger des Petrus die Regenten der Kirche. Die Episkopalisten schlossen nun: wenn die Bischöfe *iure divino* die apostolische Gewalt haben, so kann der päpstliche Primat sich nur auf die äußere Ökonomie der Kirche beziehen. Aber man wagte nicht an der weiteren Consequenz, daß also das Papsttum nur *iure humano* bestehe (vgl. oben S. 152), festzuhalten, ist doch auch der Primat Petri von Gott eingesetzt. Hier liegt der Fehler des Systems. Und hier setzt die Logik der Curialisten ein, für sie sprechen ja auch die wirklichen Zustände in der Kirche. Besteht der päpstliche Primat *iure divino*, so ist eben der Papst der Herr der Kirche, ihm eignet alle Gewalt in der Kirche, nur *in partem sollicitudinis* sind die Bischöfe von ihm berufen. Sie haben die apostolische Succession aber nur in der von der apostolischen Zeit vorgebildeten Form der Abhängigkeit von Petrus. Aber ist dann noch die Gewalt der Bischöfe als durch gött-

liches Recht gegeben zu bezeichnen[1]), fällt sie nicht blos unter das Kirchenrecht, unter das *ius humanum?* Dies konnte und wollte man aber nicht behaupten. Es fehlte auch hier an durchgreifender Consequenz. Den Curialisten band die apostolische Succession die Hände, den Episkopalisten trat Petrus entgegen. Und weder jene noch diesen durfte man wagen abzuschütteln.

Was auf dem Concil nicht gelungen war, hat später der Catechismus Romanus nachgeholt. Hier wird die Lehre von der Kirche im Anschluß an Thomas behandelt (vgl. oben S. 126 f.). Die Kirche ist die *congregatio fidelium* (I c. 10). Fromme und Gottlose sind in ihr bei einander, gemeinsam ist ihnen *fidei professio et communio sacramentorum;* erstere werden unter einander verbunden *spiritu gratiae et caritatis vinculo* (ib. quaest. 6). In dieser Gemeinschaft muß aber Gehorsam herrschen gegen den Stand, der nicht nur das Evangelium zu verkündigen hat, sondern auch Richter und Arzt der Sünder ist (c. 7 q. 2. 28). Aber alle diese Gewalt ist zusammengefaßt im Papst. *Unus est enim eius* (d. h. der Kirche) *rector ac gubernator, invisibilis quidem Christus . . ., visibilis autem is qui Romanam cathedram Petri apostolorum principis legitimus successor tenet* (c. 10 q. 10 vgl. c. 7 q. 24). Christus, der die Kirche regirt: *hominem suae potestatis vicarium et ministrum praefecit, nam cum visibilis ecclesia visibili capite egeat, ita salvator noster Petrum universi fidelium generis caput et pastorem constituit* (c. 10 q. 11). Hier ist also die papalistische Theorie zum Ausdruck gebracht worden in einer Weise, mit der man auf dem Concil nicht durchzudringen vermocht hatte. — Die Professio fidei Trid. enthält als Bestandteil des katholischen Glaubens — *extra quam nemo salvus esse potest* — auch den Satz: *Romanoque pontifici, beati Petri apostolorum principis successori ac Iesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac iuro.*

16. Das Concil hat das mittelalterliche Christentum aufrecht erhalten. Auf nichts Wichtiges hat man verzichtet, auch von Anrufung der Heiligen und Verehrung der Bilder und Reliquien ist nicht geschwiegen worden (sess. 25). Die mittelalterliche Theologie ist zur Kirchenlehre erhoben worden. Darin vor Allem besteht die Bedeutung des Tridentinums. Man kann sich des Staunens nicht erwehren, wenn man das große Werk, das hier ge-

1) Vgl. die Definition des göttl. Rechtes durch den Jesuiten Salmeron: *illud esse ex iure divino quod deus per se ipse proxime efficit* (Le Plat, Monument. V, 524).

schah, überschlägt. Unter der Unzal einander widerstreitender Formeln und Theorien ist eine Reduktion vorgenommen worden, die in gradezu meisterhafter Weise den Grundstock der scholastischen Theologie herausstellt. Gewiß ist viel verschwiegen und vertuscht, anderes zweideutig ausgedrückt worden, aber im Ganzen betrachtet ist doch eine zusammenhängende Lehrdarstellung gewonnen, wie sie die katholische Kirche bis dahin nicht besessen hatte. Dadurch war die mittelalterl. Theologie der wechselnden Gunst und Ungunst der Schulen entnommen. Das Tridentinum hat die scholastische Lehre vor den Scholastikern gerettet, indem es sie auf eine Höhe rückte, auf der sie unantastbar wurde. Aber so umfassend dieser Lehrentwurf ist, so dehn- und reckbar sind seine Glieder doch im Einzelnen. Mancherlei Schattirungen und Richtungen konnten sich unter dieser Lehre sammeln, bezw. ihre Meinungen in sie hineininterpretiren. Und Thomisten und Scotisten, augustinische Mystiker und realpolitische Jesuiten haben das getan und tun dürfen. Nur zum Evangelium im Sinne des Protestantismus fürt keine Brücke von der tridentinischen Theologie. In dieser Richtung sind ihre Sätze klar, scharf, unbeugsam, eingefaßt von dem Stachelgitter ungezälter Anatheme. Die Herrschaft der Tradition, die sakramentale eingegossene Gnade, der Assensusglaube als Unterwerfung unter die Formel, die Hierarchie als Spenderin überirdischer Kräfte und als Pförtnerin des Himmels, das asketische Lebensideal: hier gelten keine Zweifel, keine Umdeutungen. Hier scheiden sich daher die Wege. Die Anatheme der Tridentiner Canones haben die protestantische Lehre in ihrem ganzen Umfang zur Häresie gemacht, wie die Dekrete die mittelalterl. Lehre zum Dogma erhoben haben. In diesem beiden besteht die dogmengeschichtliche Bedeutung des Concils von Trient.

§ 84. Die Reaktion der augustinischen Gnadenlehre und die kirchliche Verwerfung letzterer.

Vgl. Linsenmann, Mich. Bajus, 1867. Sainte-Beuve, Port-Royal 3. A. 6 Bde, Paris, 1867. Reuchlin, Gesch. v. Port-Royal 2 Bde., 1839/44. Schneemann, Entstehg. u. Entwicklg. d. thomist.-molinist. Controverse 2 Tle., 1879/80. Schröckh, KG. seit der Reformat. IV, 310 ff. Henke, Neuere KG. II,98 ff. Ranke, Französ. Gesch. Bd. 3 u. 4. Schill, Die Constitution Unigenitus, 1876. Reusch, Index der verbotenen Bücher II, 457 ff. 539 ff. 552 ff. 724 ff. Thomasius-Seeberg, DG. II², 717 ff. Harnack, DG. III³, 647 ff.

1. Die augustinische Gnadenlehre ist zu Trient nur in gebrochener Weise zur Darstellung gelangt. Stärker hat sie der römische Katechismus, nach Anleitung des Thomas, betont. Aber die jesuitische Moral und Dogmatik hat diese Gnadenlehre bald ganz hinausgedrängt. Gegenüber diesem zunehmenden Pelagianismus hat es nicht an dem Widerspruch augustinisch gestimmter Theologen gefehlt. In Belgien und Frankreich treten sie auf, humanistische Einflüsse haben sie mit bestimmt. Sachlich boten sie im Ganzen nur die augustinische Lehre, sie waren in allem Übrigen orthodox. Wichtiger als ihre Ansichten sind daher die päpstlichen Verurteilungen derselben, sie gelten letztlich Augustin. Man hatte Recht, wenn in Rom vor dem Papst 1563 Klagen darüber fielen: *sub larva damnare doctrinam Augustini*, oder: *Proh dolor, Augustinus sub nomine Iansenii damnatur* (Reusch, Index II, 469). So war es. Wir haben es mit den durch Bajus, Jansenius und Quesnel erregten Kämpfen zu tun.

2. Michael Bajus (1513—1589) hat als Professor in Löwen die augustinische Gnadenlehre vertreten. Die ursprüngliche Gerechtigkeit als die Untergebung der Sinnlichkeit unter den mit Gott verbundenen Geist ist nicht als *donum superadditum* zu bezeichnen. Ist also der Mensch von Gott gut erschaffen, so wird die Concupiscenz als Auflehnung des Fleisches wider die Sinnlichkeit wirklich Sünde sein. Durch die Sünde ist der Mensch ganz verderbt: *liberum arbitrium sine dei adiutorio non nisi ad peccatum valet*. Wie der ganze Mensch, so ist auch die ganze Menschheit der Sünde verfallen. Die Rechtfertigung des Sünders kommt zu Stande durch Umwandlung des Willens durch Gott: *mala voluntas nostra in bonam commutatur*. Den neuen Willen betätigt der Mensch in guten Werken: *iustitia proprie legis obedientia est* [1]). Da nun aber diese von der Gnade gewirkte Gerechtigkeit auf Erden im Menschen nie lückenlos sein kann, so läßt Gott hier die Sündenvergebung ergänzend eingreifen. *Nihil aliud est iustificatio quam continua quaedam progressio tam in operatione virtutum quam in remissione peccatorum*. Dies ganze Gedankengefüge ist gut katholisch [2]). Dennoch sind 79 Sätze des Bajus von Papst

1) Das ist ein von B. stark betonter Gedanke, s. z. B. unter seinen vom Papst verdammten Sätzen n. 42: *iustitia, qua iustificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum*. 69: *iustificatio impii fit formaliter per obedientiam legis, non autem per occultam communicationem et inspirationem gratiae, quae per eam iustificatos faciat implere legem*.

2) Die selbständige Rolle, die der Sündenvergebung zuerteilt ist — sie

Pius V. in der Bulle: *ex omnibus afflictionibus* verdammt worden. Hier werden gut augustinische Gedanken verworfen, z. B. daß der Wille one Gnade nur sündigen könne, daß auch die wider Willen geschehende Concupiscenz Sünde sei, daß der Sünder von Gott allein bewegt und belebt werde, nicht durch den Dienst des Priesters, daß die Verdienste den Menschen umsonst geschenkt werden etc. [1]. Bajus hat seine Lehre widerrufen.

3. Die Controverse, die sich an den Namen des Jesuiten Ludwig Molina († 1600) knüpft, ist resultatlos verlaufen. In dem Werk Liberi arbitrii cum gratiae donis, div. praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia (1588) ist der küne Versuch gemacht worden, zwischen Pelagianismus, Semipelagianismus und Augustinismus zu vermitteln. Der Mensch ist auch als Sünder frei, nicht blos zu natürlichen, sondern auch zu übernatürlichen Handlungen, vorausgesetzt die Mitwirkung der Gnade. Die Gnade erhebt und beschwingt die Seele, sie macht sie fähig zum Übernatürlichen, aber der eigentliche Akt der Entscheidung wird nicht von der Gnade im Willen gewirkt, sondern der Wille vollzieht ihn selbst und zwar

---

ist nicht, wie bei Thomas, die Anerkennung der vollzogenen Gerechtmachung — erinnert an Pighius und Gropper, oben S. 424 A. 2. Aber man übersehe nicht, daß die Vergebung nur den *reatus* der Sünde wegnimmt, wärend die eigentliche Gnade den *actus* tilgt oder wandelt.

1) Einige der wichtigsten Sätze (die Bulle bei Denzinger, Enchiridion 881 seqq.): 20. *Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum veniale meretur poenam aeternam.* 25. *Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia.* 27. *Liberum arbitrium sine gratiae dei adiutorio nonnisi ad peccatum valet.* 28. *Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum.* 35. *Omne quod agit peccator vel servus peccati peccatum est.* 51. *Concupiscentia sive lex membrorum et prava eius desideria, quae inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia.* 73. *Nemo praeter Christum est absque peccato originali: hinc beata virgo mortua est propter peccatum ex Adamo contractum, omnesque eius afflictiones in hac vita sicut et aliorum iustorum fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis.* 58. *Peccator poenitens non vivificatur ministerio sacerdotis absolventis, sed a solo Deo, qui poenitentiam suggerens et inspirans, vivificat eum et resuscitat: ministerio autem sacerdotis solum reatus tollitur.* 8. *In redemptis per gratiam Christi nullum inveniri potest bonum meritum, quod non sit gratis indigno collatum.* 77. *Satisfactiones temporales non valent expiare de condigno poenam temporalem restantem post culpam condonatam.* 10. *Solutio poenae temporalis, quae peccato dimisso saepe manet et corporis resurrectio, proprie non nisi meritis Christi adscribenda est.*

in Verbindung mit der Gnade. Wie also der freie Willensentschluß und die Befähigung der Seele zum Übernatürlichen (Gnade) in ihrer Cooperanz den wirklichen Anfang des Heilsstandes bezeichnen [1]), so bringen beide fortdauernd *concursu simultaneo* die übernatürlichen Akte hervor. Sie wirken zusammen wie zwei Männer, die an einem Seil ein Schiff ziehen. Nun würde aber die hiedurch erzielte, durchgehende Cooperanz hinfällig, wenn wirklich alle freien Akte der Geschöpfe, wie die Thomisten wollen, von Gott in sich als von ihm selbst gewollt erkannt werden. Hier kommt Mol. der Begriff der *scientia media* zu Hilfe. Gott sieht nämlich von den freien Geschöpfen voraus, was sie unter Eintritt bestimmter Bedingungen tun oder nicht tun werden. Die *scientia media* ist also die Erkenntnis des Bedingt-Zukünftigen. Vermöge derselben erschaut Gott das künftige Weltbild und gestaltet die Weltordnung. Anders als bei dem durch Gottes Dekret streng determinirten Causalzusammenhang bleibt in diesem Weltbild der Freiheit ein Platz. Auf die metaphysischen Erörterungen, die hier noch bleiben, brauchen wir nicht einzugehen. Die Tendenz Mol. ist klar. Gnade und Freiheit sollen mit einander friedlich verbunden werden. Die alten Probleme sollen sich so einfach lösen: Prädestination und Reprobation werden verständlich aus der *scientia media*, vermöge welcher Gott vorhersah, welche Menschen mit der Gnade mitwirken und welche nicht mitwirken würden. Aber nur als ein Mittel, nicht als die Ursache der Prädestination — letzteres wäre ja semipelagianisch — sei dies vorhergesehene freie Handeln zu betrachten. — Freilich erkennt das schärfer prüfende Auge des Kritikers bald, wie sehr jene Verbindung blos Schein ist, wie der augustinisch-thomistische Gnadengedanke mit der Wurzel ausgerissen ist. Nicht die allwirksame Macht des göttlichen Willens bewirkt das Heil, sondern Gottes und des Menschen Hand wirken als coordinirte Faktoren zusammen. Der Synergismus in seiner künsten Gestalt ist das ausgesprochene Prinzip dieser Theologie. Aber die Opposition gegen sie, von den Dominikanern gefürt, erlamte am zähen Widerstand der Jesuiten, die diese Gnadenlehre gradezu zur Ordenslehre erhoben haben. Die Päpste wagten nicht gegen den mächtigen Orden zu entscheiden, so ist die ganze Angelegenheit in den Commissionssitzungen

1) Für die *gratia praeveniens* gewinnt Mol. Raum, indem im *actus primus* vor Eintritt des *actus secundus* des Willens d. h. in der noch nicht in Akten realisirten Habitualität des Wollens die Gnade allein wirksam ist, die Cooperanz gilt nur von den *actus secundi*.

der *congregatio de auxiliis gratiae* begraben worden, one daß die verheißene päpstliche Erklärung erfolgt ist. Die Jesuiten hatten den Erfolg ihre Lehre, unangefochten von der Kirche, vortragen zu dürfen. Vgl. Schneemann a. a. O. Morgott im Kirchenlex. VIII², 1737 ff. u. III², 897 ff.

4. Die mächtigste Reaktion gegen die jesuitische laxe und pelagianisirende Moral ist aus Kreisen, die ihren Mittelpunkt an der einige Stunden von Paris entfernten Abtei Port-Royal hatten, hervorgegangen. Zwar herrschte in diesen Kreisen die mittelalterl. Frömmigkeit, aber es war die augustinische Mystik, von der man sich närte und in der man die Kräfte zu haben meinte, um alle Ernstgesinnten aus den Netzen der Jesuiten zu befreien. So ist es gekommen, daß diese Richtung ihr Programm in einem Werk finden konnte, das nichts anderes sein wollte und war als ein Augustinus redivivus. Es ist die Schrift des Bischofs von Ypern, Cornelius Jansenius († 1638): Augustinus seu doctrina Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adv. Pelagianos et Massilienses. Dasselbe wurde 1640 herausgegeben, Jansen hatte es kurz vor seinem Tode vollendet. Wie einst Bradwardina, hält auch Jansen seinem zum Pelagianismus abgefallenen Zeitalter wie einen Spiegel die Lehre des echten Augustin vor. Und J. tut das in historischer Treue, one wie der Engländer ein deterministisches System zu entwerfen. Die Erbsünde hat die ganze Menschheit mit Lust und Unwissenheit erfüllt. Der Sünder ist nur frei innerhalb der Sünde. Die Rechtfertigung aus Gnaden soll keineswegs in protestantischer Weise mit der Sündenvergebung identificirt werden. Christus bringt das *medicinale salvatoris auxilium.* Die unwiderstehliche Gnade, und sie allein wirkt das Gute im Menschen: *facit ut velint.* Die Gnade besteht wesentlich in der Inspiration der guten Concupiscenz oder der Liebe. Der Glaube zielt auf die Liebe ab und diese wird durch die Sündenvergebung gekrönt. Diese Gedanken sind eingeramt von der augustinischen Prädestinationslehre.

Der augustinische Charakter von Jansens Lehre ist nicht in Zweifel zu ziehen; er hat wirklich nur Augustin reproducirt. Und doch konnte sich an dies Buch ein heißer, ganz Frankreich länger als ein Jarhundert tief erschütternder, Kampf schließen. Auf Betreiben der Jesuiten hat Papst Urban VIII. im J. 1642 in der Bulle „*In eminenti*“ die Verdammung der Lehre des Bajus in Erinnerung gebracht, Jansens Werk erneuere nur jene Lehre. Es war das Signal zum Kampf. Gegen die jesuitische Moral, gegen das verwelt-

lichte Christentum, gegen die Erstickung der Freiheit durch die Kirche erhob man sich. Mit flammenden Worten und glänzender Ironie kämpfte man. schließlich nicht nur um dogmatische Formeln. sondern um die echte christliche Religion, um das Recht der Innerlichkeit und der Überzeugung (z. B. Anton Arnauld, Blaise Pascal). Aber trotz Allem glaubte man gut katholisch bleiben zu können, man wagte die Unfehlbarkeit päpstlicher Urteile nicht anzutasten. Äußerlich unfreier, innerlich reicher als die Vertreter der großen Reformbewegung, die sich im 15. Jarh. auf dem nämlichen Boden abgespielt hat. teilten die Jansenisten mit ihren Vorgängern den Idealismus, der das alte Kleid durch den großen Flicken einer Reform auf altkirchlicher und nationaler Grundlage glaubte flicken und brauchbar machen zu können. Wie jener Versuch die Kirche zu restauriren, one etwas von ihr niederzureißen, in sich selbst zusammenfiel, so ist auch der Jansenismus dahingesunken, freilich nicht one dem großen Gericht vorzuarbeiten. das über seine Gegner in der Revolution hereinbrach.

Aber Augustins Lehre drang nicht mehr durch. Fünf von der Sorbonne aus Jansens Buch ausgezogene Sätze wurden von Innocenz X. in der Bulle „Cum occasione“ (1663) verworfen. Es sind folgende:

1. Aliqua dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant. — 2. Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur. — 3. Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. — 4. Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei, et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare. — 5. Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse [1]).

Da die Jansenisten die päpstliche Autorität nicht anzweifelten,

---

1) Diese Sätze geben, obgleich sie aus dem Zusammenhang gerissen und daher schwer verständlich sind, doch wol Jansens Lehre wieder. Der 1. Satz will sagen, dass es zum einzelnen guten Werk des Hinzutrittes der *gratia efficax* bedürfe. im Übrigen ist die Voraussetzung der prädest. *gratia irresistibilis* in Acht zu behalten, vgl. Henke II, 103f., Reuchlin, Port-Roy. I. 761. 778f.

versuchten sie sich durch die Unterscheidung der *question du fait* von der *question du droit* zu helfen. Faktisch hätte Jansen diese — mit Recht verdammten — Sätze nicht vorgetragen. Die Halbheit der jansenistischen Opposition rächte sich bald, indem Papst Alexander VII. zu erklären wußte, daß die 5 Sätze *in sensu ab eodem Corn. Jansenio intento damnatas fuisse* (Constitut. „ad sanct. b. Petri sedem" 1665)! So ist es bei der Forderung die 5 Sätze zu verdammen geblieben, auch das *silentium obsequiosum*, das Clemens IX. (1668) gestattet hatte, wurde durch Clemens XI. (1705) für ungenügend erklärt. 1710 wurde Port-Royal zerstört. Das einzelne gehört in die Kirchengeschichte.

5. Noch einmal flammte der Streit hell auf. Den Anlaß boten die Meditationen des Oratorianers Paschasius Quesnel († 1719) über das N. T. (Le nouveau test. en français avec des reflexions morales sur chaque verset). Auf Betreiben der Jesuiten verdammte die berüchtigte Constitution „Unigenitus" (1713) nicht weniger als 101 Sätze dieser Bibelerklärung. Mit erschrecklicher Klarheit wird hier nicht nur die augustinische Theologie, sondern das ganze augustinische Christentum verurteilt. Es ist häretisch zu lehren, daß der natürliche Mensch nur sündig ist, daß der Glaube ein Geschenk Gottes ist, daß die Gnade nur durch den Glauben gegeben werde, daß dieser die erste Gnade, und diese Vergebung der Sünden sei, daß es zu allen guten Werken der Gnade bedürfe, und diese in uns wirke, was Gott uns geboten [1]). Aber in Wirklichkeit griff diese Verdammung noch

---

1) Einige der wichtigsten Sätze müssen hier mitgeteilt werden:

38: *Peccator non est liber nisi ad malum sine gratia liberatoris.* — 62: *Qui a malo non abstinet nisi timore poenae, illud committit in corde suo et iam est reus coram deo.* — 48: *Quid aliud esse possumus nisi tenebrae, nisi aberratio et nisi peccatum sine fide lumine, sine Christo et sine charitate?* — 39: *Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis nisi ad oberrandum* etc. — 29: *Extra ecclesiam nulla conceditur gratia.* — 73: *Quid est ecclesia nisi coetus filiorum dei, manentium in eius sinu. . .* — 74: *Ecclesia sive integer Christus incarnatum verbum habet ut caput, omnes vero sanctos ut membra.* — 76: *Nihil spatiosius ecclesia dei, quia omnes electi et iusti omnium seculorum eam componunt.* — 79: *Utile et necessarium est omni tempore, omni loco et omni personarum generi studere et cognoscere spiritum, pietatem et mysteria sacrae scripturae.* — 80: *Lectio sacrae scripturae est pro omnibus.* — 82: *Dies dominicus a christianis debet sanctificari lectionibus pietatis et super omnia sanctarum scripturarum.* — 85: *Interdicere christianis lectionem sacrae scripturae praesertim evangelii est interdicere usum luminis filiis lucis et facere, ut patiantur speciem quandam excommunicationis.* —

höher als bis Augustin hinauf, sie richtet sich schließlich gegen den Paulus, der dem Trienter Concil so manche schwere Stunde bereitet hatte (oben S. 427), denn Q. ist nicht nur von Augustin, sondern auch von Paulus (s. z. B. den 29. Satz) beeinflußt. Eine ungeheure Bewegung erhob sich (die Appellanten gegen die Acceptanten), auch sie mußte am Bunde der päpstlichen Unfehlbarkeit — an der doch auch die Appellanten nur mit schlechtem Gewissen rürten — mit der Devotion des Hofes und dem jesuitischen Evangelium scheitern. Benedikt XIV. hat schließlich entschieden, daß zwar die Constitutio „Unigenitus" als zu Recht bestehend anzusehen sei, daß aber niemand, der nicht öffentlich gegen sie aufgetreten sei, zu verfolgen sei (1756). Hier spürt man die Einwirkungen jener schlimmsten Veräußerlichung des Glaubens durch die Jesuiten: nicht der Assensus ist erforderlich, die schweigende Unterwerfung unter das Dogma genügt. Innerhalb der DG. gibt es keine Urkunde, die in dem Grade als Skandalon zu beurteilen wäre, wie diese. Und dennoch ist sie nicht nur von einer großen Zal von Päpsten bestätigt, sondern auch von mehreren französischen Concilen, sowie „von der ganzen katholischen Welt" angenommen worden (s. Denzinger vor n. 1216). Sie bezeichnet die definitive Verdrängung der augustinischen Frömmigkeit aus der offiziellen römischen Kirche.

6. Hier können wir anhangsweise die Dogmatisirung der Immaculata conceptio der Maria durch Pius IX. in der Constitution „Ineffabilis deus" (8. Dez. 1854) erwänen. In dem Maß als der straffe Zusammenhang der augustinischen Sünden- und Gnadenlehre gelockert war, wurde es möglich diesen Gedanken auch dogmatisch festzulegen, sah doch das Volk seit lange in Maria ein heil. Wunderwesen. Der Papst erklärt:

69: *Fides, usus, augmentum et praemium fidei, totum est donum purae liberalitatis Dei.* — 26: *Nullae dantur gratiae nisi per fidem.* — 27: *Fides est prima gratia et fons omnium aliarum.* — 28: *Prima gratia quam deus concedit peccatori, est peccatorum remissio.* — 51: *Fides iustificat quando operatur, sed ipsa non operatur nisi per charitatem.* — 2: *Iesu Christi gratia, principium efficax boni cuiuscunque generis, necessaria est ad omne opus bonum; absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest.* — 3: *In vanum, domine, praecipis, si tu ipse non das quod praecipis.* — 11: *Gratia non est aliud quam voluntas omnipotentis dei, iubentis et facientis quod iubet.* — Sind das nicht fast wörtlich augustinische Sätze? Und wie merkwürdig ist die Verdammung von n. 29, selbst Cyprian erscheint dem natürlichen Pelagianismus der Bulle gefärlich!

Declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet beatissimam virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia, et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam etc. Auch hier hat ein Stück der scotistischen und jesuitischen Theologie triumphirt.

§ 85. Die Vollendung des römischen Dogmas von der Kirche; das vatikanische Concil.

Vgl. Planck, Neueste Religionsgesch. Bd. 1. 2, 1787 ff. v. Münch, Vollst. Sammlg. aller älteren u. neueren Konkordate 2 Bde., 1830 f. v. Münch, Gesch. des Emser Kongresses u. seiner Punktate. 1840. Nippold, Handb. d. neuesten KG. 3. A. Bd. 1 u. 2. Mejer, Z. Gesch. d. röm.-deutschen Frage 2 Bde., 1871 3. Mejer, Febronius 2. A., 1885. H. Schmid, Gesch. d. kath. Kirche Deutschlands, 1874. Henke, Neuere K.G. Bd. III. Nielsen, Gesch. d. Papstt. im 19. Jarh. I², 1880. Nielsen, Aus dem inneren Leben d. kath. Kirche im 19. Jarh. I. 1882. Friedberg, Sammlg. von Aktenstücken zum vat. Conc.. 1872. Die Constitutiones d. Conc. auch bei Denzinger Enchirid. n., 1630 ff. u. Mirbt, Quellen S. 255 ff. Friedrich, Gesch. d. vat. Conc. 3 Bde.. 1877. 83. 89. Quirinus, Röm. Briefe v. Concil, 1870. Acton, Z. Gesch. d. vat. Conc.. 1871. Frommann, Gesch. u. Krit. d. vat. Conc., 1872. Janus, d. Papst u. d. Conc., 1871.

1. Der alte Streit zwischen dem Concil- und Episkopalsystem ist auch zu Trient, wie wir sahen, nicht zum Austrag gebracht worden. Die episkopale Auffassung ist in der Folgezeit in Frankreich wie in Deutschland energisch geltend gemacht worden. Die Unklarheiten, die dieser Betrachtungsweise anhaften (S. 438) sind dabei nicht abgestoßen worden. Trotz der Beimengung rationaler und aufgeklärter Gesichtspunkte wagte der Episkopat doch nie recht die letzten Consequenzen aus jener Theorie zu ziehen. Sie ist in unserem Jarhundert definitiv überwunden worden.

In Frankreich hatte unter Ludwig XIV. die Declaration du clergé de France die Freiheiten der gallikanischen Kirche zu klarem Ausdruck gebracht. Folgende Grundsätze enthält dieselbe: 1) die Macht des Petrus und seiner Nachfolger erstreckt sich blos auf geistliche, nicht aber auf weltliche und zeitliche Dinge, sodaß in letzteren die Fürsten in keiner Weise der geistlichen Obrigkeit unterworfen sind. 2) Die *rerum spiritualium plena potestas* wont den Päpsten so

ein, daß zugleich feststehen die von den Päpsten und der ganzen Kirche anerkannten Dekrete des Costnitzer Concils *de auctoritate conciliorum generalium.* 3) Daher sei die päpstliche Gewalt einzuschränken: *valere etiam regulas, mores et instituta a regno et ecclesia Gallicana recepta.* 4) *In fidei quoque quaestionibus praecipuas summi pontificis esse partes eiusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse iudicium, nisi ecclesiae consensus accesserit* (bei Mirbt 209 f.).

Von Rom aus sind diese Artikel mehrfach verdammt worden. Ludwig XIV. wagte nicht one Retraktationen an ihnen festzuhalten. Erst Napoleon I. erhob sie im J. 1810 zum Staatsgesetz. Aber indem er über den Kopf des französischen Episkopates hinweg durch das Concordat v. 1801 mit dem Papst die Zustände der französischen Kirche regelte, hat er faktisch die französische Kirche wieder dem Papst unterworfen. Der Despot brauchte den Papst zu seinen Zwecken — „wenn es nicht einen Papst gäbe, müßte man ihn erfinden“ —, aber er stärkte seine Macht.

2. In Deutschland hat der Weihbischof Nikolaus v. Hontheim in Trier in der unter dem Namen Febronius veröffentlichten Schrift „de statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis . . ., Bullioni 1763“ die episkopalistische Theorie eindrucksvoll vertreten. Alle Apostel seien einander gleich, alle mit der nämlichen Schlüsselgewalt betraut gewesen. Die Bischöfe haben ihre Gewalt direkt von Christus. Der päpstliche Primat dürfe nicht über den des Petrus hinausreichen. Das Papsttum dient nur der Einheit der kirchlichen Ordnung. Aber nicht der Papst, sondern das Generalconcil repräsentirt die Kirche, der Papst steht unter dem ganzen Concil, er steht den einzelnen Teilnehmern desselben nur gleich. Diese Grundsätze seien mit aller Energie durchzufüren.

Den Anlaß zur praktischen Geltendmachung dieser Ideen gab der Streit um die Nuntiaturen. Den päpstlichen Nuntien war nämlich ein Teil der bischöflichen Funktionen widerrechtlich zugewiesen [1]). Als nun der Kurfürst von Bayern nach einem Nuntius begehrte, machten die Erzbischöfe von Köln, Mainz, Trier und Salzburg den Versuch das Curialsystem zu brechen. Ihre Vertreter stellten zu

1) Hierüber s. Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht II. 180 ff. Die Nuntiaturen sind die verkörperten Ansprüche des Curialsystems, wie es sich wider Recht und Ordnung in die bischöfliche Jurisdiktion hineindrängt.

Ems die sog. Emser Punktation auf (v. Münch, Emser Kongr. 103 ff.). Hier wird anerkannt, daß der Papst „der Oberaufseher und Primas der ganzen Kirche, der Mittelpunkt der Einigkeit ist und von Gott mit der hiezu erforderlichen Jurisdiktion versehen“ ist. Aber andererseits sind die Bischöfe die unmittelbaren Nachfolger der Apostel und haben von Christo direkt die Gewalt zu binden und zu lösen und Gesetze zu geben, sowie von solchen (z. B. Ehehindernisse) zu dispensiren. Römische Bullen und Breven sind also nur giltig, sofern sie von den Bischöfen anerkannt werden. Damit ist den Nuntiaturen der Boden entzogen. — Aber wie Bayern bei seinem Verlangen, verharrte der Papst bei seinen Ansprüchen. Dem Versuch den durch göttliches Recht begründeten Episkopat über den nur um menschlicher Ordnung willen begründeten Primat zu erheben, stellte Rom den Glauben an das göttliche Recht des Papsttums entgegen: *atque vim eam esse primatus quam iure divino obtinet, ut caeteris episcopis non honoris tantum gradu, sed et supremae potestatis amplitudine antecellat.* Als Unsinn wird es verworfen, daß Christus allen Aposteln die gleiche Gewalt gegeben und daß alle Bischöfe das gleiche Anrecht auf das Kirchenregiment hätten wie der Papst (s. das Breve „Super soliditate“ 1786 b. Denzinger n. 1363) [1]). Das alte Wort von Petrus dem Felsen tat seine guten Dienste auch in der neuen Zeit.

3. Endlich ist noch zu erwänen, daß auf der Synode zu Pistoja (1786) unter Ricci's Leitung ein Reformprogramm zu Stande kam, das auch die episkopalistischen Grundsätze in sich faßte. Aber die Constitution „Auctorem fidei“ (1794) verdammte samt dem ganzen Programm auch die Sätze: *Romanum pontificem esse caput ministeriale*, und: *episcopum accepisse a Christo omnia iura necessaria pro bono regimine suae dioecesis*, sowie: *iura episcopi a Iesu Christo accepta pro gubernanda ecclesia nec alterari nec impediri posse* (Denzinger n. 1366. 1369. 1371). Die französische Revolution ließ dann das Interesse an diesen mit der Aufklärung zusammenhängenden Plänen erlamen.

4. Dagegen haben sich die Verhältnisse in dem Restaurationszeitalter für das Papsttum so günstig wie möglich gestaltet. Begeisterte Verteidiger erstanden ihm, die mit Geschick das Bedürfnis

---

1) Das Breve verurteilt das Buch von Eybel, „Was ist der Papst“ 1782 vgl. Kirchenlex. IV², 1152 f.

der Zeit nach Autorität auf das Christentum zu lenken, das Christentum mit dem Papsttum unlöslich zu verbinden verstanden. Das Reich des Teufels sollte zerstört, die alte Ordnung restaurirt werden. Zwei Aussprüche mögen den Geist, in dem das geschah, veranschaulichen: *s'il était permis d'établir des degrès d'importance parmi les choses d'institution divine, je placerais la hiérarchie avant le dogme, tant elle est indispensable au maintien de la foi* (de Maistre). *La compagnie du diable ne peut reculer que devant la compagnie de Jésus* (Bonald). Mit den offenen und verkappten kirchlich reaktionären Tendenzen verbanden sich die romantische Begeisterung für den Felsen Petri, der den Wassern der Aufklärung und den Stürmen der Reformation Trotz geboten hatte, sowie die Interessen der politischen Reaktion. Und man glaubte diesen Neigungen ungefärdet nachgehen zu können, da die Aufklärung absolute Sicherheit vor allen römischen Bestrebungen hergestellt zu haben schien. Man hat sich hierin bitter getäuscht. Kaum jemals nach den großen Tagen des MA. hat die Curie wieder eine solche alles überblickende Rürigkeit, eine solche Gewandtheit in der Rede und Taktik, eine solche Wucht in wolberechnetem Handeln bewärt, wie in unserem Jarhundert. Die Erfolge sind nicht ausgeblieben. Die Concordate, zu denen Napoleon das Vorbild gegeben, und die seit 1816 mit vielen Staaten abgeschlossen wurden, lieferten die Kirche dem Papst als ihrem Herrn aus. Weniger was sie enthielten, als daß sie und zwar mit dem Papst one Hinzuziehung des Episkopates abgeschlossen wurden, bewirkte ihre Bedeutung. Dem zielbewußten Handeln der Curie sind die Staaten und Völker entgegengekommen. Von jenen episkopalistischen Reformideen, die vor der Revolution die Geister ernsthaft bewegten, ist hinfort nichts mehr zu hören. Der Curialismus hat gesiegt.

5. Das vatikanische Concil (1869/70) hat eigentlich nur diesen längst erfochtenen Sieg zum Dogma erhoben. Dem Concil ist zunächst ein Schema de fide vorgelegt worden. Dasselbe gelangte am 24. April 1870 zur Annahme (s. Mirbt, Papsturkunden S. 255 ff. Denzinger n. 1630 ff.). Das Schema enthält nichts Neues. Im Gegensatz zu Rationalismus und Naturalismus erklärt der Papst unter Assistenz der Bischöfe [1]), *innixi dei verbo scripto et tradito*, was die

1) Sess. 3 c. 1: *sedentibus nobiscum et iudicantibus universi orbis episcopis in hanc oecumenicam synodum auctoritate nostra in spiritu s. congre-*

rechte Lehre ist. Es wird erstens Gott — *simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis* — als Schöpfer und Regent der Welt anerkannt (sess. 3 c. 1). Zweitens wird gelehrt, daß Gott sich offenbart habe. Die Offenbarung *continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus.* Letztere rüren von Christo oder den Aposteln her, erstere umfassen die zu Trient recipirten Bücher, die in der Vulgata stehen. Kanonisch sind diese Bücher nicht deshalb, weil sie die Offenbarung irrtumsfrei enthalten, *sed propterea quod spiritu sancto inspirante conscripti deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt.* Den Sinn der Schrift stellt die Kirche fest: *is pro vero sensu sacrae scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum* (c. 2) [1]). Der Offenbarung leisten wir Gehorsam im Glauben: *intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur.* Der Glaube besteht darin, daß wir *dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus.* Dieser „Assensus" bezieht sich auf Alles, *quae in verbo dei scripto vel tradito continentur, et ab ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur* (c. 3).

6. Doch dies Alles war nur Nebensache. Immer deutlicher trat die ware Absicht der Curie und einer nicht geringen Anzal der Concilsteilnehmer zu Tage. Der Papst wurde durch eine Adresse ersucht, dem Concil eine Vorlage über die unfehlbare Autorität des Papstes zu machen. Eine kleinere Gegenpartei opponirte, von der Sache schwieg man, bezeichnete aber die Definition des neuen Dogmas als inopportun und unzeitgemäß. Der Papst „fülte" seine Unfehlbarkeit [2]). Den Synodalen wurde zu dem früher aufgestellten Schema über die Kirche ein infallibilistischer Zusatz überreicht (bei Friedberg, Aktenstücke S. 572). Was half es, daß die öffentliche Meinung Europas sich entrüstet gegen das neue Dogma erhob, daß die Antiinfallibilisten mit nicht verächtlichen Gründen die Vorlage bekämpften,

---

gatis; diese Worte wie schon die Überschrift der Constitutio: *Pius episc., servus servorum dei sacro approbante concilio* setzen schon die curialistische Auffassung voraus.

1) Diese Anschauung über Inspiration und Auslegung der Schrift s. auch in Leo's XIII. Apostol. Sendschreiben (1894), bei Mirbt, Quellen S. 280.

2) Vgl. seine Aussprüche: *Per l'infallibilita, essendo l'Abatte Mastai, l'ho sempre creduto adesso, essendo Papa Mastai, la sento.* Dazu das Pendant zu dem bekannten Wort Ludwigs XIV.: *la tradizione son 'io* (Quirinus S. 107. 555).

daß sie schließlich den Papst um Zurückziehung oder Milderung der betr. Stellen in dem neuen am 10. Mai vorgelegten Schema anflehten? Der Papst beharrte bei seiner Meinung, die Infallibilisten brachten eine Menge von zum Teil höchst wunderlichen Gründen vor [1]). Die Gegner der Unfehlbarkeit verließen zum guten Teil Rom. Am 18. Juli fand die Abstimmung statt, von 535 anwesenden Bischöfen haben nur zwei mit Non placet gestimmt.

Die Constitutio „Pastor aeternus" definirt das neue Dogma. Damit ein Episkopat da sei, und die Menge der Gläubigen durch denselben zur Einheit zusammengehalten werde, hat Christus den übrigen Aposteln den Petrus vorgesetzt, *in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum, super cuius fortitudinem aeternum extrueretur templum* (Prooem.). Der *primatus iurisdictionis in universam Christi ecclesiam* ist von Christo direkt und unmittelbar dem Petrus und ihm allein erteilt worden, es verstößt gegen die Schriftlehre zu sagen: *eundem primatum non immediate directeque ipsi beato Petro, sed ecclesiae, et per hanc illi ut ipsius ecclesiae ministro delatum fuisse* (c. 1). Diese Gewalt ist von Petrus auf seine Nachfolger übergegangen: *Unde quicunque in hac cathedra Petri succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam ecclesiam obtinet* (c. 2). Nach dieser Lehre, welche von der Schrift und Tradition erfordert werde, ist der Papst — wie das Florentiner Unionsdekret gelehrt hat — als Nachfolger des Apostelfürsten, *verus Christi vicarius totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum pater et doctor* anzuerkennen. Ihm eignet die wirkliche *potestas iurisdictionis*. Diese *potestas* ist eine *ordinaria* und *immediata* und erstreckt sich auf jeden einzelnen Christen, d. h. der Papst übt solche Gewalt nicht blos in besonderen Fällen als letzte Instanz, zu jeder Zeit kann er dieselbe unter allen Umständen benützen. Diese Gewalt ist aber eine *vere episcopalis*, weil wirklich alle bischöflichen Befugnisse dem Papst überall zustehen. In allen Dingen, die Glauben und Sitte, Disciplin und Regiment der Kirche anlangen, ist somit jeder zum direkten Gehorsam gegen die Anordnungen des Papstes verpflichtet: *Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo*

1) Als „Gründe" dienten etwa Luc. 22, 32, Iren. III, 3, der Titel vicarius Christi, oder daß Petrus mit dem Haupt nach unten gekreuzigt sei, dieses also die Last des Leibes trage, daß Petrus selbst in Sizilien seine Unfehlbarkeit gepredigt, und Maria damals, auf Befragen, erklärt habe, Christus habe freilich diese Vollmacht Petrus verliehen s. Quirinus S. 412 ff.

potest. Der Papst ist der oberste Richter der Gläubigen, es ist irrig von seinem Urteil an ein Concil als die höhere Autorität appelliren zu wollen (c. 3). Als oberste Autorität in Glaubenssachen seien die Päpste von jeher anerkannt worden. Ein *veritatis et fidei nunquam deficientis charisma* ist Petrus und seinen Nachfolgern geworden, damit die Kirche vom Irrtum frei, und die reine Lehre in Kraft bleibe. Da nun in unserer Zeit sich viele dieser Autorität widersetzen, so wird das neue Dogma zur Ehre Gottes und zum Heil der Völker folgendermaßen formulirt. *Itaque nos . . . sacro approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse declaramus: Romanum pontificem, quum ex cathedra loquitur id est quum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones* ***ex sese, non autem ex consensu ecclesiae***[1]), *irreformabiles esse. Siquis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod deus avertat, praesumpserit, anathema sit!* (c. 4).

7. Die Bewegung, welche das vatikanische Concil erregt hatte, hat sich im Ganzen merkwürdig schnell gelegt. Ein Häuflein frommer Idealisten protestirte mutig, aber nur wenige folgten ihnen. Eine volkstümliche kirchliche Wirkung blieb dem Altkatholicismus versagt. Man versteht aber die beispiellos schnellen Erfolge des Concils, wenn man erwägt, daß längst schon alle Welt gewönt war den Papst als den legitimen Herrn der katholischen Kirche zu betrachten, und daß die uralten Ansprüche der Päpste Träger der göttlichen Warheit zu sein, seit den Tagen der Gegenreformation in katholischen Kreisen immer festeren Glauben gefunden hatten. Was im Zeitalter der Reformconcile als undenkbar erschienen wäre, das hat im 19. Jarhundert Wirklichkeit werden können: die Unfehlbarkeit des Papstes gegen das Concil und über dasselbe hinaus. Aus den genannten Gründen hat das Vatikanum die Kirche nur wenig erregt, brachte es doch nichts Neues. Aber dazu kommt noch ein weiterer Grund.

---

1) Die Worte: *non autem ex consensu ecclesiae,* welche die persönliche Infallibilität so kraß wie möglich ausprägen, wurden erst am 15. Juli den Vätern vorgelegt, s. Friedrich, Documenta ad illustr. conc. Vat. II, 318.

Längst schon hat die jesuitische Erziehung der katholischen Christenheit das Interesse an der christlichen Lehre als solcher abgewönt. Man hält es mit den Dogmen ungefär so wie mit der h. Schrift: man hat sie, als hätte man sie nicht. Die gehorsame Unterwerfung unter die Formel bezw. daß man sich der Kritik an ihr enthält genügt. Oder man verwendet wol auch das Dogma zur asketischen Demütigung der „Vernunft". Aber die eigentlichen Quellen der Religion liegen nicht im Bereich der Lehre. Sakramente und gute Werke, Reliquien und Skapuliere, Meßopfer und allerhand Gnadenwasser, die Mutter Gottes, ihre Erscheinungen und ihre Verehrung, der Kultus des Herzens Jesu und der Maria [1]) etc. — bringen die Gnade und regeln den Verkehr mit Gott. Das meiste hievon würde sich der Dogmatisirung entziehen. Aber einer solchen bedarf es auch nicht, so lange das Dogma und die Kirche ihm Raum lassen. Man vergesse nicht, daß der Katholicismus erst durch das Trienter Concil — unter dem Druck des protestantischen Gegensatzes und seiner Augustana — eine zusammenhängende Kirchenlehre erhalten hat. So wird es erklärlich, daß jetzt, nachdem die Spannung des Gegensatzes nachgelassen, die Kirche mehr und mehr in die mittelalterlichen Formen zurücksinkt, denen freilich jesuitische Kunst stets auf Sinn und Nerven der Modernen berechnete Nüancen gibt. In den orientalischen Kirchen ist das Dogma zum Mysterium und zur Reliquie geworden (s. Bd. I, 251), die kultische Mystagogie soll das Leben wirken. Im Abendland wurde es schließlich zu einem Zuchtmittel der Geister, zum Reizmittel der Obedienz, aber — wenigstens in der Gegenwart — scheint es so wenig eine Lebensmacht in der Kirche zu repräsentiren als einst im MA. Und doch hat die römische Kirche erst neuerdings wieder das Studium des Thomas — mit Erfolg — eingeschärft und als Panacee angepriesen. Freilich, man kann die Gräber der Propheten schmücken, one ihrem Geist zu folgen. Aber niemand kann leugnen, daß in der katholischen Theologie auch der Geist ernster Arbeit und strengen Strebens nicht erstorben ist: sollten hier die Elemente verborgen sein, welche dem Katholicismus das „Prinzip des Fortschrittes" (Schell) einflößen werden? Wird die Wissenschaftlichkeit — wie Thomas sie verstand —, oder wird die

---

1) S. bes. Reusch, Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube. 1879; für Italien s. viel Material bei Trede, Das Heidentum in der kath. Kirche. 1889 ff.

Kirchlichkeit der Ultramontanen die geistige Fürung der ferneren Dogmenbildung in dem Katholicismus übernehmen?

Aber, dem sei wie ihm wolle, der protestantische Dogmenhistoriker kann seine Darstellung nicht abschließen, one des verschiedenen Begriffes vom Dogma zu gedenken, der in seiner Kirche herrscht im Verhältnis zu der Deutung, die der Orient und Rom dem Dogma schließlich gegeben haben. Die Kirche der „reinen Lehre“ ist es gewesen, die das Dogma wieder zu einem lebendigen und kräftigen Faktor der Geschichte gemacht hat. Luther hat das alte Dogma wieder belebt; es war zu einem Spielzeug der Theologie geworden, er hat es zu einem Schwert des Geistes gemacht. Die Gedanken der Offenbarung, nicht Mystik und Magie, sollen die Kirche des Evangeliums erzeugen und leiten. Aus den Gedanken des Glaubens folgt die „Lehre“ und das „Dogma“. Die evangelische Kirche als solche kann nicht versinken in „undogmatisches Christentum“ — es ist in der einzelnen Seele immer ewiges „undogmatisches“ Leben —, one sich selbst zu verlieren. Aber indem die Kirche hieran festhält, tut sie es und soll sie es tun im Geist Luthers. Das heißt aber, 1) daß das Dogma, das sie verkündet, und das ihre Predigt leitet, evangelische Heilslehre sein soll; ihre Lehren sollen fließen aus der Erlösung in Christus und in dem Glauben an Christus ihren Zielpunkt haben, aus dem Glauben für den Glauben. Welchen Sinn das hat, kann man an der Lehre Luthers studiren, vor Allem etwa an dem Zusammenhang, der zwischen seiner Auslegung des Apostolicums und diesem selbst besteht. Jene Forderung faßt 2) in sich, daß die evangelische Christenheit allezeit an ihrem Dogma arbeitet, indem sie es an der Offenbarung Gottes in der Schrift zu bewären und zu verbessern — nicht nur im Prinzip und in Worten — bereit ist. Und daraus folgt 3) daß die evangelische Kirche hoch hält eine freie Theologie, in der Erkenntnis, daß diese Theologie in der Kirche der reinen Lehre eine Lebensfunktion auszuüben berufen ist. Der ungeheure Stoff der dogmatischen Überlieferung ruht anders auf ihr als auf der römischen oder orientalischen Kirche. Sie kann diesen Berg nicht umgehen durch allerhand Künste der Deutung und des Verschweigens, sie muß ihn ersteigen. Freilich viel besorgt hier das Leben, still und unvermerkt: die Zeiten ändern die

Accente im Gefüge der Überlieferung, Glieder an ihm werden rudimentär, andere wachsen heran. Aber das alles genügt nicht. Soll die evangelische Theologie nicht nur ein Stück „Religionsgeschichte“ werden, soll sie kirchliche Wissenschaft bleiben — und wer wollte im Ernst leugnen, daß sie das soll? — dann hat sie nach wie vor die heilige Aufgabe mit allen Mitteln, die Gott dem Menschen schenkte, die Überlieferung zu studiren mit der Behutsamkeit und der Kritik, die die Wichtigkeit ihres Objektes erfordert (bibl. und histor. Theologie), und auf Grund dieses ernsten und warhaftigen Studiums nach den Formen und Formeln zu ringen, deren die Zeit zum Verständnis des Evangeliums bedarf (systemat. Theol.). Die „alte Warheit“ bleibt, die Weise sie zu lehren wird wechseln, wie sie immer gewechselt hat. Von hier aus wird verständlich die ganz andersartige Stellung, die der Protestant — man denke an Luther — dem Dogma gegenüber einnimmt, als der Katholik. Selbst der Gedanke eines „neuen Dogmas“ hat für ihn, so wenig er die ungeheueren geschichtlichen Schwierigkeiten, die ihm anhaften — alle Formen des kirchlichen Lebens sind an das alte Dogma gebunden [1]) —, verkennt, im Prinzip nichts Befremdendes, solange und sofern auch dieses der treue Ausdruck der Offenbarung Gottes in der Schrift sein will. — Aber gegen eines muß und soll sich das protestantische Bewußtsein immer unnachsichtlich erheben, das ist der irreligiöse — kirchenpolitische — Wan, als wenn dem Dogma genug geschehe, wenn man sich ihm öffentlich unterwirft, den Widerspruch, den man empfindet, hinunterschluckt — selbst die *fides implicita* kann man in diesem Zusammenhang schüchtern verteidigen hören. Die angefürten Gesichtspunkte erheben sich einheitlich gegen diese durch und durch unevangelische Anschauung. Die Geschichte des Dogmas bestätigt diesen Protest [2]). Was wir als Protestanten brauchen, das ist ein lebendiges und lebenschaffendes, ein verständliches und eindrucksvolles Dogma, keine Reli-

1) Vgl. z. B. Lasson, Zur Theorie des Dogmas, 1897, S. 18 ff. 100 f. 112. 120.

2) Man könnte hier (vgl. die DG. von Baur, Hagenbach, Krüger, Was heißt und zu welchem Zweck studirt man DG.?, 1895) die Forderung erheben, daß die DG. die Entwicklung der christl. Lehre bis auf die Gegenwart verfolge. Aber so wenig an sich die Unmöglichkeit einer solchen Fortfürung der DG. behauptet werden darf, so wenig beweist doch jene Forderung etwas gegen das wissenschaftliche Recht die öffentlich geltende und anerkannte Kirchenlehre für sich darzustellen, denn es ist ein historisches Faktum, das der Historiker anzuerkennen hat — es gefalle oder misfalle ihm —, daß

quie und kein asketischer Apparat (vgl. S. 455. 420). Dies Dogma hat die evangelische Kirche an den Urkunden und dem Bekenntnis der Reformation. Die religiöse Tiefe und den praktischen Reichtum derselben zu ergreifen und zu erläutern, wo es nötig ist unter energischer Rückkehr zu den Gedanken des Ursprunges der evangelischen Warheit — dem ritornar al segno —, das ist die Aufgabe der protestantischen Theologie der Gegenwart, an ihrem Teil auch der Dogmengeschichte.

---

die Kirche der Gegenwart eine solche *doctrina publica* kennt und anerkennt. Das bestätigt sich daran, daß einer derartigen der DG. angegliederten „Geschichte der neueren Theologie" das organisirende Prinzip der DG., d. h. die Zweckbeziehung zum werdenden Dogma fehlen würde, denn wer will heute sagen, welche Negationen und Positionen, welche Verfestigungen und Auflockerungen, welche Abstriche und Zusätze, die die Geschichte der Theologie zu registriren hat, zum Dogma der Zukunft füren werden? Man kann die Geschichte der Theol. darstellen als die Geschichte der Geschicke des Dogmas, aber es ist eine unklare und unsichere Aufgabe, sie als „Prolegomenen zu einem jeden künftigen" — Dogma behandeln zu wollen. Das Wagnis eine Gesch. der neueren Theol. zu schreiben — man denke nur an den Stand der Vorarbeiten — ist auch one diese Belastung groß genug. — Endlich bemerke ich, daß m. E. auch eine Geschichte der Union (etwa Loofs. DG. 462 f.), streng genommen, nicht in die DG. gehört, denn die Union, wie sie historisch geworden ist, hat eine Um- oder Neubildung des Dogmas nicht bewirkt; die darauf gerichtete ursprüngliche Absicht ist ziemlich bald außer Kraft gesetzt, s. die Kabinetsordre v. 28. Febr. 1834: „Die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnisschriften der beiden evang. Confessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden. Durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mäßigung und der Milde ausgedrückt" etc. Das Nähere gehört in die Symbolik

Namen- und Sachregister.

Lippert & Co., (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a S.



